

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR



ANTOLOGÍA ESENCIAL

VOLUMEN I

**CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS
DEL SUR**

De Sousa Santos, Boaventura

Construyendo las Epistemologías del Sur : para un pensamiento alternativo de alternativas / Boaventura De Sousa Santos ; compilado por Maria Paula Meneses ... [et al.]. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.

v. 1, 636 p. ; 20 x 20 cm. - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo)

ISBN 978-987-722-363-7

1. Análisis Sociológico. 2. Análisis Filosófico. I. Meneses, Maria Paula, comp. II. Título.

CDD 301

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Pensamiento Crítico / Pensamiento Descolonial / Descolonización / Independencia / Democracia / Estado / Movimientos Sociales / Emancipación / Eurocentrismo / América Latina

Colección
ANTOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO SOCIAL
LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

**CONSTRUYENDO LAS EPISTEMOLOGÍAS
DEL SUR**

**PARA UN PENSAMIENTO ALTERNATIVO
DE ALTERNATIVAS**

VOLUMEN I

Selección y presentación: Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes,
Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Construyendo las Epistemologías del Sur (Buenos Aires: CLACSO, julio de 2018)

Fotografía de tapa: Daniel Mordzinski

ISBN obra completa 978-987-722-361-3

ISBN 978-987-722-363-7

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Esta publicación fue apoyada por la Fundación Rosa Luxemburgo con fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ). El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de los autores y no refleja necesariamente posiciones de la FRL.

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional  **Asdi**

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Volumen I

Pablo Gentili

Inventar otras ciencias sociales..... 13

Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón, Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes

Prólogo..... 17

Parte I

Pensando desde el Sur y con el Sur

Maria Paula Meneses

Presentación 23

Un discurso sobre las ciencias 31

No disparen sobre el utopista 73

El Norte, el Sur y la utopía 147

Las ecologías de saberes 229

La traducción intercultural. Diferir y compartir con *passionalità* 267

Introducción a las Epistemologías del Sur 303

Parte II

Teoría social para otro mundo posible

João Arriscado Nunes

Presentación.....	345
El Estado y la sociedad en la semiperiferia del sistema mundial: el caso portugués.....	353
Los procesos de globalización	405
La caída del <i>Angelus Novus</i> : más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones	443
<i>Nuestra América</i> . Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución	487
Entre Próspero y Calibán: colonialismo, poscolonialismo e inter-identidad	517
Más allá del pensamiento abisal: de las líneas globales a las ecologías de saberes.....	585
Las identidades de las crisis.....	621
Sobre los editores	629

Volumen II

Pablo Gentili

Inventar otras ciencias sociales.....	13
---------------------------------------	----

**Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Carlos Lema Añón,
Antoni Aguiló Bonet y Nilma Lino Gomes**

Prólogo..... 17

Parte III

Derecho para otro mundo posible

Carlos Lema Añón

Presentación..... 23

El derecho de los oprimidos: la construcción y la reproducción
de la legalidad en Pasárgada 33

Una ilustración: el pluralismo jurídico en Colombia 59

El Estado heterogéneo y el pluralismo jurídico en Mozambique 65

Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos..... 107

Sociología crítica de la justicia 135

El pluralismo jurídico y las escalas del derecho:
lo local, lo nacional y lo global..... 195

Los derechos humanos, una frágil hegemonía..... 209

El Estado, el derecho consuetudinario y la justicia popular XXX 223

Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena,
plurinacionalidad e interculturalidad..... 243

Para una teoría sociojurídica de la indignación:
¿es posible ocupar el derecho? 279

La resiliencia de las exclusiones abisales en nuestras sociedades:
hacia una legislación posabisal..... 317

Parte IV
Democracia para otro mundo posible

Antoni Aguiló Bonet

Presentación.....	345
Reinventar la democracia.....	353
El Estado y los modos de producción del poder social.....	393
La Refundación del Estado y los falsos positivos	415
Catorce cartas a las izquierdas	467
Concepciones hegemónicas y contrahegemónicas de democracia.....	515

Parte V
Educación para otro mundo posible

Nilma Lino Gomes

Presentación	529
Para una pedagogía del conflicto.....	541
De la idea de universidad a la universidad de ideas.....	563
La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad.....	619
La universidad en la encrucijada.....	685
Hacia una universidad polifónica y comprometida: pluriversidad y subversidad	699

El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur	735
Anexo: libros y artículos publicados en español por Boaventura de Sousa Santos.....	753
Sobre los editores	763

INVENTAR OTRAS CIENCIAS SOCIALES

PABLO GENTILI

Boaventura de Sousa Santos es mucho más que un sociólogo portugués empeñado en interpretar —de un modo extraordinario y original— los asuntos más urgentes de nuestro tiempo. Su nombre es la referencia y la inspiración siempre fecunda de un amplio colectivo de científicos y activistas esparcidos por todo el mundo, organizados en redes o trabajando en solitario, comprometidos con la construcción de unas ciencias sociales al servicio de las grandes causas de la humanidad, de las luchas por la igualdad y de los derechos de los oprimidos.

Los trabajos de Boaventura hilvanan un conjunto de temas y preocupaciones que se inscriben en la mejor de las tradiciones del pensamiento social y crítico: la emergencia y las luchas de los movimientos sociales; las miradas alternativas que producen los procesos de globalización contrahegemónica; la construcción de un nuevo tipo de pluralismo jurídico que contribuya con la democratización

de nuestras sociedades; la reforma creativa, democrática y emancipadora del Estado y la defensa irreductible de los derechos humanos; la creación de universidades populares que promuevan diálogos interculturales, entendidos como una forma de combate contra la uniformidad y a favor de una ecología de saberes emancipatorios y libertarios. Sus argumentos se aglutinan en torno a una prerrogativa fundamental: la mejor vía para construir estrategias de resistencia locales y globales requiere poner en práctica un ejercicio de justicia cognitiva en el que todas las voces puedan expresarse en un mismo pie de igualdad, a través del interconocimiento, la mediación y la celebración de alianzas colectivas.

Los cinco apartados que estructuran esta antología, cuya confección fue realizada colectivamente por destacados/as colegas conocedores y conocedoras del trabajo del pensador portugués, reúnen los principales temas que atraviesan su obra; recorrer estas páginas es

leer el proyecto político-intelectual de Boaventura de Sousa Santos en toda su amplitud.

Como buen artesano, Boaventura no solo explora cada uno de los tópicos abordados con maestría; también es el creador de potentes herramientas conceptuales que permiten ser combinadas con libertad, ejercitando otros modos de explorar e interpretar las realidades que habitamos (y queremos transformar). El repertorio de herramientas conceptuales que generosamente pone a disposición Boaventura puede pensarse bajo la figura de una *teoría de la retaguardia*: recursos que se inscriben más en el linaje del trabajo artesanal y singular que en un modelo sistémico y omnicomprensivo de interpretar el mundo; instrumentos que fueron diseñados para desandar una aproximación a conocimientos y experiencias que pueden representar una novedad para unos y remitir a un ecosistema de saberes ancestrales para otros.

Si todo saber es un saber situado, el gesto epistemológico que distingue la obra de este inmenso intelectual portugués está marcado por el viaje. Ante las políticas dominantes del conocimiento, Boaventura propone confeccionar otros inventarios del saber. Para ello articula una pedagogía del desplazamiento y de la escucha: *aprender a viajar hacia el Sur*; yendo al encuentro de los numerosos y heterogéneos

espacios analíticos y modos de construir conocimiento, y *dejar hablar al Sur*, en la medida en que el Sur ha sido sometido a un proceso de silenciamiento ejercido por el conocimiento científico producido desde el Norte.

En su equipo de viaje no están ausentes los catalejos ni los microscopios. En efecto, el desplazamiento es condición para distanciarse de la tradición eurocéntrica y hacer lugar a otros espacios analíticos que hagan observables realidades nuevas o que fueron ignoradas e invisibilizadas por la tradición epistémica eurocéntrica. Frente a las geografías del conocimiento, Boaventura nos convoca a cruzar la línea *abisal*: una frontera que divide tan profundamente la realidad social que todo lo que queda al otro lado de ella permanece invisible o es considerado irrelevante. Cruzarla, por cierto, sin renunciar en bloque al conocimiento producido desde los centros de poder, pero haciendo una fuerte opción por recuperar, reivindicar y legitimar otros modos del saber que permitan gestar otras ciencias sociales: “la finalidad del desplazamiento —sostiene— es permitir una visión telescópica del centro y una visión microscópica de todo lo rechazado por el centro”.

La invitación cursada no consiste en salir a buscar un Sur esencializado; el Sur que emerge de la obra del autor está plurilocalizado en las

expresiones y formas de producción del conocimiento que cifran las Epistemologías del Sur (entre las que se destacan la realidad portuguesa, los contextos latinoamericanos, africanos y asiáticos). Son los saberes nacidos y forjados al calor de las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado los que integran el índice de su obra y se ponen de relieve a través de sus textos (muchos de ellos, traducidos por primera vez al castellano).

Si la gran escuela de Boaventura es el Sur, su caja curricular está organizada sobre un principio de convivialidad irreductible: la ecología de saberes. Miradas que no imponen, sino que solicitan otras perspectivas para cuestionar y cuestionarse; perspectivas que buscan credibilidad y reconocimiento para los conocimientos elaborados más allá de los espacios y las lógicas académicas, sin que ello conlleve a desacreditar el conocimiento científico. También, el término remite de un modo certero al indispensable diálogo que debe producirse entre las ciencias de la vida y las ciencias sociales. Ningún cambio social puede promoverse desde las ciencias sociales sin tomar en cuenta la devastación ecológica, la predación, el extractivismo, el epistemicidio y la eliminación física a las que muchas veces ha contribuido la racionalidad moderna. De allí que la recuperación

de las experiencias sea uno de los elementos más valorados.

Los dos tomos que conforman esta iniciativa de CLACSO serán, sin lugar a dudas, un material de consulta indispensable para todas las y los lectores comprometidos con pensar el mundo a través de una perspectiva original construida a lo largo de 40 años de trabajo. Y si bien los materiales que conforman estos dos grandes volúmenes están potencialmente dirigidos a todos y todas, en las vetas del texto emerge y se percibe una predilección por las izquierdas, a las que Boaventura caracteriza como “los partidos y movimientos que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo, el sexismo y la homofobia y a toda la ciudadanía que, sin estar organizada, comparte los objetivos y aspiraciones de quienes se organizan para luchar contra estos fenómenos”.

Esta antología es un merecido homenaje del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales a quien, con sus ideas y compromiso, ha contribuido de manera decisiva al desarrollo de las ciencias sociales, un intelectual público que ha peregrinado por el Sur global acompañándonos en numerosos espacios y momentos, ayudándonos a pensar los problemas y desafíos de nuestro tiempo. Y si bien es cierto que el temor más grande de un explorador consiste

en detenerse, ese sociólogo andariego que es Boaventura de Sousa Santos nos deja en esta obra la grata sensación de que aquí falta lo que mañana, en su recorrido creativo por la vida,

por el pensamiento y por la lucha en defensa de la dignidad humana, seguirá produciendo para sorprendernos y ayudarnos a soñar.

PRÓLOGO

MARIA PAULA MENESES, JOÃO ARRISCADO NUNES, CARLOS LEMA AÑÓN,
ANTONI AGUILÓ BONET Y NILMA LINO GOMES

C*onstruyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas* es el título que da cuerpo a un estimulante ejercicio: el de presentar los principales trabajos de uno de los más importantes intelectuales de nuestro tiempo, Boaventura de Sousa Santos.

Esta antología, organizada en dos volúmenes, es fruto de un trabajo colectivo, realizado por Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Antoni Aguiló Bonet, Carlos Lema Añón y Nilma Lino Gomes. Contamos también con el apoyo imprescindible de Margarida Gomes y Lassalete Paiva, colaboradoras cercanas al autor que lo han asistido en la organización y publicación de manuscritos.

La selección de los textos no fue tarea fácil. Para dar cuenta de la diversidad temática que ha recorrido —y que buscó reflejar en esta antología—, Boaventura de Sousa Santos, haciendo justicia a su espíritu colegial, nos invitó a un encuentro en el Centro de Estudios Sociales

(Universidad de Coímbra), para hacer una presentación exclusiva sobre su trayectoria y discutir en conjunto las diversas posibilidades de organización de este libro.

La presente antología se apoya en las alternativas y debates que, como grupo, fuimos desarrollando a lo largo de varios meses. Fue un proceso estimulante que nos reveló, al mismo tiempo, las interconexiones entre los textos, lo que nos obligó a repensar opciones temáticas y límites de extensión. Tanto por su innovación teórica como por sus desafíos metodológicos, la obra de Boaventura de Sousa Santos no deja indiferente a nadie. En estos dos volúmenes procuramos identificar textos que permitan a los lectores conocer con mayor detalle el recorrido académico y político de este autor, cuyos trabajos reflejan su opción inequívoca por un análisis de las sociedades contemporáneas a partir de la perspectiva de los oprimidos. Su obra, extensa y publicada en varios idiomas (portugués, español, francés,

inglés, alemán, rumano y chino mandarín, entre otros), abarca más de cuatro décadas de análisis y reflexión.

En su conjunto, el trabajo de Boaventura de Sousa Santos aquí recogido se centra en algunos de los principales temas y problemas del mundo contemporáneo: movimientos sociales, globalización contrahegemónica, democratización, pluralismo jurídico, reforma del Estado, epistemología, derechos humanos, interculturalidad y universidad. Su gran desafío ha estado centrado, en los últimos años, en la reconstrucción sociológica a partir de las Epistemologías del Sur, concebidas como un pensamiento alternativo de alternativas, del que resultan nuevas propuestas conceptuales como, por ejemplo, las articulaciones entre la dominación capitalista, colonial y patriarcal; el pensamiento abisal; la sociología de las ausencias y de las emergencias; las ecologías de saberes; la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. Las semillas de esta innovación se inscriben en trabajos anteriores, donde conceptos como sociedad civil íntima, sociedad civil extraña o fascismo social permiten dar cuenta de las exclusiones radicales que tienen lugar en sociedades supuestamente democráticas, donde impera la violencia, la apropiación, la persistencia del trabajo esclavo y el

colonialismo bajo nuevas formas que siguen signando la vida de los que, en la práctica, no tienen derechos, de los que viven del “otro lado de la línea abisal”.

Desde el punto de vista metodológico, esta antología refleja también un cambio paradigmático: de escribir *sobre* a escribir *con*, dando voz a sujetos y a luchas a partir del reconocimiento de la validez de los saberes nacidos en esas mismas luchas. Esta antología revela asimismo que, desde temprano, Boaventura de Sousa Santos manifestó incomodidad ante la equivalencia epistemológica entre objetividad y neutralidad, lo que lo llevó a optar por un conocimiento anclado en las prácticas y en las luchas sociales. Tal como lo llamó en algún momento: conocimiento prudente para una vida decente.

Ir al Sur, aprender con el Sur y desde el Sur es el lema que estructura esta antología, que combina el trabajo teórico con el análisis empírico específico. El Sur con el que desea compartir la voz no es el Sur geográfico es, en cambio, el Sur epistémico.

A fin de una mejor organización, dado que los textos que integran cada sección han sido objeto de una cuidadosa selección, hemos optado por presentar al principio de cada una de ellas una breve introducción. Allí se presenta

el tema, se justifica la selección de los textos y se busca dialogar con el pensamiento del autor.

Los dos volúmenes que componen la antología están organizados de forma autónoma (incluyendo el prólogo, el índice general y, al final de cada volumen, la lista de trabajos publicados por el autor en español).

La antología está estructurada en torno a cinco ejes, que reflejan los temas a los que Boaventura de Sousa Santos ha dedicado más importancia, en particular: los desafíos epistemológicos que plantea el Sur global, agrupados en una primera parte titulada “Pensando desde el Sur y con el Sur”. La segunda parte, con el título de “Teoría social para otro mundo posible”, se relaciona con la teorización sociológica del autor. Estas dos partes componen el primer volumen de la antología. El segundo volumen, compuesto por tres partes, reúne los textos del autor que apuntan a una propuesta alternativa y plural de otro mundo posible a partir del Sur global. La tercera parte se titula “Derecho para otro mundo posible”, y compila los textos más representativos de la sociología del derecho. Los escritos de teoría política se reúnen en la cuarta parte titulada “Democracia para otro mundo posible” y, finalmente, la quinta parte, bajo el título de “Educación para otro mundo posible”, agrupa los textos que discuten la

educación y la posibilidad de otro proyecto universitario, distinto de la universidad moderna de matriz eurocéntrica.

Esta amplia división temática sirvió de referencia para la organización general de los textos, a pesar de que varios de ellos son a menudo significativos para diferentes partes de la antología. Desde el punto de vista geopolítico, los textos seleccionados reflejan una experiencia rica y diversa que atraviesa la realidad portuguesa, los contextos latinoamericanos y las experiencias africanas y asiáticas, en un ejercicio continuo de pensar de qué lado se está cuando se analizan cuestiones sociales disruptivas. Este conocimiento informado lleva al autor a creer que un conocimiento del Sur y para el Sur se desarrolla potenciando alternativas emergentes, ya que las sociedades no pueden prescindir de la capacidad de pensar en alternativas. Ese es el desafío que está presente en el subtítulo de esta antología: la construcción de un conocimiento que sustente un “pensamiento alternativo de alternativas”, un pensamiento necesariamente posabisal.

Procuramos con este trabajo ofrecer a los lectores y las lectoras un panorama general de la obra de Boaventura de Sousa Santos. Deseamos que esta antología sea leída y, sobre todo, vivida, con el desafío de pensar el mundo

de forma situada, reconociendo la diversidad potencialmente infinita de saberes y experiencias. Ahora corresponde al lector o a la lectora evaluar si hemos tenido éxito en nuestro

propósito, que es el de dar a conocer la riqueza y la amplitud analítica de un científico social considerado como uno de los más importantes de nuestro tiempo.

PARTE I

PENSANDO DESDE EL SUR Y CON EL SUR

PRESENTACIÓN

MARIA PAULA MENESES

*Una Epistemología del Sur se basa en tres orientaciones:
aprender que existe el Sur;
aprender a ir hacia el Sur;
aprender desde el Sur y con el Sur.¹*

El desafío de Boaventura de Sousa Santos de ir al Sur a trabajar con el Sur, lo acompaña desde hace mucho tiempo. Este desafío se desdobra en varias preguntas: ¿Por qué razón, en los dos últimos siglos, la epistemología dominante eliminó de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político de la producción y reproducción del conocimiento? ¿Cuáles son las raíces de la crisis del paradigma racional-científico? ¿Será la “desunión” y la diversidad de la ciencia el resultado de un pluralismo epistemológico? ¿O es que la razón

de esta diversidad tiene orígenes ontológicos, una diversidad resultante de la heterogeneidad del mundo? ¿Cómo reconocer otras epistemologías y generar diálogos entre ellas? ¿Cómo resignificar el sentido de la utopía?

En esta parte de la antología, intento caracterizar en trazos generales el recorrido de Boaventura de Sousa Santos, identificando las principales intervenciones teóricas y políticas en el campo de los debates y de las (re)construcciones epistémicas. Al ser una antología una selección de textos de referencia del autor, cualquier selección es necesariamente parcial, y refleja, necesariamente, las opciones de quien escoge los textos.

Esta presentación está dividida en dos partes. En la primera parte, apunto las principales líneas de la construcción teórica de las Epistemologías del Sur, una alternativa propuesta por Boaventura al paradigma epistémico de la ciencia moderna, buscando identificar los rasgos principales de cada trabajo,

¹ Santos, B. de S. 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).

y fundamentando las opciones de su inclusión en esta antología. En la segunda parte, procuro, de forma sucinta, llamar la atención sobre algunos de los conceptos clave para pensar el Sur y desde el Sur, a partir de una lectura de las propuestas de Boaventura.

Una de las características del pensamiento de Boaventura reside en su solidaridad con las luchas por un mundo mejor, más solidario, donde los cambios sociales se beneficien de un saber comprometido con la emancipación social. Estos elementos, aliados a un sentido profundo de humanidad, de pensar y sentir, “corazonando” con los que lo rodean, marcan el camino de Boaventura como investigador, como activista y como hombre involucrado en las causas sociales de su tiempo.

En 1987, Boaventura publica *Um discurso sobre las ciencias*, trabajo de referencia que abre esta antología.² El texto se estructura en torno a tres puntos principales: la caracterización del paradigma dominante de la ciencia moderna; la argumentación de que vivimos en un período de crisis del paradigma actual; y la indicación de la transición hacia un paradigma emergente. El modelo hegemónico

de la ciencia moderna proviene de la racionalidad que se impone con la Ilustración. Este modelo fue responsable de una tradición de dominación política y cultural que sometió la diversidad del conocimiento en el mundo, del sentido de la vida y de las prácticas sociales, a una visión eurocéntrica. En palabras del autor, la profundización del paradigma dominante —de la racionalidad científica— “permitió ver la fragilidad de los pilares en que se funda”, o sea, un saber que no responde a muchos de los anhelos científicos y sociales contemporáneos. La caracterización detallada que Boaventura hace del paradigma dominante permite delinear el perfil del paradigma emergente. Este paradigma emergente, que Boaventura ampliará posteriormente con las Epistemologías del Sur, propone “un conocimiento prudente para una vida decente” que se estructura en torno a cuatro principios: 1) todo el conocimiento científico-natural es científico-social; 2) todo conocimiento es local y total; 3) todo conocimiento es autoconocimiento; 4) todo conocimiento científico pretende constituirse en sentido común. La creciente transdisciplinariedad, condición subrayada por el autor, al aproximar la sugerencia de resubjetivación del conocimiento científico, abre las puertas a la traducción de este saber en un saber práctico,

² Santos, B. de S. 1987 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).

que enseña a vivir, promoviendo la rehabilitación del sentido común y de sus virtualidades. En suma, el desafío es el de transformar el conocimiento-como-emancipación en un sentido común emancipatorio, tema que también será retomado en las presentaciones de otros textos que integran esta antología.

En *No disparen sobre el utopista*, amplía sus reflexiones sobre la transición paradigmática que caracteriza al mundo contemporáneo, destacando la existencia de vestigios de una modernidad inacabada, relacionados con la solidaridad y la participación en perspectiva utópica. Para pensar alternativas al tiempo de desencanto y a la actual autonomía aislacionista y derrotista, urge recurrir a un modo de pensamiento suprimido o marginado por las concepciones hegemónicas de la modernidad, a saber, la utopía, como subraya Boaventura. En las palabras del autor, la utopía es imaginar futuros posibles, “la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo existente, solo porque existe, en nombre de él, algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y a lo que la humanidad tiene derecho”.

Para Boaventura, la utopía presenta dos rasgos fundamentales: por un lado, llama la

atención sobre lo que puede ser creado, imaginado como alternativa a lo que la contemporaneidad ofrece, proponiendo soluciones a los problemas contemporáneos; por otra, la utopía es desigualmente utópica, pues “su forma de imaginar lo nuevo está parcialmente constituida por nuevas combinaciones y escalas de lo que existe, y que son, en realidad, casi siempre meros detalles, pequeños y oscuros, de lo que realmente existe”. En este sentido, de acuerdo con la propuesta de Boaventura, la utopía requiere, además de imaginación, un profundo conocimiento de la realidad. En tiempos de vértigo y desasosiego, fruto de la desorientación de los mapas en la contemporaneidad, Boaventura sugiere una utopía que rechaza el conformismo, construida a partir de otra lectura de estos mapas, recurriendo a otras escalas y perspectivas, desde el centro hacia el margen.

Como explica “la finalidad del desplazamiento es permitir una visión telescópica del centro y una visión microscópica de todo lo rechazado por el centro para reproducir su credibilidad como tal. El objetivo es experimentar la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad”, es decir, vivir en un “entre espacios” que es la frontera, o sea, vivir fuera de cualquier fortaleza, abierto a aprender del mundo. En este texto, es posible detectar ya las semillas de la

ecología de saberes, cuando apela a un agrandamiento y amparo del emergente, de la utopía como un proyecto “todavía no”, pero posible. La utopía realista que Boaventura propone rechaza el “cierre del horizonte de expectativas y de posibilidades”. Esta perspectiva es un desafío epistemológico y ontológico, fundamental para luchar por nuevas formas de expectativas, posibilidades y alternativas, una visión trágica, pero más optimista de la realidad.

Consciente de la imposibilidad de responder al paradigma dominante con otro, en particular, Boaventura nos propone, en *El Norte, el Sur y la Utopía*, destronar la centralidad de la racionalidad científica para posteriormente construir utopía(s). Su objetivo concuerda con la creación de un nuevo sentido común que permita transformar el orden o desorden existente. Esta tarea —que el autor advierte que no es fácil ni posible de ser realizada individualmente— requiere perseverancia, lo que no es de admirar, pues, como afirma, “la paciencia de la utopía es infinita”.

Aquí está el camino del Sur, donde la dicotomía Norte-Sur expresa fronteras que son una de las principales líneas abisales que legitiman un pensamiento político imperial, sostenimiento de las desigualdades en que se apoya el sistema mundial.

Aquí, la frontera constituye una metáfora, una figura que, si por un lado puede legitimar la racionalidad dominante, por otro reconoce la existencia de subjetividades y sociabilidades alternativas que permiten la construcción de un nuevo paradigma basado en los principios de solidaridad y comunidad, el horizonte utópico que el autor apunta. La decisión de ir hacia el Sur implica un itinerario emancipatorio y una utopía del aquí y ahora. Retomando la discusión que abre esta antología, Boaventura profundiza el análisis de la crisis del paradigma moderno, cuyo origen sitúa en la ruptura entre los pilares fundamentales de la normativa y de la emancipación. Bajo el velo del progreso, la experiencia social de los grandes grupos sociales ha dejado de responder a sus expectativas futuras. Esta ruptura entre el presente (experiencia) y el futuro (expectativa) es generadora de incomodidad y, también, alerta Boaventura, puede llevar al desperdicio de experiencia.

La constitución mutua del Norte y del Sur y la naturaleza jerárquica de las relaciones Norte-Sur permanecen cautivas de la persistencia de las relaciones capitalistas y coloniales. En el Norte global, los “otros” saberes, además de la ciencia y la técnica, han sido producidos como no existentes o reducidos a datos locales, siendo así radicalmente excluidos de la

racionalidad moderna. En un momento en que la tecnocracia busca sustituir a la producción de conocimiento, cuando la sociometría es apuntada como uno de los principales indicadores de la calidad de la producción científica, el pensamiento de Boaventura es inspirador, al desafiar la centralidad del tecno-conocimiento científico moderno.

La epistemología es toda concepción, reflejada o no, sobre las condiciones que vuelven válido un conocimiento. En ese sentido, no hay conocimiento abstracto, sin prácticas y actores sociales. En sus relaciones más extensas, las relaciones sociales son también culturales y políticas, lo que significa que todo el conocimiento es siempre contextual. Boaventura defiende que, para combatir el desperdicio de experiencia, no es suficiente proponer otro tipo de ciencia. Por el contrario, urge construir una nueva postura epistemológica que recupere las experiencias y saberes relegados o incluso destruidos por la lógica colonial-capitalista, en lo que designa epistemicidio. Desafiando esta realidad, Boaventura avanza con la idea de que, para defender la diversidad del mundo, para rescatar saberes silenciados por el capitalismo, colonialismo y patriarcado, urge construir una teoría alternativa de alternativas, que dé cuenta de la diversidad y de la complejidad de las

luchas de los oprimidos y subalternizados, de los que no cuentan como humanos por la fuerza del pensamiento abisal.

Una de las piezas angulares de este pensamiento es el concepto de Sur global, que Boaventura caracteriza como el momento del retorno de los humillados y subalternizados: “no somos víctimas; fuimos victimizados y ofrecemos resistencia. Somos muchos, y utilizamos nuestros nuevos aprendizajes de maneras diferentes. No siempre estamos de acuerdo entre nosotros, [pero] compartimos los problemas que tenemos con nuestros enemigos”.³ Y este retorno no es solo epistémico, es también ontológico.

Teorizar política y epistémicamente la heterogeneidad que compone el Sur global está en la base de las *Epistemologías del Sur*. En uno de sus trabajos más recientes, Boaventura caracteriza a las Epistemologías del Sur como un conjunto de indagaciones sobre la construcción y validación del conocimiento nacido en la lucha, de formas de saber desarrolladas por grupos y movimientos sociales como parte de su resistencia contra injusticias y opresiones sistemáticas causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

3 Santos, B. de S. 2014 *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide* (Boulder: Paradigm).

Pensar desde el Sur pasa por el reconocimiento de la dicotomía norte-sur, por la problematización de esta dicotomía, y por el retorno de los sujetos que componen la diversidad del Sur global. En este análisis crítico es ineludible el concepto de pensamiento abisal, una característica de nuestro tiempo, de un tiempo rehén de formas coloniales de interpretar el mundo. El pensamiento abisal se constituye a partir de un sistema de distinciones visibles e invisibles, siendo que las invisibles fundamentan las visibles. Las distinciones invisibles se establecen a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos: el universo “de este lado de la línea”, de la metrópoli; y el universo “del otro lado de la línea”, del espacio colonizado. Esta división abisal generada por la epistemología imperial vuelve al “otro lado de la línea” insignificante, residual en cuanto realidad, y es producida como inexistente. Este pensamiento abisal, fundacional de la modernidad, construye a los sujetos del Sur como objetos sobre los que se habla (si los reconoce como humanos) o, muchas veces, ni siquiera los reconoce como tales, como Boaventura ha venido a reflexionar, al cuestionar el “sentido de humanidad” en los discursos contemporáneos sobre los derechos humanos.

La racionalidad científica eurocéntrica, al autoconsiderarse más desarrollada, asume que nada tiene que aprender del Sur global. La característica fundamental del pensamiento abisal es la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea, la imposibilidad de una traducción entre realidades y saberes que las conforman. Esta posición de arrogancia ignorante impide que la epistemología de raíz eurocéntrica —epistemología del Norte— aprenda del mundo, de un campo fascinante de innovación, alternativas y creatividad que permiten producir diagnósticos radicales sobre las sociedades contemporáneas. El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abisal es la condición para pensar y actuar más allá del mismo. En este sentido, y profundizando el análisis crítico de la transición paradigmática, Boaventura defiende una transición que incluya nuevas relaciones entre epistemología y política y entre epistemología y subjetividad. Aprender a través de una Epistemología del Sur hace posible luchar por un cosmopolitismo insurgente subalterno, basado en una razón cosmopolita subalterna, como el autor destaca. Al dar igual peso a los principios de igualdad y reconocimiento de la diferencia, el cosmopolitismo insurgente corresponde a una emergencia global, fruto de la fusión de luchas progresistas

en varios lugares, con el objetivo de maximizar su potencial emancipatorio in loco (en función de definiciones locales) a través de conexiones translocales/locales.

El resultado del pensamiento abisal es la separación radical entre el mundo metropolitano y el mundo colonizado; esta línea abisal sigue siendo estructurante del pensamiento moderno eurocéntrico, estando en el origen de las relaciones políticas y culturales excluyentes mantenidas en el sistema mundial contemporáneo. La injusticia social global está estrechamente asociada a la injusticia cognitiva global, de modo que la lucha por una justicia social global requiere la construcción de un pensamiento posabisal, a partir de las premisas programáticas de la ecología de saberes.

La *ecología de saberes* es la propuesta con la que Boaventura avanza para confrontar la lógica de la monocultura del conocimiento científico y del rigor del saber, identificando otros conocimientos y criterios de rigor y validez que operan de forma creíble en prácticas sociales pronunciadas inexistentes a través de la razón metonímica. Como el autor subraya, a cada paso de la ecología de los saberes, es fundamental preguntarse si lo que se está aprendiendo es válido, y si lo que ya se sabe debe ser cuestionado e incluso olvidado y por qué. En la

ecología de saberes, la obtención de credibilidad para los conocimientos no científicos no implica desacreditar al conocimiento científico. Implica, en su lugar, utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos. En este sentido, tal uso del conocimiento científico es contrahegemónico. El objetivo de la ecología de saberes es, por un lado, explorar concepciones alternativas internas al conocimiento científico, situación que se ha hecho visible a través de epistemologías pluralistas en varias prácticas científicas (en particular, a través de las epistemologías feministas) y, por otro, proseguir con la interdependencia entre los conocimientos científicos producidos por la modernidad eurocéntrica y otros conocimientos no científicos.

La traducción intercultural es la alternativa de Boaventura al universalismo abstracto en que se asientan las teorías generales eurocéntricas y la idea de inconmensurabilidad entre culturas. Como el autor elabora, la traducción intercultural consiste en buscar preocupaciones y suposiciones isomórficas subyacentes a distintas culturas. Este proceso de traducción incluye la identificación de diferencias y similitudes, y el desarrollo, cuando sea apropiado, de nuevas formas híbridas de comprensión e intercomunicación cultural. Estas nuevas formas

híbridas son importantes, como subraya, para favorecer interacciones y fortalecer alianzas entre los movimientos involucrados en luchas, en diferentes contextos culturales, contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, por la justicia social, y la dignidad.

Para Boaventura, la traducción es un proceso vivo, concretado con argumentos y con emociones derivadas de compartir y diferenciar bajo una axiología del cuidado. Por eso, el trabajo de la traducción está lejos de ser un mero ejercicio intelectual. Es un instrumento pragmático de mediación y negociación. Su objetivo es superar la fragmentación inherente a la extrema diversidad de experiencias sociales del mundo reveladas por las diferentes ecologías saberes. No es de extrañar que Boaventura dedique su tiempo, en igualdad, a la actividad de investigación y al trabajo con grupos y movimientos sociales, aplicando la traducción en la búsqueda de mayor solidaridad y apoyo entre luchas. Es así que se autoconstruye como intelectual de retaguardia, un término acuñado por él. Las traducciones interculturales deben ser convertidas en modelos de alianzas para prácticas colectivas transformadoras, como respuestas posibles y adecuadas a las experiencias de epistemicidio y pensamiento posabisal.

Pensar desde el Sur y con el Sur se asienta en una capacidad de imaginar y de indignarse con los males del mundo, condición “capaz de fundamentar una teoría nueva, inconformista, desestabilizadora y, de hecho, rebelde y práctica”. Boaventura de Sousa Santos, en un texto reciente, afirmó: “hace más de 40 años que enseño en universidades donde muchas veces pasamos mucho tiempo entrenando incompetentes conformistas. Ahora es hora de entrenar a los rebeldes competentes”.⁴

En este bosquejo de los principales rasgos de las obras de esta primera parte, no quedan dudas: las luchas a las que Boaventura nos invita, en sus distintas genealogías, prometen liberación, apuntan hacia proyectos utópicos emancipadores, desafiando el inmovilismo supuestamente esclarecido que fomenta razones indolentes. Esperamos que estos textos sirvan de inspiración, para ampliar y profundizar el conocimiento del Sur global a partir del Sur global.

4 Santos, B. de S. 2017 “The Resilience of Abyssal Exclusions in Our Societies: Toward a Post-Abyssal Law” en *Tilburg Law Review* (Países Bajos: Tilburg University) N° 22, pp. 237-258

UN DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS*

INTRODUCCIÓN

Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser. Cuando, al procurar analizar la situación presente de las ciencias en su

conjunto, miramos hacia el pasado, la primera imagen es, quizás, la de que los progresos científicos de los últimos treinta años son a tal orden dramáticos que los siglos que nos precedieron—desde el siglo XVI, donde todos nosotros, científicos modernos, nacemos, hasta el propio siglo XIX— no son más que una pre-historia antigua. Pero si cerramos los ojos y los volvemos a abrir, verificamos con sorpresa que los grandes científicos que establecieron y delimitaron

* Este texto fue inicialmente publicado como un pequeño libro en 1987 (Portugal, Afrontamento) y fue publicado, posteriormente, como artículo en 1988 *Revista do Instituto de Estudos Avançados* (Brasil: Universidad de Sao Paulo) Vol. 2, N° 2, 1988, pp. 46-71; y en 1992 *Review of the Fernand Braudel Center* (Estados Unidos) Vol. XV, N° 1, pp. 9-47. El libro conoció un éxito que me sorprendió, siendo por años una lectura continuamente recomendada en los cursos de filosofía, bien de la enseñanza secundaria, bien del nivel superior. Está hoy en circulación la 14ª edición portuguesa. Esta es la primera edición en español. Las ideas desarrolladas en este texto fueron profundizadas en libros posteriores, destacadamente en *Intro-*

dução a uma ciência pós-moderna (1989) [Aunque se dispone de una edición al castellano, está agotada hace tiempo: Santos, B. de Sousa 1996 “Introducción a una ciencia posmoderna” (Caracas: CIPOST – FACES – UCV), Colección Estudios Avanzados 3, pp. 188 pp. Nota del autor]; en 1995 *Toward a New Common Sense* (Nueva York: Routledge); en 2003 *Crítica de la Razón Indolente: contra el Desperdicio de la Experiencia* (Bilbao; Descleé de Brouwer); en 2004 *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado* (Sao Paulo: Cortez); y en 2005 *El Milenio Huérfano: ensayos para una nueva cultura política* Madrid: Trotta).

el campo teórico en que todavía hoy nos movemos vivieron o trabajaron entre el siglo XVIII y los primeros veinte años del siglo XX, de Adam Smith y Ricardo a Lavoisier y Darwin, de Marx y Durkheim a Max Weber y Pareto, de Humboldt y Planck a Poincaré y Einstein. Y, de tal modo es así que es posible decir que en términos científicos vivimos todavía en el siglo XIX y que el siglo XX todavía no comenzó, ni tal vez comience antes de terminar. Y sí, en vez de en el pasado, centramos nuestro mirar en el futuro, del mismo modo dos imágenes contradictorias nos ocurren alternadamente. Por un lado, las potencialidades de traducción tecnológica de los conocimientos acumulados nos hacen creer en el umbral de una sociedad de comunicación e interactiva liberada de las carencias e inseguridades que todavía hoy componen los días de muchos de nosotros: El siglo XXI ha iniciado antes de comenzar. Por otro lado, una reflexión cada vez más profunda sobre los límites del rigor científico combinada con los peligros cada vez más verosímiles de catástrofe ecológica o de guerra nuclear nos hacen temer que el siglo XXI termine antes de comenzar.

Recurriendo a la teoría sinérgica del físico teórico Hermann Haken, podemos decir que vivimos en un sistema visual muy inestable en el que la mínima fluctuación de nuestra

percepción visual provoca rupturas en la simetría de lo que vemos. Así, mirando la misma figura, o vemos un vaso griego blanco recortado sobre un fondo negro, o vemos dos rostros griegos de perfil, frente a frente, recortados sobre un fondo blanco. ¿Cuál de las imágenes es la verdadera? Ambas y ninguna. Es esta la ambigüedad y la complejidad de la situación del tiempo presente, un tiempo de transición, en sincronía con muchas cosas que están más allá o más acá de él, pero descompasado en relación con todo lo que lo habita.

Tal como en otros períodos de transición, difíciles de entender y de explorar, es necesario voltear a las cosas simples, a la capacidad de formular preguntas simples, preguntas que, como Einstein acostumbraba decir, solo un niño puede hacer pero que, después de hechas, son capaces de trazar una luz nueva a nuestra perplejidad. Tengo conmigo un niño que hace precisamente doscientos treinta y cinco años hizo algunas preguntas simples sobre las ciencias y los científicos. Las hizo al inicio de un ciclo de producción científica que muchos de nosotros juzgamos está ahora llegando a su fin. Ese niño fue Jean-Jacques Rousseau. En su célebre *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) Rousseau formuló varias cuestiones al tiempo que responde a

la también razonablemente infantil, pregunta que le fuera propuesta por la Academia de Dijon (Rousseau, 1971: 52). Esta última versaba así: ¿El progreso de las ciencias y de las artes contribuirá a purificar o a corromper nuestras costumbres? Se trata de una pregunta elemental, al mismo tiempo que profunda y fácil de entender. Para darle respuesta —de tal modo elocuente que le mereció el primer premio y algunas enemistades— Rousseau hizo las siguientes preguntas no menos elementales. ¿Hay alguna relación entre la ciencia y la virtud? ¿Hay alguna razón de peso para que sustituyamos el conocimiento vulgar que tenemos de la naturaleza y de la vida y que compartimos con los hombres y las mujeres de nuestra sociedad por el conocimiento científico producido por pocos e inaccesible a la mayoría? ¿Contribuirá la ciencia a disminuir el foso creciente en nuestra sociedad entre lo que se es y lo que se aparenta ser, el saber decir y el saber hacer, entre la teoría y la práctica? Preguntas simples a las que Rousseau responde, de modo igualmente simple, con un rotundo no.

Estábamos, entonces, a mediados del siglo XVIII, a unas alturas en que la ciencia moderna, surgida de la revolución científica del siglo XVI de la mano de Copérnico, Galileo y Newton, comenzaba a dejar los cálculos esotéricos de sus

precursores para convertirse en el fermento de una transformación técnica y social sin precedentes en la historia de la humanidad. Una fase de transición, pues, que dejaba perplejos a los espíritus más atentos y los hacía reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad en que vivían y sobre el impacto de las vibraciones a las que estarían sujetos por vía del orden científico emergente. Hoy, doscientos años transcurridos, somos todos protagonistas y productos de ese nuevo orden, testimonios vivos de las transformaciones que produjo. Con todo, no lo somos, en 1985, del mismo modo en que lo éramos hace quince o veinte años. Por razones que apunto más adelante, estamos de nuevo perplejos, perdimos la confianza epistemológica, se instaló en nosotros una sensación de pérdida irreparable tanto más extraña cuanto no sabemos con certeza que es lo que estamos en vías de perder; admitimos también, en otros momentos, que esa sensación de pérdida sea quizás la cortina de humo atrás de la cual se esconden las nuevas riquezas de nuestra vida individual y colectiva. Pero nuevamente vuelve ahí la perplejidad de no saber lo que abundará en nuestra nueva opulencia.

De ahí la ambigüedad y complejidad del tiempo científico actual al que comencé por aludir. De ahí también la idea, hoy compartida

por muchos, de que estamos en una fase de transición. De ahí, finalmente, la urgencia de dar respuesta a preguntas simples, elementales, inteligibles. Una pregunta elemental es una pregunta que llega al magma más profundo de nuestra perplejidad individual y colectiva con la limpieza técnica de un arpón. Fueron así las preguntas de Rousseau, tendrán que ser así las nuestras. Más que eso, doscientos y tantos años después, nuestras preguntas continúan siendo las de Rousseau. Estamos de nuevo colocados en la necesidad de preguntar por las relaciones entre la ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, sujetos individuales o colectivos, creamos y usamos para dar sentido a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y tenemos, finalmente, que preguntar por el papel de todo el conocimiento científico acumulado en el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia a nuestra felicidad. Nuestra diferencia existencial en relación a Rousseau es que, si nuestras preguntas son simples, las respuestas lo son mucho menos. Estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de un cierto orden científico. Las condiciones epistémicas de nuestras preguntas

están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuesta. Es necesario un esfuerzo de des-encubrimiento conducido sobre el filo de una navaja entre la lucidez y la ininteligibilidad de la respuesta. Son igualmente diferentes y mucho más complejas las condiciones sociológicas y psicológicas de nuestro cuestionar. Es muy diferente preguntar por la utilidad o la felicidad que el automóvil me puede proporcionar si la pregunta es hecha cuando nadie de mis alrededores tiene automóvil, cuando toda la gente tiene excepto yo o cuando yo mismo tengo carro desde hace más de veinte años.

Tenemos forzosamente que ser más rousseaunianos en el preguntar que en el responder. Comenzaré por caracterizar sucintamente el orden científico hegemónico. Analizaré después las señales de crisis de esa hegemonía, distinguiendo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de la crisis. Finalmente especularé sobre el perfil del nuevo orden científico emergente distinguiendo de nuevo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de tal emergencia. Este decurso analítico estará delimitado por las siguientes hipótesis de trabajo: primero, comienza a dejar de tener sentido la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales;

segundo, la síntesis que habrá de operar entre ellas tiene como polo catalizador a las ciencias sociales; tercero, para eso, las ciencias sociales tendrán que rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico o de mecanicismo materialista o idealista con la consecuente revalorización de lo que se convino en llamar humanidades o estudios humanísticos; cuarto, esta síntesis no se propone una ciencia unificada, ni siquiera una teoría general, sino tan solo un conjunto de pasajes temáticos donde convergen caudales de agua que hasta ahora concebimos como objetos teóricos estancados; quinto, a medida que se diera esta síntesis, la distinción jerárquica entre conocimiento científico y conocimiento vulgar tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica.

EL PARADIGMA DOMINANTE

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque con algunos presagios en el siglo XVIII, es solo en el siglo XIX que este modelo de racionalidad se extiende a las emergentes ciencias sociales. A partir de entonces puede hablarse

de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos).

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es esta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden. Está identificada, con creciente definición, en la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, en las leyes de Kepler sobre las órbitas de los planetas, en las leyes de Galileo sobre la caída de los cuerpos, en la gran síntesis del orden cósmico de Newton y finalmente en la conciencia filosófica que le confieren Bacon y, sobre todo, Descartes. Esta preocupación en testimoniar una ruptura fundacional que posibilita una y

solo una forma de conocimiento verdadero esta bien patente en la actitud mental de sus protagonistas, en su asombro ante sus propios descubrimientos y la extrema y al mismo tiempo serena arrogancia con que se miden con sus contemporáneos. Para citar solo dos ejemplos, Kepler escribe en su libro, publicado en 1619, *Armonía del mundo*, a propósito de las armonías naturales que descubrirá en los movimientos celestiales: “Perdóname, pero estoy feliz; si os incomoda yo perseveraré; [...] Mi libro puede esperar muchos siglos por su lector. Pero Dios mismo tuvo que esperar seis mil años por aquellos que pudiesen contemplar su trabajo”.¹

Por otro lado, Descartes, en esa maravillosa autobiografía espiritual que es el *Discurso del método* y a la que volveré más adelante, dice, refiriéndose al método por él descubierto:

Porque yo recogí de él tales frutos que aunque en el juicio que hago de mí mismo, procuro siempre inclinarme más para el lado de la desconfianza que para el de la presunción, y aunque, mirando con la mirada del filósofo las diversas acciones y emprendimientos de todos los hombres, no haya casi ninguna que no me parezca vana e inútil, no

dejo de percibir una extrema satisfacción con el progreso que juzgo haber hecho en busca de la verdad y de concebir tales esperanzas para el futuro que, si entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, alguna hay que sea sólidamente buena e importante, oso creer que es aquella que escogí (Descartes, 1984: 6).

Para comprender esta confianza epistemológica es necesario describir, aunque fuera sucintamente, los principales trazos del nuevo paradigma científico. Conscientes de que lo que los separa del saber aristotélico y medieval aún dominante no es solo una mejor observación de los hechos sino sobre todo una nueva visión del mundo y de la vida, los protagonistas del nuevo paradigma conducen una lucha apasionada contra todas las formas de dogmatismo y de autoridad. El caso de Galileo es particularmente ejemplar, y es nuevamente Descartes el que afirma: “yo no podía escoger a ninguno cuyas opiniones me pareciesen deber ser preferidas a las de otros, y me encontraba como que obligado a procurar conducirme por mí mismo” (1984: 16).

Esta nueva visión del mundo y de la vida reconduce a dos distinciones fundamentales, por un lado, entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común y, por el

1 Consultada la edición alemana (Introducción y traducción de Max Caspar), Johannes Kepler (1939: 280).

otro, entre naturaleza y persona humana. Al contrario de la ciencia aristotélica, la ciencia moderna desconfía sistemáticamente de las evidencias de nuestra experiencia inmediata. Tales evidencias, que están en la base del conocimiento vulgar, son ilusorias. Como bien lo resalta Einstein en el prefacio al *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo*, Galileo se esfuerza denodadamente por demostrar que la hipótesis de los movimientos de rotación y de traslación de la tierra no están refutados por el hecho de que no observemos cualesquier efecto mecánico de esos movimientos, o sea, por el hecho que la tierra nos parece detenida y quieta (Einstein, 1970: 17). Por otro lado, es total la separación entre la naturaleza y el ser humano. La naturaleza es tan solo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, develamiento que no es contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla. Como dice Bacon, la ciencia hará de la persona humana “el señor y el poseedor de la naturaleza”.²

2 Consultada la edición española (preparada y traducida por Gallach Palés). Para Francis Bacon “la sen-

Con base en estos supuestos el conocimiento científico avanza por la observación no comprometida y libre, sistemática y hasta donde sea posible rigurosa de los fenómenos naturales. El *Novum Organum* opone a la incertidumbre de la razón entregada a sí misma la certeza de la experiencia ordenada (Koyré, 1981: 30). Al contrario de lo que piensa Bacon, la experiencia no dispensa a la teoría previa, el pensamiento deductivo o incluso a la especulación, pero fuerza a cualquiera de ellos a no dispensar, en tanto instancia de confirmación última, a la observación de los hechos. Galileo solo refuta las deducciones de Aristóteles en la medida en que las encuentra insostenibles y es Einstein, también, quien nos llama la atención sobre el hecho de que los métodos experimentales de Galileo serán tan imperfectos que solo por vía de especulaciones osadas podrá llenar las lagunas entre los datos empíricos (basta recordar que no había mediciones de tiempo inferiores

da que conduce al hombre al poder y la que conduce a la ciencia están muy próximas, siendo casi la misma” (1933: 110). Si el objetivo de la ciencia es dominar la naturaleza no es menos verdad que “solo podemos vencer a la naturaleza obedeciéndole” (1933: 6), lo que no siempre ha sido debidamente resaltado en las interpretaciones de la teoría de Bacon sobre la ciencia.

al segundo) (Einstein, 1970: 19). Descartes, a su vez, va inequívocamente de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas y establece la prioridad de la metafísica en tanto fundamento último de la ciencia.

Las ideas que presiden la observación y la experimentación son las ideas claras y simples a partir de las cuales se puede ascender a un conocimiento más profundo y riguroso de la naturaleza. Esas ideas son las ideas matemáticas. La matemática proporciona a la ciencia moderna, no solo el instrumento privilegiado del análisis, sino también la lógica de la investigación, e incluso el modelo de representación de la propia estructura de la materia. Para Galileo, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos³ y Einstein no piensa

de modo diferente.⁴ De este lugar central de la matemática en la ciencia moderna derivan dos consecuencias principales. En primer lugar, conocer significa cuantificar. El rigor científico se calibra por el rigor de las mediciones. Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir, descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente se pueden traducir. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante. En segundo lugar, el método científico se basa en la reducción de la complejidad. Conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó. Ya en Descartes una de las reglas del *Método* consiste precisamente en “dividir cada una de las dificultades [...] en tantas parcelas como

3 Entre muchos otros pasajes del *Diálogo sobre los Grandes Sistemas*, confrontar el siguiente párrafo de Salviati: “En lo que respecta a la comprensión intensiva y en la medida en que este término denota la comprensión perfecta de alguna proposición, digo que la inteligencia humana comprende algunas de ellas perfectamente, y que, por lo tanto, al respecto de ellas tiene una certeza tan absoluta como la propia naturaleza. Tan solo las proposiciones de las ciencias matemáticas, esto es, de la geometría y de la aritmética en las cuales la inteligencia divina conoce infinitamente más proposiciones porque las conoce todas. Pero en lo que res-

pecta a aquellas pocas que la inteligencia humana comprende, pienso que su conocimiento es igual, en certeza objetiva, al conocimiento Divino porque, en esos casos, consigue comprender la necesidad más allá de la cual no hay mayor certeza” (Galileo, 1970: 103).

4 La admiración de Einstein por Galileo está bien expresada en el prefacio referido en la nota 6. El modo radical (e instintivo) como Einstein “ve” la naturaleza matemática de la estructura de la materia explica en parte su larga batalla sobre la interpretación de la mecánica cuántica (especialmente contra la interpretación de Copenhague). Véase B. Hoffmann (1973: 173).

sea posible y requerido para resolverlas mejor” (1984: 17). La división primordial es la que distingue entre “condiciones iniciales” y “leyes de la naturaleza”. Las condiciones iniciales son el reino de la complicación, del accidente y donde es necesario seleccionar las que establecen las condiciones relevantes de los hechos a observar; las leyes de la naturaleza son el reino de la simplicidad y de la regularidad donde es posible observar y medir con rigor. Esta distinción entre condiciones iniciales y leyes de la naturaleza nada tiene de “natural”. Como bien observa Eugene Wigner, la misma es completamente arbitraria (1970: 3). Sin embargo, es en ella en que se asienta toda la ciencia moderna.

La naturaleza teórica del conocimiento científico parte de los presupuestos epistemológicos y de las reglas metodológicas ya referidas. Es un conocimiento causal que aspira a la formulación de leyes, a la luz de regularidades observadas, con vista a prever el comportamiento futuro de los fenómenos. El descubrimiento de leyes de la naturaleza descansa, por un lado, y como ya fue referido, en el aislamiento de las condiciones iniciales relevantes (por ejemplo, en el caso de la caída de los cuerpos, la posición inicial y la velocidad del cuerpo en caída) y, por otro lado, en el supuesto de que el resultado se producirá independientemente

del lugar y del tiempo en que se realizaran las condiciones iniciales. En otras palabras, el descubrimiento de leyes de la naturaleza se basa en el principio de que la posición absoluta y el tiempo absoluto nunca son condiciones iniciales relevantes. Este principio es, según Wigner, el más importante teorema de la invarianza en la física clásica (1970: 226).

Las leyes, en cuanto categorías de inteligibilidad, reposan en un concepto de causalidad escogido, no arbitrariamente, entre los ofrecidos por la física aristotélica. Aristóteles distingue cuatro tipos de causa: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál es el agente* o *cuál es el fin* de las cosas. Es por esta vía que el conocimiento científico rompe con el conocimiento de sentido común. Es que, mientras en el sentido común, y por lo tanto en el conocimiento práctico en que él se traduce, la causa y la intención conviven sin problemas, en la ciencia la determinación de la causa formal se obtiene con la expulsión de la intención. Es este tipo de causa formal el que permite prever y, por lo tanto, intervenir en lo real y el que, en última instancia, permite a la ciencia moderna responder a la pregunta sobre los

fundamentos de su rigor y de su verdad como el conjunto de sus éxitos en la manipulación y en la transformación de lo real.

Un conocimiento basado en la formulación de leyes tiene como supuesto metateórico la idea de orden y de estabilidad del mundo, la idea de que el pasado se repite en el futuro. Según la mecánica newtoniana, el mundo de la materia es una máquina cuyas operaciones se pueden determinar exactamente por medio de leyes físicas y matemáticas, un mundo estático y eterno que fluctúa en un espacio vacío, un mundo que el racionalismo cartesiano torna cognoscible por la vía de su descomposición en los elementos que lo constituyen. Esta idea del mundo-máquina es de tal modo poderosa que se va a transformar en la gran hipótesis universal de la época moderna, el mecanicismo. Puede parecer sorprendente y hasta paradójico que una forma de conocimiento, basada en tal visión del mundo, haya venido a constituir uno de los pilares de la idea de progreso que cobra cuerpo en el pensamiento europeo a partir del siglo XVIII y que es la gran señal intelectual de la ascensión de la burguesía.⁵ Pero la verdad es que el orden y la estabilidad del mundo son la

pre-condición de la transformación tecnológica de lo real.

El determinismo mecanicista es el horizonte preciso de una forma de conocimiento que se pretende utilitaria y funcional, reconocido menos por la capacidad de comprender profundamente lo real que por la capacidad de dominarlo y transformarlo. En el plano social, es ese también el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente que se sitúa en una sociedad en que comenzaba a dominar el estadio final de la evolución de la humanidad (el estado positivo de Comte, la sociedad industrial de Spencer, la solidaridad orgánica de Durkheim). De ahí que el prestigio de Newton y de las leyes simples a que reducía toda la complejidad del orden cósmico hayan convertido a la ciencia moderna en el modelo de racionalidad hegemónica que poco a poco se trasladó del estudio de la naturaleza hacia el estudio de la sociedad. Tal como fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad. Bacon, Vico y Montesquieu son los grandes precursores. Bacon afirma la plasticidad de la naturaleza humana y, por lo tanto, su perfectibilidad, dadas las condiciones sociales, jurídicas y políticas adecuadas, condiciones que es posible determinar con rigor (1933).

5 Véase, entre muchos, S. Pollard (1971: 39).

Vico sugiere la existencia de leyes que gobiernan deterministamente la evolución de las sociedades y tornan posible prever los resultados de las acciones colectivas. Con extraordinaria premonición Vico identifica y resuelve la contradicción entre la libertad y la imprevisibilidad de la acción humana individual y la determinación y previsibilidad de la acción colectiva (1953). Montesquieu puede ser considerado un precursor de la sociología del derecho al establecer la relación entre las leyes del sistema jurídico, hechas por el hombre, y las leyes inescapables de la naturaleza (1950).

En el siglo XVIII este espíritu precursor es ampliado y profundizado y el fermento intelectual que de ahí resulta, las luces, creará las condiciones para la emergencia de las ciencias sociales en el siglo XIX. La conciencia filosófica de la ciencia moderna, que tuviera en el racionalismo cartesiano y en el empirismo baconiano sus primeras formulaciones, vino a condensarse en el positivismo ochocentista. Dado que, según este, solo hay dos formas de conocimiento científico —las disciplinas formales de la lógica y de la matemática y las ciencias empíricas según el modelo mecanicista de las ciencias naturales— las ciencias sociales nacerán para ser empíricas. El modo como se asumió el modelo mecanicista fue, sin embargo, diverso. Distingo

dos vertientes principales: la primera, sin duda dominante, consistió en aplicar, en la medida de lo posible, al estudio de la sociedad todos los principios epistemológicos y metodológicos que presidían al estudio de la naturaleza desde el siglo XVI; la segunda, durante mucho tiempo marginal pero hoy cada vez más practicada, consistió en reivindicar para las ciencias sociales un estatuto epistemológico y metodológico propio, con base en la especificidad del ser humano y su distinción polar en relación con la naturaleza. Estas dos concepciones han sido consideradas antagónicas, la primera sujeta al yugo positivista, la segunda librada de él, y cualquiera de ellas reivindicando el monopolio del conocimiento científico social. Presentaré más adelante una interpretación diferente, pero ahora caracterizaré sucintamente cada una de estas variantes.

La primera variante —cuyo compromiso epistemológico está bien simbolizado en el nombre de “física social” con que inicialmente se designara a los estudios científicos de la sociedad— parte del supuesto de que las ciencias naturales son una aplicación o concretización de un modelo de conocimiento universalmente válido y, de sobra, el único válido. Por lo tanto, por mayores que sean las diferencias entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales

es siempre posible estudiar estos últimos como si se tratase de los primeros. Se reconoce que esas diferencias actúan contra los fenómenos sociales, o sea, tornan más difícil el cumplimiento del canon metodológico y menos riguroso el conocimiento a que se llega, pero no hay diferencias cualitativas entre el proceso científico en este dominio y el que preside el estudio de los fenómenos naturales. Para estudiar los fenómenos sociales como si fuesen fenómenos naturales, o sea, para concebir los hechos sociales como cosas, tal como pretendía Durkheim (1980), el fundador de la sociología académica, es necesario reducir los hechos sociales a sus dimensiones externas, observables y mensurables. Las causas del aumento de la tasa de suicidio en la Europa del cambio de siglo no son buscadas en los motivos invocados por los suicidas y dejados en cartas, como era costumbre, sino a través de la verificación de regularidades en función de condiciones tales como el sexo, el estado civil, la existencia o no de hijos, la religión de los suicidas (Durkheim, 1973).

Porque esa reducción no siempre es fácil y no siempre se consigue sin distorsionar groseramente los hechos o sin reducirlos a la casi irrelevancia, las ciencias sociales tienen un largo camino por recorrer en el sentido de compatibilizarse con los criterios de científicidad

de las ciencias naturales. Los obstáculos son enormes, pero no son insuperables. Ernest Nagel, en *The Structure of Science*, simboliza bien el esfuerzo desarrollado en esta variante para identificar los obstáculos y apuntar las vías para superarlos. Estos son algunos de los principales obstáculos: Las ciencias sociales no disponen de teorías explicativas que les permitan abstraerse de lo real para después buscar en él, de modo metodológicamente controlado, la prueba adecuada; las ciencias sociales no pueden establecer leyes universales porque los fenómenos sociales son históricamente condicionados y culturalmente determinados; las ciencias sociales no pueden producir previsiones fiables porque los seres humanos modifican su comportamiento en función del conocimiento que sobre él se adquiere; los fenómenos sociales son de naturaleza subjetiva y como tal no se dejan captar por la objetividad del comportamiento; las ciencias sociales no son objetivas porque el científico social no puede liberarse, en el acto de la observación, de los valores que forman su práctica en general y, por lo tanto, también su práctica como científico (Nagel, 1961: 447).

En relación con cada uno de estos obstáculos, Nagel intenta demostrar que la oposición entre las ciencias sociales y las ciencias naturales no

es tan lineal como se juzga y que, en la medida en que hay diferencias, ellas son superables o desdeñables. Reconoce, no obstante, que la superación de los obstáculos no siempre es fácil y que ésa es la razón principal del atraso de las ciencias sociales en relación a las ciencias naturales. La idea del atraso de las ciencias sociales es la idea central de la argumentación metodológica en esta variante y, como ella, la idea de que ese atraso, con tiempo y dinero, podrá ir siendo reducido o hasta eliminado.

En la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn el atraso de las ciencias sociales está dado por el carácter pre-paradigmático de estas ciencias, al contrario de las ciencias naturales, ellas sí, paradigmáticas. Mientras, en las ciencias naturales, el desarrollo del conocimiento tornó posible la formulación de un conjunto de principios y de teorías sobre la estructura de la materia que son aceptadas sin discusión por toda la comunidad científica, conjunto ese que designa como paradigmático, por lo que el debate tiende a atravesar verticalmente toda la espesura del conocimiento adquirido. El esfuerzo y el desperdicio que eso acarrea es simultáneamente causa y efecto del atraso de las ciencias sociales.

La segunda vertiente reivindica para las ciencias sociales un estatuto metodológico

propio. Los obstáculos que hace poco enuncié son, según esta vertiente, infranqueables. Para algunos, es la propia idea de ciencia de la sociedad la que está en entredicho, para otros se trata tan solo de emprender una ciencia diferente. El argumento fundamental es que la acción humana es radicalmente subjetiva. El comportamiento humano, al contrario de los fenómenos naturales, no puede ser descrito y mucho menos explicado con base en sus características exteriores y objetivables, toda vez que el mismo acto externo puede corresponder a sentidos de acción muy diferentes. La ciencia social será siempre una ciencia subjetiva y no objetiva como las ciencias naturales; tiene que comprender los fenómenos sociales a partir de las actitudes mentales y del sentido que los agentes les confieren a sus acciones, para lo que es necesario utilizar métodos de investigación y hasta criterios epistemológicos diferentes de los existentes en las ciencias naturales, métodos cualitativos en vez de cuantitativos, con vista a la obtención de un conocimiento intersubjetivo, descriptivo y comprensivo, en vez de un conocimiento objetivo, explicativo y nomotético.

Esta concepción de ciencia social se reconoce en una postura anti-positivista y se sustenta en la tradición filosófica de la

fenomenología y en ella convergen diferentes variantes, desde las más moderadas (Weber, 1968) hasta las más extremistas (Winch, 1970). Con todo, en una reflexión más profunda, esta concepción, tal como ha venido a ser elaborada, se revela más subsidiaria del modelo de racionalidad de las ciencias naturales de lo que parece. Comparte con este modelo la distinción naturaleza/ser humano y tal como él tiene una visión mecanicista de la naturaleza, a la cual contrapone, con evidencia esperada, la especificidad del ser humano. A esta distinción, primordial en la revolución científica del siglo XVI, van a superponerse otras en los siglos siguientes, tal como la distinción naturaleza/cultura y la distinción ser humano/animal, para en el siglo XVIII poderse celebrar el carácter único del ser humano. La frontera que entonces se establece entre el estudio del ser humano y el estudio de la naturaleza no deja de ser prisionera del reconocimiento de la prioridad cognitiva de las ciencias naturales, pues, sí, por un lado, se rechazan los condicionamientos biológicos del comportamiento humano, por el otro, se usan argumentos biológicos para delimitar la especificidad del ser humano. Puede, pues, concluirse que ambas concepciones de la ciencia social a las que aludí pertenecen al paradigma

de la ciencia moderna, aun cuando la concepción mencionada en segundo lugar represente, dentro de este paradigma, una señal de crisis y contenga algunos de los componentes de la transición hacia otro paradigma científico.

LA CRISIS DEL PARADIGMA DOMINANTE

Son hoy muchos y fuertes los signos de que el modelo de racionalidad científica que acabo de describir, en algunos de sus trazos principales, atraviesa una profunda crisis. Defenderé en esta sección; primero, que esta crisis es no solo profunda sino irreversible; segundo, que estamos viviendo un período de revolución científica que se inició con Einstein y la mecánica cuántica y no se sabe aun cuando acabará; tercero, que las señales tan solo nos permiten especular acerca del paradigma que emergerá de este período revolucionario pero que, desde ya, se puede afirmar con seguridad que se colapsarán las distinciones básicas, a que aludí en la sección precedente, en que se basa el paradigma dominante.

La crisis del paradigma dominante es el resultado combinado de una pluralidad de condiciones. Distingo entre las condiciones sociales y las condiciones teóricas. Daré más atención a las condiciones teóricas y es por las que comienzo. La primera observación, que no es tan

trivial como parece, es que la identificación de los límites, de las insuficiencias estructurales del paradigma científico moderno es el resultado del gran avance en el conocimiento que él propició. La profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en que se sostenía.

Einstein constituye la primera ruptura en el paradigma de la ciencia moderna, un quiebre, de otro modo, más importante de lo que el propio Einstein fue capaz de admitir. Uno de los pensamientos más profundos de Einstein es el de la relatividad de la simultaneidad. Einstein distingue entre la simultaneidad de acontecimientos presentes en el mismo lugar y la simultaneidad de acontecimientos distantes, en particular de acontecimientos separados por distancias astronómicas. En relación a estos últimos, el problema lógico a resolver es el siguiente: ¿Cómo es que el observador establece el orden temporal de acontecimientos en el espacio? Ciertamente por mediciones de la velocidad de la luz, partiendo del presupuesto, que es fundamental en la teoría de Einstein, de que no hay en la naturaleza velocidad superior a la de la luz. No obstante, al medir la velocidad en una dirección única (de A hacia B), Einstein se topa de frente con un círculo vicioso: a fin de determinar la simultaneidad de los acontecimientos

distantes es necesario conocer la velocidad, pero para medir la velocidad es necesario conocer la simultaneidad de los acontecimientos. Con un golpe de genio, Einstein rompe este círculo, demostrando que la simultaneidad de acontecimientos distantes no puede ser verificada, puede ser tan solo definida. Es, por lo tanto, arbitraria y de ahí que, como destaca Reichenbach, cuando hacemos mediciones no puede haber contradicciones en los resultados una vez que estos nos devolverán a la simultaneidad que nosotros introducimos por definición en el sistema de medición (1970: 60). Esta teoría vino a revolucionar nuestras concepciones de espacio y de tiempo. No habiendo simultaneidad universal, el tiempo y el espacio absolutos de Newton dejan de existir. Dos acontecimientos simultáneos en un sistema de referencia no son simultáneos en otro sistema de referencia. Las leyes de la física y de la geometría se basan en mediciones locales: “los instrumentos de medida, sean relojes o metros, no tienen magnitudes independientes, se ajustan al campo métrico del espacio, la estructura del cual se manifiesta más claramente en los rayos de luz” (1970: 68).

El carácter local de las mediciones y, por lo tanto, del rigor del conocimiento que con base en ellas se obtiene va a inspirar el surgimiento

de la segunda condición teórica de la crisis del paradigma dominante, la mecánica cuántica. Si Einstein relativizó el rigor de las leyes de Newton en el dominio de la astrofísica, la mecánica cuántica lo hace en el dominio de la microfísica. Heisenberg y Bohr demuestran que no es posible observar o medir un objeto sin interferir en él, sin alterarlo, y a tal punto que el objeto que sale de un proceso de medición no es el mismo que entró en ella. Como ilustra Wigner, “la medición de la curvatura del espacio causada por una partícula no puede ser llevada a cabo sin crear nuevos campos que son billones de veces mayores que el campo sobre el que se investiga” (1970: 7).

La idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, o sea, que no conocemos de lo real sino nuestra intervención en él, está bien expresada en el principio de incertidumbre de Heisenberg: no se pueden deducir simultáneamente los errores de la medición de la velocidad y de la posición de las partículas; lo que fuera hecho para reducir el error de una de las mediciones aumenta el error de la otra (1971). Este principio es, por lo tanto, la demostración de la interferencia estructural del sujeto en el objeto observado, y tiene implicaciones importantes. Por un lado, siendo estructuralmente limitado el rigor de nuestro

conocimiento, solo podemos aspirar a resultados aproximados y por eso las leyes de la física son tan solo probabilísticas. Por otro lado, la hipótesis del determinismo mecanicista se torna inviable una vez que la totalidad de lo real no se reduce a la suma de las partes en que la dividimos para observar y medir. Por último, la distinción sujeto/objeto es mucho más compleja de lo que a primera vista puede parecer. La distinción pierde sus contornos dicotómicos y asume la forma de un *continuum*.

El rigor de la medición puesto en duda por la mecánica cuántica sería aún más profundamente sacudido si se cuestionara el rigor del vehículo formal en que la medición se expresa, o sea, el rigor de la matemática. Es eso lo que sucede con las investigaciones de Gödel y que por esa razón considero serán la tercera condición de crisis del paradigma. El teorema de la incompletitud (o de la no realización) y los teoremas sobre la imposibilidad en ciertas circunstancias, de encontrar, dentro de un sistema formal la prueba de su consistencia vinieron a mostrar que, incluso siguiendo de cerca las reglas de la lógica matemática, es posible formular proposiciones indecidibles, proposiciones que no se pueden demostrar ni refutar, siendo que una de esas proposiciones es precisamente la que postula el carácter no-contradictorio del

sistema.⁶ Si las leyes de la naturaleza fundamentan su rigor en el rigor de las formulaciones matemáticas en que se expresan, las investigaciones de Gödel vienen a demostrar que el rigor de la matemática carece él mismo de fundamento. A partir de aquí es no solo posible cuestionar el rigor de la matemática como también redefinirlo en cuanto forma de rigor que se opone a otras formas de rigor alternativo, una forma de rigor cuyas condiciones de éxito en la ciencia moderna no pueden continuar siendo concebidas como naturales y obvias. La propia filosofía de la matemática, sobre todo la que incide sobre la experiencia matemática, ha venido a problematizar creativamente estos temas y reconoce hoy que el rigor matemático, como cualquier otra forma de rigor, se basa en un criterio de selectividad y que, como tal, tiene un lado constructivo y un lado destructivo.

La cuarta condición teórica de la crisis del paradigma newtoniano está constituida por los avances del conocimiento en los dominios de

la microfísica, de la química y de la biología en los últimos veinte años. A título de ejemplo, menciono las investigaciones del físico-químico Ilya Prigogine. La teoría de las estructuras disipativas y el principio del “orden a través de las fluctuaciones” establecen que en sistemas abiertos, o sea, en sistemas que funcionan en los márgenes de la estabilidad, la evolución se explica por fluctuaciones de energía que en determinados momentos, nunca enteramente previsibles, desencadenan espontáneamente reacciones que, por vía de mecanismos no lineales, presionan el sistema más allá de un límite máximo de inestabilidad y lo conducen a un nuevo estado macroscópico. Esta transformación irreversible y termodinámica es el resultado de la interacción de procesos microscópicos siguiendo una lógica de autoorganización en una situación de no-equilibrio. La situación de bifurcación, o sea, el punto crítico en que la mínima fluctuación de energía puede conducir a un nuevo estado, representa la potencialidad del sistema para ser atraído a un nuevo estado de menor entropía. De este modo la irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que estos son producto de su historia.⁷

6 El impacto de los teoremas de Gödel en la filosofía de la ciencia ha sido diversamente validado. Véase, por ejemplo, Ladrière, J. 1967 “Les limites de la formalization” en Piaget, J. (org.) 1967, pp. 312; R. Jones (1982: 158); J. Parain-Vial (1983: 52); R. Thom (1985: 36); J. Briggs y F. D. Peat (1985: 22).

7 Ver Ilya Prigogine e Isabel Stengers (1979); Ilya Prigogine (1980); Ilya (1981).

La importancia de esta teoría está en la nueva concepción de la materia y de la naturaleza que propone, una concepción difícilmente compatible con la que heredamos de la física clásica. En vez de la eternidad, la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la auto-organización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente. La teoría de Prigogine recupera, inclusive, conceptos aristotélicos, tales como los de potencialidad y virtualidad que la revolución científica del siglo XVI parecía haber tirado al basurero de la historia.

Pero la importancia mayor de esta teoría está en que ella no es un fenómeno aislado. Forma parte de un movimiento convergente, pujante sobre todo a partir de la última década, que atraviesa varias ciencias de la naturaleza y también las ciencias sociales, un movimiento de vocación transdisciplinar que Jantsch designa como paradigma de la auto-organización y que aflora, entre otras, en la teoría de Prigogine, en la sinérgica de Haken (1977; 1985: 205), en el concepto de hiperciclo y en la teoría del origen de la vida de Eigen (Eigen & Schuster, 1979), en el concepto de autopoiesis de

Maturana y Varela,⁸ en la teoría de las catástrofes de Thom (1985: 85), en la teoría de la evolución de Jantsch (1980; 1981: 83), en la teoría del “orden implicado” de David Bohm (1988) o en la teoría de la matriz-S de Geoffrey Chew y en la filosofía del “*bootstrap*” que le subyace (1968: 762; 1970; 1979: 11). Este movimiento científico y las demás innovaciones teóricas que definí antes como otras tantas condiciones teóricas de la crisis del paradigma dominante han venido a propiciar una profunda reflexión epistemológica sobre el conocimiento científico, una reflexión de tal modo rica y diversificada que, mejor que cualquier otra circunstancia, caracteriza ejemplarmente la situación intelectual del tiempo presente. Esta reflexión presenta dos facetas sociológicas importantes. En primer lugar, la reflexión es llevada a cabo predominantemente por los propios científicos, por científicos que adquirieron una competencia y un interés filosóficos para problematizar su práctica científica. No es arriesgado decir que nunca hubo tantos científicos-filósofos como actualmente, y eso no se debe a una evolución arbitraria del interés intelectual.

8 Ver Humberto R. Maturana y F. Varela (1973); H. R. Maturana y F. Varela (1975); F. Benseleer, P. Hejl y W. (1980).

Después de la euforia científica del siglo XIX y de la consecuente aversión a la reflexión filosófica, bien simbolizada por el positivismo, llegamos a fines del siglo XX poseídos por el deseo casi desesperado de complementar el conocimiento de las cosas con el conocimiento del conocimiento de las cosas, esto es, con el conocimiento de nosotros mismos. La segunda faceta de esta reflexión es que ella abarca cuestiones que antes eran dejadas a los sociólogos. El análisis de las condiciones sociales, de los contextos culturales, de los modelos organizacionales de la investigación científica, antes arrinconada en un campo estanco y separado de la sociología de la ciencia, pasó a ocupar un papel relevante en la reflexión epistemológica.

Del contenido de esta reflexión apuntaré, a título ilustrativo, algunos de los temas principales. En primer lugar, se cuestionan el concepto de ley y el concepto de causalidad que le está asociado. La formulación de las leyes de la naturaleza se funda en la idea de que los fenómenos observados son independientes de todo, excepto de un conjunto razonablemente pequeño de condiciones (las condiciones iniciales) cuya interferencia es observada y medida. Esta idea, hoy se reconoce, obliga a separaciones groseras que, de otro modo, son siempre provisionarias y precarias una vez que la

verificación de no interferencia de ciertos factores es siempre producto de un conocimiento imperfecto, por más perfecto que sea. Las leyes tienen así un carácter probabilístico, aproximado y provisorio, bien expresado en el principio de falseabilidad de Popper. Pero, encima de todo, la simplicidad de las leyes constituye una simplificación arbitraria de la realidad que nos confina a un horizonte mínimo más allá del cual otros conocimientos de la naturaleza, probablemente más ricos y con más interés humano, quedan por conocer. En la biología, donde las interacciones entre fenómenos y formas de auto-organización en totalidades no mecánicas son más visibles, pero también en las demás ciencias, la noción de ley ha venido a ser parcial y sucesivamente sustituida por las nociones de sistema, estructura, modelo y, por último, por la noción de proceso. El declive de la hegemonía de la legalidad es concomitante al declive de la hegemonía de la causalidad. El cuestionamiento de la causalidad en los tiempos modernos viene de lejos, por lo menos desde David Hume y del positivismo lógico. La reflexión crítica ha incidido tanto en el problema ontológico de la causalidad (¿cuáles son las características del nexo causal? ¿Ese nexo existe en realidad?) como en el problema metodológico de la causalidad (¿Cuáles

son los criterios de causalidad? ¿cómo reconocer un nexo causal o testear una hipótesis causal?). Hoy, relativizar el concepto de causa parte sobre todo del reconocimiento de que el lugar central que había ocupado en la ciencia moderna se explica menos por razones ontológicas o metodológicas que por razones pragmáticas. El concepto de causalidad se adecua bien a una ciencia que busca intervenir en lo real y que mide su éxito por el ámbito de esa intervención. Al final, causa es todo aquello sobre lo que se puede actuar. Hasta los defensores de la causalidad, como Mario Bunge, reconocen que ella es apenas una de las formas de determinismo y que por eso tiene un lugar limitado, aunque insustituible, en el conocimiento científico.⁹ La verdad es que, sobre la égida de la biología y también de la microfísica, el causalismo, en cuanto categoría de inteligibilidad de lo real, ha venido a perder terreno a favor del finalismo.

9 Ver Mario Bunge (1979: 353) [existe edición castellana: 1997 (Buenos Aires: Sudamericana) nota del autor]. “En resumen, el principio causal no es una panacea ni un mito: es una hipótesis general subsumida bajo el principio universal de la determinabilidad, y tiene una validez aproximativa en su propio dominio”. En Portugal es justo resaltar en este punto la notable obra teórica de Armando Castro (1975; 1978; 1980; 1982; 1987).

El segundo gran tema de reflexión epistemológica versa más sobre el contenido del conocimiento científico que sobre su forma. Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes sobre el mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómata, o, como dice Prigogine, en un interlocutor terriblemente estúpido (Prigogine & Stengers, 1979: 13). Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, al estar fundado en un rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, lo que hace es descualificar, se trata de un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. En estos términos, el conocimiento gana en rigor, lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta por el valor humano del afán científico así concebido. Esta pregunta

está, no obstante, inscrita en la propia relación sujeto/objeto que preside la ciencia moderna, una relación que interioriza al sujeto a costa de la exterioridad del objeto, tornándolos estancos e incommunicables.

Los límites de este tipo de conocimiento son, así, cualitativos, no son superables con mayores cantidades de investigación o mayor precisión de los instrumentos. De otro modo, la propia precisión cuantitativa del conocimiento es estructuralmente limitada. Por ejemplo, en el dominio de las teorías de la información el teorema de Brillouin demuestra que la información no es gratuita (1959).¹⁰ Cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. El rendimiento de una experiencia dada debe así ser definido por la relación entre la información obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora, según Brillouin, ese rendimiento es siempre inferior a la unidad y solo en casos raros está próximo a ella. En estos términos, la experiencia rigurosa es irrealizable puesto que exigiría un dispendio infinito de actividades humanas. Por último, la precisión es limitada porque, si es verdad que el conocimiento solo sabe avanzar

por la vía de la progresiva parcelización del objeto, bien representada en las especializaciones de la ciencia, es exactamente por esa vía que mejor se confirma la irreductibilidad de las totalidades orgánicas o inorgánicas a las partes que las constituyen y, por lo tanto, el carácter distorsionado del conocimiento centrado en la observación de estas últimas. Los hechos observados han venido a escapar al régimen de aislamiento carcelario a que la ciencia los sujeta. Los objetos tienen fronteras cada vez menos definidas; son constituidos por anillos que se entrecruzan en tramas complejas con los demás objetos restantes, a tal punto que los objetos en sí son menos reales que las relaciones entre ellos.

Fue dicho al inicio de esta parte que la crisis del paradigma de la ciencia moderna se explica por condiciones teóricas, que acabo de apuntar de manera ilustrativa, y por condiciones sociales. Estas últimas no pueden tener aquí un tratamiento detallado.¹¹ Referiré tan solo que, cualesquiera que sean los límites estructurales del rigor científico, no quedan dudas de que lo que la ciencia ganó en rigor en los últimos cuarenta o cincuenta años lo perdió en capacidad de auto-regulación. Las ideas de autonomía de

10 Véase también, Parain-Vial (1983: 122).

11 Sobre este tema, véase Santos (1978: 11).

la ciencia y del desinterés del conocimiento científico, que durante mucho tiempo constituyeran la ideología espontánea de los científicos, se colapsaron delante del fenómeno global de industrialización de la ciencia, sobre todo a partir de las décadas del treinta y cuarenta. Tanto en las sociedades capitalistas como en las sociedades socialistas de Estado, del Este europeo, la industrialización de la ciencia acarreó el compromiso de esta con los centros de poder económico, social y político, los cuales pasaron a tener un papel decisivo en la definición de las prioridades científicas.

La industrialización de la ciencia se manifestó tanto al nivel de las aplicaciones de la ciencia como al nivel de la organización de la investigación científica. En cuanto a las aplicaciones, las bombas de Hiroshima y Nagasaki fueron un signo trágico, al principio visto como accidental y fortuito, pero hoy, frente a la catástrofe ecológica y al peligro de holocausto nuclear, cada vez más aceptado como manifestación de un modo de producción de la ciencia inclinado a transformar accidentes en ocurrencias sistemáticas: “la ciencia y la tecnología han venido a revelar las dos caras de un proceso histórico en que los intereses militares y los intereses económicos van convergiendo hasta casi ser idénticos” (Santos, 1978: 26).

En el dominio de la organización del trabajo científico, la industrialización de la ciencia produjo dos efectos principales. Por un lado, la comunidad científica se estratificó, las relaciones de poder entre los científicos se tornaron más autoritarias y desiguales y la abrumadora mayoría de los científicos fue sometida a un proceso de proletarianización en el interior de los laboratorios y de los centros de investigación. Por otro lado, la investigación capital-intensiva (basada en instrumentos caros y raros) tornó imposible el libre acceso al equipamiento, lo que contribuyó a ensanchar la brecha, en términos de desarrollo científico y tecnológico, entre los países centrales y los países periféricos.

En el marco de las condiciones teóricas y sociales que acabo de referir, la crisis del paradigma de la ciencia moderna no constituye un cenizo pantano de escepticismo o de irracionalismo. Es, más bien, el retrato de una familia intelectual numerosa e inestable, pero también creativa y fascinante, en el momento de su despedida, con algún dolor, de los lugares conceptuales, teóricos y epistemológicos, ancestrales e íntimos, pero no más convincentes o seguros, una despedida, en busca de una vida mejor, hacia un camino lleno de otros parajes donde el optimismo sea más fundado y la racionalidad más plural y donde, finalmente,

el conocimiento vuelva a ser una aventura encantada. La caracterización de la crisis del paradigma dominante trae consigo el perfil del paradigma emergente. Es ese el perfil que procuraré diseñar en lo que sigue.

EL PARADIGMA EMERGENTE

La configuración del paradigma que se anuncia en el horizonte, solo se puede obtener por vía especulativa. Una especulación fundada en las señales que la crisis del paradigma actual emite, pero nunca por ellas determinada. De otro modo, como dice Rene Poirier, y antes de él dijera Hegel y Heidegger, “la coherencia global de nuestras verdades físicas y metafísicas, solo se conoce retrospectivamente”.¹² Por eso cuando hablamos de futuro, así fuera de un futuro que ya sentimos estar recorriendo, lo que de él decimos es siempre el producto de una síntesis personal embebida en la imaginación, en mi caso en la imaginación sociológica. No espanta, pues, que, aunque con algunos puntos de convergencia, sean diferentes las síntesis hasta ahora presentadas. Ilya Prigogine, por ejemplo, habla de la “nueva alianza” y de la metamorfosis de la ciencia (1979; 1980; 1981). Fritjof Capra

habla de la “nueva física” y del Taoísmo de la física (1976; 1979; 1983). Eugene Wigner, de “cambios de segundo tipo” (1970: 215). Erich Jantsch, del paradigma de la auto-organización (1980; 1981), Daniel Bell de la sociedad posindustrial (1976), Habermas de la sociedad comunicativa (1982). Yo hablaré, por ahora, del paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. Con esta designación quiero significar que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que ocurre en una sociedad, ella misma revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser solo un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino que tiene que ser también un paradigma social (el paradigma de una vida decente). Presentaré el paradigma emergente a través de un conjunto de tesis seguidas de su justificación.

TODO EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO NATURAL ES CIENTÍFICO SOCIAL

La distinción dicotómica entre ciencias naturales y ciencias sociales dejó de tener sentido y utilidad. Esta distinción descansa en una concepción de la materia y de la naturaleza, a la que contraponen con presupuesta evidencia,

12 Ver R. Poirier, prefacio a Parain-Vial (1983: 10).

los conceptos de ser humano, cultura y sociedad. Los avances recientes de la física y de la biología ponen en entredicho la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, entre seres vivos y materia inerte e incluso entre lo humano y lo no humano. Las características de la auto-organización del metabolismo y de la auto-reproducción, antes consideradas específicas de los seres vivos, son hoy atribuidas a los sistemas pre-celulares de moléculas. Y, quiérase o no, en otros lados se reconocen propiedades y comportamientos antes considerados específicos de los seres humanos y de las relaciones sociales. La teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, o la teoría sinérgica de Haken ya citadas, pero también la teoría del “orden implicado” de David Bohm, la teoría de la matriz-S de Geoffrey Chew y la filosofía del “*bootstrap*” que le subyace e incluso la teoría del encuentro de la física contemporánea y el misticismo oriental de Fritjof Capra; todas ellas de vocación holística y algunas específicamente orientadas a superar las inconsistencias entre la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad de Einstein, todas estas teorías introducen en la materia los conceptos de historicidad y de proceso, de libertad, de autodeterminación y hasta de conciencia que antes el hombre y la mujer tenían reservados para sí.

Es como si el hombre y la mujer se hubiesen lanzado en la aventura de conocer los objetos más distantes y diferentes de sí mismos para, una vez habiendo llegado ahí se descubrieran reflejados como en un espejo. Ya al comienzo de la década del sesenta y extrapolando a partir de la mecánica cuántica, Eugene Wigner consideraba que lo inanimado no era una cualidad diferente sino apenas un caso límite, que la distinción cuerpo/alma, dejaría de tener sentido y que la física y la psicología acabarían por fundirse en una única ciencia. Hoy es posible ir mucho más allá de la mecánica cuántica. En cuanto esta introdujo a la conciencia en el acto del conocimiento, nosotros tenemos hoy que introducirla en el propio objeto de conocimiento, sabiendo que, con eso, la distinción sujeto/objeto sufrirá una transformación radical. En un cierto regreso al pan-psiquismo leibniziano, empieza hoy a reconocerse una dimensión psíquica en la naturaleza, “la mente más amplia” de que habla Bateson, de la cual la mente humana es apenas una parte, una mente inmanente al sistema social global y a la ecología planetaria que algunos llaman Dios (1985). Geoffrey Chew postula la existencia de la conciencia en la naturaleza como un elemento necesario a la auto-conciencia de esta última y, si así fuera, las futuras teorías de la materia tendrían que

incluir el estudio de la conciencia humana. De manera convergente, se asiste a un renovado interés por el “inconsciente colectivo” inmanente a la humanidad como un todo, de Jung. De otro modo, Capra pretende ver las ideas de Jung —sobre todo, la idea de sincronización para explicar la relación entre la realidad exterior y la realidad interior— confirmadas por los recientes conceptos de interacciones locales y no locales en la física de las partículas.¹³ Tal como en la sincronía jungiana, las interacciones no locales son instantáneas y no pueden ser previstas en términos matemáticos precisos. No son, pues, producidas por causas locales y, cuando mucho, se las puede llamar de causalidad estadística. Capra ve en Jung una de las alternativas teóricas a las concepciones mecanicistas de Freud, y Bateson afirma que mientras Freud amplió el concepto de mente hacia dentro (permitiéndonos abarcar el subconsciente y el inconsciente) es necesario ahora ampliarlo hacia fuera (reconociendo la existencia de fenómenos mentales más allá de los individuales y humanos). De manera semejante, la teoría del “orden implicado”, que, según su autor, David Bohm, puede constituir una base común tanto

a la teoría cuántica como a la teoría de la relatividad, concibe la conciencia y la materia como interdependientes sin, no obstante, estar ligadas por nexo de causalidad. Son, más bien, dos proyecciones mutuamente envolventes, de una realidad más alta, que no es ni materia ni conciencia. El conocimiento del paradigma emergente tiende así a ser un conocimiento no dualista, un conocimiento que se funda en la superación de las distinciones tan familiares y obvias que hasta hace poco considerábamos insustituibles, tales como naturaleza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/materia, observador/observado, subjetivo/objetivo, colectivo/individual, animal/persona. Este relativo colapso de las distinciones dicotómicas repercute en las disciplinas científicas que sobre ellas se fundaron. De otro modo, siempre hubo ciencias que se reconocieron mal en estas distinciones y tanto que se tuvieron que fracturar, internamente, para adecuarse de manera mínima. Me refiero a la antropología, a la geografía y también a la psicología. Se condensaron privilegiadamente en ellas las concepciones de la separación ciencias naturales/ciencias sociales. De ahí que, en un período de transición entre paradigmas sea particularmente importante, desde el punto de vista epistemológico, observar lo que pasa en esas ciencias.

13 Véase también M. Bowen (1985: 213).

No basta, por ejemplo, con apuntar a la tendencia hacia la superación de la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, es preciso conocer el sentido y contenido de esa superación. Recurriendo de nuevo a la física, se trata de saber cuál será el “parámetro de orden”, según Haken, o el “atractor”, según Prigogine, de esa superación, si las ciencias naturales o las ciencias sociales. Precisamente porque vivimos en un estado de turbulencia, las vibraciones del nuevo paradigma repercuten desigualmente en las varias regiones del paradigma vigente y por eso las señales del futuro son ambiguas. Algunos leen en ellas la emergencia de un nuevo naturalismo, centrado en privilegiar los presupuestos biológicos del comportamiento humano. Es el caso de Konrad Lorenz o de la sociobiología. Para estos la superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales ocurre bajo la égida de las ciencias naturales. Contra esta posición puede objetarse que ella tiene del futuro la misma concepción con que las ciencias naturales auto-justificaban, en el seno del paradigma dominante, su prestigio científico, social y político y, por eso, solo ven del futuro aquello en que él respete el presente. Si, por el contrario, en una reflexión más profunda, atendemos al contenido teórico de las ciencias que más han

progresado en el conocimiento de la materia, verificamos que la emergente inteligibilidad de la naturaleza es presidida por conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales. Para no ir más lejos, tanto la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine como la teoría sinérgica de Haken explican el comportamiento de las partículas a través de conceptos como revolución social, violencia, esclavitud, dominación, democracia nuclear, todos ellos originarios de las ciencias sociales (de la sociología, de la ciencia política, de la historia, etcétera). Lo mismo sucede, aún en el campo de la física teórica, con las teorías de Capra sobre la relación entre física y psicoanálisis, los patrones de la materia y los patrones de la mente concebidos como reflejos unos de otros. A pesar de que estas teorías diluyan las fronteras entre los objetos de la física y los objetos de la biología, fue sin duda en el dominio de esta última que los modelos explicativos de las ciencias sociales más se enraizaron en las décadas recientes. Los conceptos de teleomorfismo, autopoiesis, auto-organización, potencialidad organizada, originalidad, individualidad, historicidad atribuyen a la naturaleza un comportamiento humano. Lovelock, en un libro reciente sobre las ciencias de la vida, afirma que nuestros cuerpos están constituidos por cooperativas de células (1987).

Que los modelos explicativos de las ciencias sociales han venido subyaciendo al desarrollo de las ciencias naturales en las últimas décadas se prueba, más allá de lo anterior, por la facilidad con que las teorías físico-naturales, una vez formuladas en su dominio específico se aplican o aspiran a aplicarse en el dominio social. Así, por ejemplo, Peter Allen uno de los más estrechos colaboradores de Prigogine ha venido aplicando la teoría de las estructuras disipativas a los procesos económicos y a la evolución de las ciudades y de las regiones (1981: 25). Y Haken resalta las posibilidades de la sinérgica para explicar situaciones revolucionarias en la sociedad (1985: 205). Es como si lo dicho por Durkheim se hubiese invertido y en vez de que sean los fenómenos sociales estudiados como si fuesen fenómenos naturales, son los fenómenos naturales estudiados como si fuesen fenómenos sociales.

El hecho de que la superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales ocurre bajo la égida de las ciencias sociales no es, con todo, suficiente para caracterizar el modelo de conocimiento en el paradigma emergente. Es que, como dije más atrás, las propias ciencias sociales se constituyeron en el siglo XIX siguiendo los modelos de racionalidad de las ciencias naturales clásicas y, así, la égida de

las ciencias sociales, afirmada sin más, puede revelarse ilusoria. Referí, con todo, que la constitución de las ciencias sociales tuvo lugar según dos vertientes: una más directamente vinculada a la epistemología y a la metodología positivista de las ciencias naturales, y otra, de vocación anti-positivista, amalgamada en una tradición filosófica compleja, fenomenológica, interaccionista, mitosimbólica, hermenéutica, existencialista, pragmática; reivindicando la especificidad del estudio de la sociedad pero teniendo que, para eso, presuponer una concepción mecanicista de la naturaleza. La pujanza de esta segunda vertiente en las dos últimas décadas es indicativa de ser ella el modelo de las ciencias sociales que, en una época de revolución científica carga con la marca posmoderna del paradigma emergente. Se trata, como referí también, de un modelo de transición, toda vez que define la especificidad de lo humano por contraposición a una concepción de la naturaleza que las ciencias naturales hoy consideran rebasada, pero es un modelo en que aquello que lo prende al pasado es menos fuerte que aquello que lo prende al futuro. En resumen, a medida que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, estas se aproximan a las humanidades. El sujeto, que la ciencia moderna lanzará en la diáspora del conocimiento

irracional, regresa investido de la tarea de erigir sobre sí un nuevo orden científico.

Que este es el sentido global de la revolución científica que vivimos, también lo sugiere la reconceptualización en curso de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico social. Referí más arriba algunos de los obstáculos a la cientificidad de las ciencias sociales, los cuales, según el paradigma todavía dominante, serían responsables del atraso de las ciencias sociales en relación a las ciencias naturales. Sucede con todo que, como también referí, el avance del conocimiento de las ciencias naturales y la reflexión epistemológica que él ha suscitado ha venido a mostrar que los obstáculos al conocimiento científico de la sociedad y de la cultura, son de hecho condiciones del conocimiento en general, tanto científico social como científico natural. O sea, lo que antes era la causa de mayor atraso de las ciencias sociales es hoy el resultado del mayor avance de las ciencias naturales. De ahí también que la concepción de Thomas Kuhn sobre el carácter pre-paradigmático (esto es, menos desarrollado) de las ciencias sociales (1962), que yo, de otro modo, suscribí y reformulé en otros escritos (Santos, 1978: 29), tenga que ser abandonada o profundamente revisada.

La superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales, tiende así a revalorizar los estudios humanísticos. Pero esta revalorización no ocurrirá sin que las humanidades sean ellas también profundamente transformadas. Lo que habrá en ellas de futuro será lo que haya resistido a la separación sujeto/objeto y lo que haya preferido la comprensión del mundo a la manipulación del mundo. Este núcleo genuino fue, no obstante, atrapado en un cerco de preocupaciones mistificadoras (el esoterismo excéntrico y la erudición vacía). El *ghetto* al que las humanidades se remitieron fue en parte una estrategia defensiva contra el asedio de las ciencias sociales, armadas del sesgo científico triunfalmente blandido. Pero fue también el producto del vaciamiento que sufrieran en presencia de la ocupación de su espacio por el modelo científico, fue así en los estudios históricos, con la historia cuantitativa, en los estudios jurídicos con la ciencia pura del derecho y la dogmática jurídica, en los estudios filológicos, literarios y lingüísticos con el estructuralismo. Habrá que recuperar ese núcleo genuino y ponerlo al servicio de una reflexión global sobre el mundo. El texto sobre el que siempre se tropezó la filología es una de las analogías matriciales con que se construirá en el paradigma

emergente el conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza.

La concepción humanística de las ciencias sociales en cuanto agente catalizador de la progresiva fusión de las ciencias naturales y las ciencias sociales coloca a la persona, en cuanto autor y sujeto del mundo, en el centro del conocimiento, pero, al contrario de las humanidades tradicionales, coloca lo que hoy designamos por naturaleza en el centro de la persona. No habrá naturaleza humana porque toda naturaleza es humana. Es, pues, necesario descubrir categorías de inteligibilidad globales, conceptos estimulantes que derriben las fronteras en que la ciencia moderna dividió y encerró la realidad. La ciencia posmoderna es una ciencia que se asume analógica, que conoce lo que conoce peor, a través de lo que conoce mejor. Ya mencioné la analogía textual y juzgo que tanto la analogía lúdica como la analogía dramática, como incluso la analogía biográfica, figurarán entre las categorías matriciales del paradigma emergente: El mundo, que hoy es natural o social y mañana será ambos, visto como un texto, como un juego, como un teatro o aún como una autobiografía. Clifford Geertz refiere algunas de estas analogías humanísticas y restringe su uso a las ciencias sociales, mientras que yo las concibo como categorías de

inteligibilidad universales (1983: 19). No esta lejos el día en que la física de las partículas nos hable del juego entre las partículas, o la biología nos hable del teatro molecular, o la astrofísica del texto celestial, o aún la química de la biografía de las reacciones químicas. Cada una de las analogías devela una punta del mundo. La desnudez total, que será siempre la de quien se ve en lo que ve, resultará de las configuraciones de analogías que sabremos imaginar. Al final, el juego presupone un teatro, el teatro se ejercita con un texto y el texto es la autobiografía de su autor. Juego, teatro, texto o biografía, el mundo es comunicación y por eso la lógica existencial de la ciencia posmoderna es promover la “situación comunicativa” tal como Habermas la concibe. En esa situación confluyen sentidos y constelaciones de sentido venidos, tal cual ríos, de las nacientes de nuestras prácticas locales y arrastrando consigo las arenas de nuestros cursos moleculares, individuales, comunitarios, sociales y planetarios. No se trata de una amalgama de sentido (que no sería sentido sino ruido), antes bien de interacciones y de intertextualidades organizadas en torno de proyectos locales de conocimiento indivisible. De aquí arranca la segunda característica del conocimiento científico posmoderno.

TODO EL CONOCIMIENTO ES LOCAL Y TOTAL

En la ciencia moderna el conocimiento avanza por la especialización, el conocimiento es tanto más riguroso cuanto más restrictivo el objeto en el que incide. En eso reside, de otro modo, lo que hoy se reconoce es el dilema básico de la ciencia moderna: su rigor aumenta en proporción directa de la arbitrariedad con que compartimenta lo real. Siendo un conocimiento disciplinar, tiende a ser un conocimiento disciplinado, esto es, segrega una organización del saber orientada para vigilar las fronteras entre las disciplinas y reprimir a los que quisieran traspasarlas. Es hoy reconocido que la excesiva parcelación y disciplinarización del saber científico hace del científico un ignorante especializado y que eso acarrea efectos negativos. Esos efectos son sobre todo visibles en el dominio de las ciencias aplicadas. Las tecnologías se preocupan hoy de su impacto destructivo sobre los ecosistemas, la medicina verifica que la hiper-especialización del saber médico transformó al enfermo en una cuadrícula sin sentido cuando, de hecho, nunca estamos enfermos sino en general. La farmacéutica descubre el lado destructivo de los medicamentos, tanto más destructivos cuanto más específicos, y busca una nueva lógica de combinación

química que atenta a los equilibrios orgánicos; el derecho, que redujo la complejidad de la vida jurídica a la seguridad de la dogmática, redescubre el mundo filosófico y sociológico en busca de la prudencia perdida; la economía, que legitimara el reduccionismo cuantitativo y tecnocrático con el pretendido éxito de las predicciones económicas, es forzada a reconocer, delante de la pobreza de sus resultados, que la cualidad humana y sociológica de los agentes y procesos económicos entra por la ventana después de haber sido expulsada por la puerta; para granjearse el reconocimiento de quienes la usan (que, públicos o privados, institucionales o individuales, siempre estuvieron en una posición de poder en relación a los analizados) la psicología aplicada privilegió instrumentos expeditos y fácilmente manoseables, como sean los *test*, que redujeron la riqueza de la personalidad a las exigencias funcionales de instituciones unidimensionales.

Los males de esta parcelación del conocimiento y del reduccionismo arbitrario que trae consigo son hoy reconocidos, pero las medidas propuestas para corregirlos acaban en general por reproducirlos bajo otra forma. Se crean nuevas disciplinas para resolver los problemas producidos por las antiguas y por esa vía se reproduce el mismo modelo de científicidad.

Solo para dar un ejemplo, el médico generalista, cuya resurrección vino a compensar la hiper-especialización médica, corre el riesgo de ser convertido en un especialista al lado de los demás. Este efecto perverso revela que no habrá solución para este problema en el seno del paradigma dominante y precisamente porque este último es el que constituye el verdadero problema del que parten todos los otros.

En el paradigma emergente el conocimiento es total, tiene como horizonte la totalidad universal de que hablara Wigner o la totalidad indivisa de la que habla Bohm. Pero siendo total, es también local. Se constituye alrededor de temas que son adoptados por grupos sociales concretos con proyectos de vidas locales, sean ellos reconstruir la historia de un lugar, mantener un espacio verde, construir una computadora adecuada a las necesidades locales, hacer caer la tasa de mortalidad infantil, inventar un nuevo instrumento musical, erradicar una enfermedad, etcétera. La fragmentación posmoderna no es disciplinar y sí temática. Los temas son galerías por donde los conocimientos concurren al encuentro unos de otros. Al contrario de lo que sucede en el paradigma actual, el conocimiento avanza a medida que su objeto se amplía, ampliación que, como en el árbol, procede por la diferenciación y por el

esparcimiento de las raíces en busca de nuevas y más variadas interfaces.

Pero siendo local, el conocimiento posmoderno es también total porque reconstruye también los proyectos locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado. La ciencia del paradigma emergente, siendo que, como dije más arriba, se acepta como analógica es también asumidamente traductora, o sea, incentiva los conceptos y las teorías desarrollados localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen. Este procedimiento, que es reprimido por una forma de conocimiento que concibe a través de la operacionalización y generaliza a través de la cantidad y de la uniformización, será normal en una forma de conocimiento que concibe a través de la imaginación y generaliza a través de la cualidad y de la ejemplaridad.

El conocimiento posmoderno, siendo total, no es determinístico, y siendo local, no es descriptivista. Es un conocimiento sobre las condiciones de posibilidad. Las condiciones de posibilidad de la acción humana proyectada en un mundo a partir de un espacio-tiempo local. Un conocimiento de este tipo es relativamente ametódico, se constituye a partir de una pluralidad metodológica. Cada método es un lenguaje

y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Solo una constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. En una fase de revolución científica como la que atravesamos, esa pluralidad de métodos solo es posible mediante la transgresión metodológica.¹⁴ Siendo cierto que cada método solo esclarece lo que le conviene y cuando esclarece lo hace sin mayores sorpresas, la innovación científica consiste en inventar contextos persuasivos que conduzcan a la aplicación de los métodos fuera de su hábitat natural. Dado que la aproximación entre ciencias naturales y ciencias sociales se *hará* en el sentido de estas últimas, cabrá especular si es posible, por ejemplo, hacer el análisis filológico de un trazado urbano, entrevistar a un pájaro, o hacer observación participante entre computadoras.

La transgresión metodológica repercute en los estilos y géneros literarios, que presiden la escritura científica. La ciencia posmoderna no sigue un estilo unidimensional, fácilmente identificable; su estilo es una configuración de estilos construida según el criterio y la imaginación personal del científico. La tolerancia discursiva

es el otro lado de la pluralidad metodológica. En la fase de transición en que nos encontramos son ya visibles fuertes señales de este proceso de fusión de estilos, de interpenetraciones entre cánones de escritura. Clifford Geertz, estudia el fenómeno en las ciencias sociales y presenta algunos ejemplos: Investigación filológica pareciendo crítica literaria en el estudio de Sartre sobre Flaubert; fantasías barrocas bajo la forma de observaciones empíricas (la obra de Jorge Luis Borges); parábolas presentadas como investigaciones etnográficas (Carlos Castañeda); estudios epistemológicos bajo la forma de textos políticos (la obra *Contra el método* de Paul Feyerabend) (Geertz, 1983: 20). Y como Geertz, podemos preguntar si Foucault es historiador, filósofo, sociólogo o cientista político. La contraposición transdisciplinar e individualizada a la que estos ejemplos apuntan sugiere un movimiento en el sentido de la mayor personalización del trabajo científico. Esto conduce a la tercera característica del conocimiento científico en el paradigma emergente.

TODO EL CONOCIMIENTO ES AUTOCONOCIMIENTO.

La ciencia moderna consagró al hombre en cuanto sujeto epistémico, pero lo expulsó, tal como a Dios, en cuanto sujeto empírico.

14 Sobre el concepto de transgresión metodológica, véase Santos (1981: 275).

Un conocimiento objetivo, factual y riguroso no toleraba la interferencia de los valores humanos o religiosos. Fue sobre esta base que se construyó la distinción dicotómica sujeto/objeto. No obstante, la distinción sujeto/objeto nunca fue tan pacífica en las ciencias sociales como en las ciencias naturales y a eso mismo se atribuyó, como dije más atrás, al mayor atraso de las primeras en relación a las segundas. Al final, los objetos de estudio eran hombres y mujeres como aquellos que los estudiaban. La distinción epistemológica entre sujeto y objeto se tuvo que articular metodológicamente con la distancia empírica entre sujeto y objeto. Esto mismo se torna evidente si comparamos las estrategias metodológicas de la antropología cultural y social, por un lado, y de la sociología, por otro. En la antropología, la distancia empírica entre sujeto y objeto era enorme. El sujeto era el antropólogo, el europeo civilizado, el objeto era el pueblo primitivo o salvaje. En este caso, la distinción sujeto/objeto, aceptó o incluso exigió que la distancia fuese relativamente acortada a través del uso de metodologías que obligaran a una mayor intimidad con el objeto, o sea, el trabajo de campo etnográfico, la observación participante. En la sociología, al contrario, era pequeña o hasta nula la distancia empírica entre el sujeto

y el objeto: eran científicos europeos puestos a estudiar a sus propios conciudadanos. En este caso, la distinción epistemológica obligó a que esta distancia fuese aumentada a través del uso de metodologías de distanciamiento: Por ejemplo, el examen sociológico, el análisis documental y la entrevista estructurada.

La antropología, entre la descolonización de la posguerra y la guerra de Vietnam, y la sociología a partir del final de los años sesenta, fueron llevadas a cuestionar este *statu quo* metodológico y las nociones de distancia social en que él se basaba. De repente los salvajes fueron vistos dentro de nosotros, en nuestras sociedades, y la sociología pasó a utilizar con más intensidad métodos anteriormente casi monopolizados por la antropología (observación participante), al mismo tiempo que en esta última los objetos pasaban a ser conciudadanos, miembros de pleno derecho de la Organización de las Naciones Unidas, y tenían que ser estudiados según los métodos sociológicos. Las vibraciones de estos movimientos en la distinción sujeto/objeto en las ciencias sociales vinieron a estallar en el período posestructuralista.

En el dominio de las ciencias físico-naturales, el regreso del sujeto fue ya anunciado por la mecánica cuántica al demostrar que el acto de conocimiento y el producto del conocimiento

eran inseparables. Los avances de la microfísica, de la astrofísica y de la biología de las últimas décadas restituyeron a la naturaleza las propiedades que la ciencia moderna le expropiara. La profundización del conocimiento conducido según la matriz materialista vino a desembocar en un conocimiento idealista. La nueva dignidad de la naturaleza se consolidó más cuando se verificó que el desarrollo tecnológico desordenado nos había separado de la naturaleza en vez de unirnos a ella y que la explotación de la naturaleza había sido el vehículo de la explotación del hombre. La inconformidad que la distinción sujeto/objeto siempre había provocado en las ciencias sociales se propagaba así a las ciencias naturales. El sujeto regresaba investido del objeto. De otro modo, los conceptos de “mente inmanente”, “mente más amplia” y “mente colectiva” de Bateson y otros constituyen noticias dispersas de que el otro forjado de la ciencia moderna, Dios, puede estar en vías de regresar. Regresará transfigurado, sin nada de divino sino nuestro deseo de armonía y comunión con todo lo que nos rodea y que, vemos ahora, es lo más íntimo de nosotros. Una nueva gnosis está en gestación.

Parafraseando a Clausewitz, podemos afirmar hoy que el objeto es la continuación del sujeto por otros medios. Por eso, todo el

conocimiento científico es autoconocimiento. La ciencia no descubre, crea, y el acto creativo protagonizado por cada científico y por la comunidad científica en su conjunto ha de conocerse íntimamente antes que conozca lo que con él se conoce de lo real. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación. La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad y ni siquiera alguna razón científica habrá de considerarse mejor que las explicaciones alternativas de la metafísica, de la astrología, de la religión, del arte o de la poesía. La razón por la que privilegiamos hoy una forma de conocimiento basada en la previsión y en el control de los fenómenos nada tiene de científico. Es un juicio de valor. La explicación científica de los fenómenos es la auto-justificación de la ciencia en cuanto fenómeno central de nuestra contemporaneidad. La ciencia es, así, autobiográfica.

La consagración de la ciencia moderna en estos últimos cuatrocientos años naturalizó la explicación de lo real, al punto de que no podemos concebir si no en los términos por ella propuestos. Sin las categorías de espacio, tiempo, materia y número —las metáforas cardinales

de la física moderna según Roger Jones— nos sentimos incapaces de pensar, incluso siendo ya hoy capaces de pensarlas como categorías convencionales arbitrarias, metafóricas. Este proceso de naturalización fue lento y, en el inicio, los protagonistas de la revolución científica tuvieron la noción clara de que la prueba íntima de sus convicciones personales procedía y daba coherencia a las pruebas externas que desarrollaban. Descartes muestra mejor que ninguno el carácter autobiográfico de la ciencia. Dice, en *El discurso del método*:

me gustaría mostrar en este discurso, qué caminos seguí, y de él representar a mi vida como en un cuadro para que cada cual lo pueda juzgar, y para que, sabedor de las opiniones que sobre él fueron expresadas, como un nuevo medio de instruirme, vendría a juntar aquellas de las que acostumbro servirme (1984: 6).

Hoy sabemos o sospechamos que nuestras trayectorias de vida personal y colectivas (en cuanto comunidades científicas) y los valores, las creencias y los prejuicios que acarrear son la prueba íntima de nuestro conocimiento, sin el cual nuestras investigaciones en el laboratorio o de archivo, nuestros cálculos o nuestros trabajos de campo constituirían un

enmarañado de diligencias absurdas sin madeja ni hilo. Sin embargo, este saber, sospechado o insospechado, recorre hoy subterráneamente, clandestinamente, nuestros no-dichos de nuestros trabajos científicos.

En el paradigma emergente, el carácter autobiográfico y auto-referencial de la ciencia está plenamente asumido. La ciencia moderna nos legó un conocimiento funcional del mundo que alargó extraordinariamente nuestras perspectivas de sobrevivencia. Hoy no se trata tanto de sobrevivir como de saber vivir. Para eso es necesaria otra forma de conocimiento, un conocimiento comprensivo e íntimo que no nos separe y antes bien nos una personalmente a lo que estudiamos. La incertidumbre del conocimiento, que la ciencia moderna siempre vio como limitación técnica destinada a sucesivas superaciones se transforma en la clave del entendimiento de un mundo que más que controlado ha de ser contemplado. No se trata del espanto medieval frente a una realidad hostil poseída del hálito de la divinidad, sino antes bien de la prudencia frente a un mundo que a pesar de la domesticación nos muestra cada día la precariedad del sentido de nuestra vida por más segura que estuviera al nivel de la sobrevivencia. La ciencia del paradigma emergente es más contemplativa que activa.

La cualidad del conocimiento se mide menos por lo que él controla o hace funcionar en el mundo exterior que por la satisfacción personal que da a quien a él accede y de él participa.

La dimensión estética de la ciencia ha sido reconocida por científicos y filósofos de la ciencia de Poincaré a Kuhn, de Polanyi a Popper. Roger Jones considera que el sistema de Newton es tanto una obra de arte como una obra de ciencia (1982: 41). La creación científica en el paradigma emergente se asume como próxima a la creación literaria o artística, porque a semejanza de estas pretende que la dimensión activa de la transformación de lo real (el escultor al trabajar sobre la piedra) sea subordinada a la contemplación del resultado (la obra de arte). A su vez, el discurso científico se aproxima cada vez más al discurso de la crítica literaria. De algún modo, la crítica literaria anuncia la subversión de la relación sujeto/objeto que el paradigma emergente pretende operar. En la crítica literaria, el objeto de estudio, como se diría en términos científicos, siempre fue, de *facto*, un súper-sujeto (un poeta, un romántico, un dramaturgo) frente al cual el crítico no pasa de ser un sujeto o actor secundario. Es cierto que, en tiempos recientes, el crítico ha intentado sobresalir en la confrontación con el escritor estudiado al

punto de poderse hablar de una batalla por la supremacía, trabada entre ambos. Pero porque se trata de una batalla, la relación es entre dos sujetos y no entre un sujeto y un objeto. Cada uno es la traducción del otro, ambos creadores de textos escritos en lenguas distintas, ambas conocidas y necesarias para aprender a gustar de las palabras y del mundo.

Así, re-subjetivizado, el conocimiento científico enseña a vivir y se traduce en un saber práctico. De ahí la cuarta y última característica de la ciencia posmoderna.

TODO EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO BUSCA CONSTITUIRSE EN SENTIDO COMÚN

Ya tuve ocasión de referir que el fundamento del estatuto privilegiado de la racionalidad científica no es en sí mismo científico. Sabemos hoy que la ciencia moderna nos enseña poco sobre nuestra manera de estar en el mundo y que ese poco, por más que se amplíe, será siempre exiguo porque la exigüidad está inscrita en la forma de conocimiento que él constituye. La ciencia moderna produce conocimientos y desconocimientos. Si hace del científico un ignorante especializado hace del ciudadano común un ignorante generalizado.

Al contrario, la ciencia posmoderna sabe que ninguna forma de conocimiento es en sí

misma racional; solo la configuración de todas ellas es racional. Intenta, pues, dialogar con otras formas de conocimiento dejándose penetrar por ellas. La más importante de todas es el conocimiento del sentido común, el conocimiento vulgar y práctico con que en lo cotidiano orientamos nuestras acciones y damos sentido a nuestra vida. La ciencia moderna se construye contra el sentido común que consideró superficial, ilusorio y falso. La ciencia posmoderna busca rehabilitar el sentido común por reconocer en esta forma de conocimiento algunas virtualidades para enriquecer nuestra relación con el mundo. Es cierto que el conocimiento del sentido común tiende a ser un conocimiento mistificado y mistificador, pero, a pesar de eso y a pesar de ser conservador, tenía una dimensión utópica y liberadora que puede ser ampliada a través del diálogo con el conocimiento científico. Esa dimensión aflora en algunas de las características del conocimiento del sentido común.

El sentido común hace coincidir causa e intención, le subyace una visión del mundo basada en la acción y en el principio de la creatividad y de la responsabilidad individuales. El sentido común es práctico y pragmático; se reproduce filtrado por las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado

y en esa correspondencia se afirma viable y seguro. El sentido común es transparente y evidente; desconfía de la opacidad de los objetivos tecnológicos y del esoterismo del conocimiento en nombre del principio de igualdad de acceso al discurso, a la competencia cognitiva y a la competencia lingüística. El sentido común es superficial porque desdeña de las estructuras que están más allá de la conciencia, pero, por eso mismo, es eximio en captar la profundidad horizontal de las relaciones conscientes entre personas y entre personas y cosas. El sentido común es indisciplinar y ametódico; no resulta de una práctica específicamente orientada a producir; se reproduce espontáneamente en el suceder cotidiano de la vida. El sentido común acepta lo que existe tal como existe; privilegia la acción que no produzca rupturas significativas en lo real. Por último, el sentido común es retórico y metafórico; no enseña, persuade.

A la luz de lo que fue dicho atrás sobre el paradigma emergente, estas características del sentido común tienen una virtud anticipatoria. Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador y puede legitimar prepotencias, pero interpenetrado por el conocimiento científico puede estar en el origen de una nueva racionalidad. Una racionalidad hecha de

racionalidades. Para que esta configuración de conocimiento ocurra es necesario invertir la ruptura epistemológica. En la ciencia moderna la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común al conocimiento científico; en la ciencia posmoderna el salto más importante es el que está dado desde el conocimiento científico hacia el conocimiento del sentido común. El conocimiento científico posmoderno solo se realiza en cuanto tal en la medida en que se convierte en sentido común. Solo así será una ciencia clara que cumple la sentencia de Wittgenstein, “todo lo que se deja decir, se deja decir claramente” (1973: 4116). Solo así será una ciencia transparente que haga justicia al deseo de Nietzsche al decir que “todo el comercio entre los hombres apunta a que cada uno pueda leer en el alma del otro, y la lengua común es la expresión sonora de esa alma común” (1971: 136).

La ciencia posmoderna, al imbuirse de sentido común, no desprecia el conocimiento que produce tecnología, pero entiende que tal como el conocimiento se debe traducir en autoconocimiento, el desarrollo tecnológico debe traducirse en sabiduría de la vida. Es esta la que señala los marcos de prudencia a nuestra aventura científica. La prudencia

es la inseguridad asumida y controlada. Tal como Descartes, en el umbral de la ciencia moderna, ejerció la duda en vez del sufrir. Nosotros, en el umbral de la ciencia posmoderna, debemos ejercer la inseguridad en vez del sufrir.

En la fase de transición y de revolución científica, esta inseguridad resulta aún del hecho de que nuestra reflexión epistemológica será mucho más avanzada y sofisticada que nuestra práctica científica. Ninguno de nosotros puede en este momento visualizar proyectos concretos de investigación que correspondan enteramente al paradigma emergente que aquí he delineado. Y eso es así precisamente porque estamos en una fase de transición. Dudamos suficientemente del pasado para imaginarnos el futuro, pero vivimos en demasía el presente para poder realizar en él el futuro. Estamos divididos, fragmentados. Nosotros sabemos el camino, pero no exactamente dónde estamos en la jornada. La condición epistemológica de la ciencia repercute en la condición existencial de los científicos. Al final, si todo el conocimiento es autoconocimiento, también todo el desconocimiento es autodesconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, P. 1980 "The Evolutionary Paradigm of Dissipative Structures" en Jantsch, E. (ed.) *The Evolutionary Vision* pp. 25.
- Bacon, F. 1933 *Novum Organum*, Preparada y traducida por Gallach Palés (Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica).
- Bateson, G. 1985 *Mind and Nature* (Londres: Fontana).
- Bell, D. 1976 *The Coming Crisis of Post-Industrial Society* (Nueva York: Basic Books).
- Benseler, F.; Hejl, P.; Koch, W. (eds.) 1980 *Autopoiesis. Communication and Society. The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences* (Frankfurt: Campus).
- Bohm, D. 1988 *Wholeness and the Implicate Order* (Londres: Ark Paperbacks).
- Bowen, M. 1985 "The Ecology of Knowledge: Linking the Natural and Social Sciences" en *Geoforum* (Elsevier) Vol. 16, pp. 213.
- Briggs, J.; Peat, F. D. 1985 *Looking Glass Universe. The Emerging Science of Wholeness* (Londres: Fontana).
- Brillouin, L. 1959 *La Science et la Théorie de l'Information* (Paris: Masson).
- Bunge, M. 1979 *Causality and Modern Science* (Nueva York: Dover Publications).
- Capra, F. 1976 *The Tao of Physics* (Nueva York: Bantam Books).
- Capra, F. 1979 "Quark physics without quarks: A review of recent developments in S-matrix theory" en *American Journal of Physics* (Estados Unidos) N° 47, pp. 1.
- Capra, F. 1983 *The Turning Point* (Nueva York: Bantam Books).
- Castro, A. 1987 *Teoria do Conhecimento Científico*, Vols. I-IV (Porto: Limiar), Vol. V, (Porto: Afrontamento).
- Chew, G. 1968 "Bootstrap: a scientific idea?" en *Science* (Estados Unidos) N° 161, pp. 762.
- Chew, G. 1970 "Hardon bootstrap: triumph or frustration?" en *Physics Today* (Chicago) N° 23, pp. 23.
- Descartes, R. 1984 *Discurso do Método e as Paixões da Alma* (Lisboa: Sá da Costa).
- Durkheim, E. 1973 *O Suicídio* (Lisboa: Presença).
- Durkheim, E. 1980 *As Regras do Método Sociológico* (Lisboa: Presença).
- Eigen, M.; Schuster, P. 1979 *The Hypercycle: A Principle of Natural Self-Organization* (Heidelberg: Springer).
- Einstein, A. 1970 "Preface" En *Galileu, Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*. (Berkeley: University of California Press).
- Galilei, G. 1970 *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (Berkeley: University of California Press).

- Geertz, C. 1983 *Local Knowledge: further essays in interpretative anthropology* (Nueva York: Basic Books).
- Habermas, J. 1982 *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Haken, H. 1977 *Synergetics: An Introduction* (Heidelberg: Springer).
- Haken, H. 1985 "Synergetics - An Interdisciplinary Approach to Phenomena of Self-Organization" en *Geoforum* (Elsevier) N° 16, pp. 205.
- Heisenberg, W. 1971 *Physics and Beyond* (Londres: Allen and Unwin).
- Heisenberg, W. (s.f.) *A Imagem da Natureza na Física Moderna* (Lisboa: Livros do Brasil).
- Hoffmann, B. 1973 *Albert Einstein, Creator and Rebel* (Nueva York: New American Library).
- Jantsch, E. 1980 *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution* (Oxford: Pergamon).
- Jantsch, E. (ed.) 1981 *The Evolutionary Vision* (Boulder: Westview Press).
- Jones, R. 1982 *Physics as Metaphor* (Nueva York: New American Library).
- Kepler, J. 1939 *Welt-Harmonik* (Munich: Verlag Oldenbourg).
- Koyré, A. 1981 *Considerações sobre Descartes* (Lisboa: Presença).
- Kuhn, T. 1962 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ladrière, J. 1967 "Les Limites de la Formalization" en Piaget, J. (ed.) *Logique et Connaissance Scientifique* (Paris: Gallimard).
- Lovelock, J. E. 1987 *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press).
- Luckham, R. (ed.) 1981 *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research* (Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies).
- Maturana, H. R.; Varela, F. 1973 *De Máquinas y Seres Vivos* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Maturana, H. R.; Varela, F. 1975 *Autopoietic Systems* (Urbana: Biological Computer Laboratory University of Illinois).
- Montesquieu, C. 1950 *L'Esprit des Lois* (Paris: Les Belles-Lettres).
- Nagel, E. 1961 *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation* (Nueva York: Harcourt, Brace & World).
- Nietzsche, F. 1971 "Rhetorique et Langage" en *Poétique* (Francia) N° 5, pp. 191.
- Parain-Vial, J. 1983 *Philosophie des Sciences de la Nature. Tendances Nouvelles* (Paris: Klincksieck).

- Piaget, J. (ed.). 1967 *Logique et Connaissance Scientifique* (Paris: Gallimard).
- Pollard, S. 1971 *The Idea of Progress* (Londres: Penguin).
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming* (San Francisco: Freeman).
- Prigogine, I; Stengers, I. 1979 *La Nouvelle Alliance. Metamorphose de la Science* (Paris: Gallimard).
- Prigogine, I. 1981 "Time, Irreversibility and Randomness" en Jantsch, E. (ed.) *The Evolutionary Vision* (Boulder: Westview Press).
- Reichenbach, H. 1970 *From Copernicus to Einstein* (Nueva York: Dover Publications).
- Rousseau, J.-J. 1971 "Discours Sur les Sciences et les Arts" en *Oeuvres Complètes* (Paris: Seuil) Vol. 2.
- Santos, B. de Sousa 1978 "Da Sociologia da Ciência à Política Científica" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) Vol. 1, p. 11.
- Santos, B. de Sousa 1981 "Science and Politics: Doing Research in Rio's Squatter Settlements" en Luckham, R. (ed.) *Law and Social Enquiry: Case Studies of Research* (Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies).
- Santos, B. de Sousa 1988 *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento).
- Thom, R. 1985 *Parábolas e Catástrofes* (Lisboa: Don Quixote).
- Vico, G. 1953 "Scienza Nuova" en *Opere* (Milán: Riccardi).
- Weber, M. 1968 *Methodologischen Schriften* (Frankfurt: Fischer).
- Wigner, E. 1970 *Symmetries and Reflections. Scientific Essays* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Winch, P. 1970 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul).
- Wittgenstein, L. 1973 *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt: Suhrkamp).

NO DISPAREN SOBRE EL UTOPISTA *

INTRODUCCIÓN

En la transición paradigmática, la emancipación social es una aspiración tan obvia como inverosímil. Obvia, porque la regulación social, al ser ejercida de un modo ineficaz e incoherente, parece estar siempre a merced de quien se le resista. Inverosímil, porque, al absorber la emancipación social considerada posible dentro del paradigma dominante, la regulación social puede creblemente ocultar su ineficacia e incoherencia, atribuyéndolas a las alternativas y resistencias fracasadas. Esto sigue siendo evidente, dado que la regulación social continúa hoy en día disponiendo de dos fortísimos factores de legitimación: la ciencia y el derecho modernos. Tanto una como el otro reclaman para sí una eficacia y una coherencia que de hecho no tienen, ni nunca tuvieron. Con

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2000 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer) pp. 375-437.

todo, la consagración política y cultural de la que se han beneficiado en estos últimos doscientos años provoca que, en la primera fase de transición paradigmática, su legitimidad se reproduzca independientemente de la calidad de sus realizaciones prácticas.

Frente a esto, los grupos sociales interesados en la emancipación no pueden, hoy, comenzar a defender la coherencia y la eficacia de las alternativas emancipadoras, bajo pena de confirmar y profundizar su inverosimilitud. En estas condiciones, no queda otra salida que la utopía. En el camino abierto por ella el conocimiento emancipador irá consolidando su trayectoria epistemológica: del colonialismo a la solidaridad. Solo así se creará un nuevo perfil de coherencia y eficacia que convierta la emancipación en algo menos obvio y más verosímil.

En este texto, revisito y amplío mucho las propuestas utópicas presentadas en *Pela Mão de Alice* (1994: 243). La pulsión utópica es la misma que entonces me guí, pero la

profundización en el análisis de la regulación social ya conseguido, vuelve hoy posible avanzar un poco más en la identificación de nuevos caminos emancipadores y, sobre todo, en la construcción de las subjetividades capaces y deseosas de recorrerlos.

Antes de presentar las nuevas propuestas, convendrá recapitular los presupuestos que entonces y hoy subyacen al momento utópico de mi reflexión. El primer presupuesto reside en que, ciento sesenta y dos años después de haber sido formulada, continúa siendo válida la acusación dirigida a los científicos sociales por Fourier en 1841; estos, defendía Fourier, tienden a descuidar sistemáticamente los problemas fundamentales de las ciencias de las que se ocupan (1967: 181). En otro lugar atribuí ese hecho al modo en que la ciencia y el derecho modernos destruyeron la tensión entre regulación y emancipación. El exceso de regulación que surgió de ahí se transformó, él mismo, en un problema fundamental. Hoy en día, las cuestiones fundamentales son aquellos problemas para los cuales no existe una solución dentro del paradigma de la modernidad. El hecho de que la ciencia y el derecho modernos sean incapaces de reconocer esto y de pensar, de forma creíble, la transición hacia otro paradigma, los transforma en un problema fundamental adicional.

El segundo presupuesto consiste en que, a medida que la canibalización de la emancipación social por la regulación social se convirtió en el megasentido común de finales del siglo XX, la regulación social no tiene que ser efectiva para florecer: solo lo hace porque la subjetividad, simplemente, es incapaz de conocer y de desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación.

De ahí resulta que nuestra necesidad radical sea doble: por un lado, la necesidad de reinventar un mapa emancipador que, contrariamente a los dibujos de Escher, no se convierta gradual e insidiosamente en un mapa más de regulación; por otro lado, la necesidad de reinventar una subjetividad individual y colectiva capaz de usar y de querer usar ese mapa. Esta es la única manera de delinear un trayecto progresista a través de la doble transición, epistemológica y societal, que comienza a emerger.

En otro lugar, expuse algunos de los principios orientadores de este vasto proceso de reinención y reconstrucción. Subrayé la necesidad de crear nuevas formas de conocimiento basadas en una novísima retórica, una retórica dialógica empeñada en constituirse como tópica emancipadora, o sea, como tópica de nuevos sentidos comunes emancipadores. Tengo en mente formas de conocimiento que progresan

desde el colonialismo hacia la solidaridad y que sean relativamente tolerantes al caos, ya que este tiene potencialidades para crear un orden emancipador capaz de facilitar una resolución progresista de la transición paradigmática.

Sustenté también que deberíamos tomar como punto de partida de esa tarea algunas representaciones inacabadas de la modernidad, subrayando particularmente dos de ellas: el principio de la comunidad, basado en las ideas de solidaridad y participación, y el principio estético-expresivo, basado en las ideas de placer, de autoría y de artefactualidad. Considero estos dos principios cruciales para definir los parámetros progresistas de la transición paradigmática, tanto en la vertiente epistemológica como en la societal. Con respecto a la transición paradigmática societal, he insistido en que la excavación de algunas de las representaciones inacabadas de la modernidad debería incluir también la separación del derecho moderno en relación al Estado y su rearticulación con la política y la revolución, ambas entendidas de forma bien diferente a como lo han sido a lo largo de la modernidad occidental.

Estos principios orientadores me permitieron interrogar las concepciones hegemónicas de conocimiento, de derecho, de poder y de

política y, de este modo, diseñar nuevos campos analíticos más vastos y más incompletos, y, simultáneamente, menos occidental-céntricos y menos norte-céntricos. He mostrado cómo los nuevos campos analíticos realzan las diferentes formas de opresión en las sociedades capitalistas, al mismo tiempo que abren nuevos espacios para una política cosmopolita, para diálogos interculturales, para la defensa de la autodeterminación y de la emancipación, espacios posibilitados por la globalización de las prácticas sociales. En el análisis de estas últimas, es crucial distinguir entre las prácticas sociales que resultan directa o indirectamente de la transnacionalización del capital (localismos globalizados y globalismos localizados) y aquellas que representan nuevas oportunidades para luchas emancipadoras paradigmáticas (cosmopolitismo y patrimonio común de la humanidad).

El objetivo de este trabajo analítico fue formular un conjunto de interrogaciones radicales sobre las sociedades capitalistas contemporáneas y el sistema mundial que las integra, de forma que se abra el camino para la doble reinvención, exigida por la propia transición paradigmática, de un nuevo sentido común emancipador y de una nueva subjetividad individual y colectiva con capacidad y voluntad de

emancipación. El presente texto está dedicado a esta doble reinención.

El tercer presupuesto, supone que la definición del paradigma emergente es una tarea tan importante como difícil. Es una tarea difícil porque la modernidad tiene una manera peculiar de combinar la grandeza del futuro con su miniaturización, es decir, de clasificar y fragmentar los grandes objetivos del progreso infinito en soluciones técnicas que se distinguen esencialmente por el hecho de su credibilidad trascender aquello que la técnica puede garantizar. Las soluciones técnicas, que son parte integrante de la cultura instrumental de la modernidad, gozan de un exceso de credibilidad que oculta y neutraliza su déficit de capacidad. De ahí que tales soluciones no nos incentiven para pensar el futuro, ya que ellas mismas dejan de hacerlo hace mucho tiempo.

Ante esto, el único camino para pensar el futuro parece ser la utopía. Y por utopía entiendo la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, solo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y al que la humanidad tiene derecho. Mi versión de la utopía es, pues, doblemente relativa. Por un lado, llama

la atención sobre lo que no existe en tanto que (contra) parte integrante, aunque silenciada, de aquello que existe, o sea, sobre aquello que pertenece a una determinada época por el modo como está excluido de ella. Por otro lado, la utopía siempre es desigualmente utópica, dado que su forma de imaginar lo nuevo está parcialmente constituida por nuevas combinaciones y escalas de aquello que existe, y que son, en verdad, casi siempre meros pormenores, pequeños y oscuros, de lo que realmente existe. La utopía requiere, por consiguiente, un conocimiento abarcador y profundo de la realidad como medio para evitar que el radicalismo de la imaginación colisione con su realismo.

El cuarto presupuesto se basa en que, a pesar de la urgencia con que es reclamado, el pensamiento utópico es hoy un pensamiento desacreditado, incluso cuando se van multiplicando en el mundo experiencias que, a la luz de las concepciones dominantes, surgen como “utopías realistas”. El despliegue de la racionalidad científica y de la ideología cientifista a partir del siglo XIX y su expansión desde el estudio de la naturaleza hacia el estudio de la sociedad, fueron creando un ambiente intelectual hostil al pensamiento utópico. De ahí que el siglo XX haya sido realmente pobre en pensamiento

utópico,¹ como si la utopía se hubiese vuelto obsoleta en contraste con el progreso de la ciencia y la subsiguiente racionalización global de la vida social.² Con todo, nuestra actual

1 A pesar de esto, la utopía ha sido una importante corriente subterránea del pensamiento moderno en el siglo XX. En la década de los sesenta, dominaron las “erotoopías” (Norman O. Brown; Marcuse), y, en los años setenta, las “ecotoopías” (Reich, Schumacher, Callenbach, LeGuin). Los elementos utópicos en las recientes profecías de los grandes investigadores en el dominio de la genética, de la bioingeniería y de la inteligencia artificial fueron elocuentemente analizados por Martins (1993). A propósito de concepciones alternativas de la sociedad basadas en culturas no occidentales, ver Masini (1983).

2 En 1922, Hertzler concluyó su historia del pensamiento utópico afirmando: “hoy, milenios o siglo después, con nuestro conocimiento más completo de la sociedad y con nuestra filosofía social más sólida, conseguimos discernir en los esquemas utópicos debilidades y limitaciones de las que ellos no tenían conciencia” (1965: 301). Una reconstrucción creativa del pensamiento utópico fue la que nos proporcionó Mumford, en una obra publicada en el mismo año (Mumford, 1922). Este autor, aunque crítico en relación “a las falsas utopías y mitos sociales que demostraron ser estériles o desastrosas a lo largo de los últimos siglos” (1922: 300), reconoció que, “sin embargo, [si] nuestro conocimiento sobre el comportamiento humano tiene algún peso, no debemos dejar de lado mitos antiguos sin crear mitos nuevos” (1922: 301).

pérdida de confianza epistemológica en la ciencia moderna nos obliga a cuestionar esta explicación. ¿No será que la muerte del futuro, de la que hoy recelamos tan profundamente, fue ya anunciada por la muerte de la utopía? Con esta pregunta en mente, Margaret Mead apela a “utopías fuertes”, diciendo que “es, sin embargo, a través de las visiones de un mundo, de un lugar o de un estado mejor que el hombre hace esfuerzos positivos [...] Como, aparentemente, la imaginación humana es tan deficiente en la creación de esas visiones [...] precisamos de utopías más fuertes” (1971: 46).

La verdad es que, tal y como ha sido frecuentemente subrayado, el pensamiento utópico precede, a veces en siglos, a la anti-utopía (Hertzler, 1965: 268-300). Como Mumford afirmó: “*ningún lugar* puede ser un país imaginario, pero las noticias de *ningún lugar* son noticias reales” (1922: 24).

El quinto presupuesto reside en que la utopía se basa en dos condiciones: una nueva epistemología y una nueva psicología. En cuanto nueva epistemología, la utopía rechaza el cierre del horizonte de expectativas y de posibilidades, y crea alternativas; en cuanto nueva psicología, la utopía rechaza la subjetividad del conformismo y crea la voluntad de luchar por alternativas. La nueva epistemología y la nueva

psicología anunciadas por la utopía residen en la arqueología virtual del presente. Entiendo esta arqueología en sentido literal, pues encara el presente como un campo de excavaciones. Pero la entiendo también en sentido virtual, pues su objetivo es excavar únicamente donde nada fue realizado y descubrir por qué, o sea, por qué razón las alternativas dejaron de serlo. En este caso, la excavación se interesa por los silencios, por los silenciamientos y por las cuestiones que quedaron por preguntar.

Finalmente, el sexto presupuesto parte de que no pretendo proponer una utopía propiamente dicha, sino más bien una heterotopía. En vez de la invención de un lugar situado en algún o en ningún lugar, propongo una deslocación radical dentro del mismo lugar: el nuestro. Partir de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen. La finalidad de este desplazamiento es permitir una visión telescópica del centro y una visión microscópica de todo lo que el centro impulsa a rechazar para reproducir su credibilidad como centro. El objetivo es experimentar la frontera de la sociabilidad en tanto que forma de sociabilidad.

Antes de pasar a la presentación de algunas propuestas utópicas, vuelvo a afirmar que, en la transición paradigmática, el pensamiento utópico tiene un doble objetivo: reinventar

mapas de emancipación social y subjetividades con capacidad y voluntad de usarlos. Ninguna transformación paradigmática será posible sin la transformación paradigmática de la subjetividad. Comenzaré por los mapas de emancipación, pasando después a las subjetividades. Me concentraré en estas últimas, dado que en relación a los mapas de emancipación solamente hay que complementar las propuestas presentadas en *Pela Mão de Alice*.

MAPAS DE LA TRANSICIÓN PARADIGMÁTICA: EMANCIPACIONES

En esta sección continúo, amplío y complemento las propuestas de ese libro. La ampliación más significativa consiste en que en el mapa de estructura-acción ahora hay seis espacios y no cuatro como ocurría antes. Serán inevitables algunas repeticiones. Para evitarlas tanto como sea posible, resumiré al máximo lo que en esta sección se refiere a las articulaciones de las nuevas propuestas con las que ya son conocidas.

A la luz de lo que vengo defendiendo, es obvio que solo por una simplificación grosera podremos hablar de emancipación social. En la práctica, la transición paradigmática irá traducándose en emancipaciones sociales. Distingo seis formas particularmente importantes, que se corresponden a las seis formas de regulación

social identificadas en mi texto “Los modos de producción del poder, del derecho y del sentido común”. Esas seis formas de emancipación, y las correspondientes luchas emancipadoras, en lugar de ser un punto de llegada, constituyen, más bien, un punto de partida para pensar la transición paradigmática. Dado que combaten la regulación social existente, las luchas emancipadoras deben necesariamente oponerse en los campos sociales en que actualmente se reproduce. A medida que la transición paradigmática progresa, las luchas emancipadoras dejarán de combatir las formas de regulación social que ahora existen para combatir las nuevas formas de regulación surgidas, entretanto, de las propias luchas emancipadoras paradigmáticas. Esta vigilancia permanente sobre sí misma y su auto-reflexividad distinguen la emancipación posmoderna de la emancipación moderna.

En cada uno de los espacios estructurales, el paradigma emergente se construye a sí mismo a través de una triple transformación: la transformación del poder en autoridad compartida; la transformación del derecho despótico en derecho democrático; y la transformación del conocimiento-regulación en conocimiento-emancipación. La razón por la cual prefiero hablar de emancipaciones, y no solo

de emancipación, es que dicha transformación asume características diferentes, requiere diferentes coaliciones progresistas y está sujeta a diferentes ritmos en los diferentes espacios estructurales. En cada uno de ellos, pues, la transformación resulta de la sustitución gradual de la dinámica de desarrollo dominante por la dinámica emergente y, por tanto, de la contradicción y de la competición paradigmáticas entre los paradigmas defendidos por las respectivas unidades de práctica social y por las coaliciones transformadoras en que se organizan. En la práctica, la contradicción y la competición paradigmáticas implican la experimentación con formas alternativas de sociabilidad. De ahí que uno de los principales objetivos de las coaliciones emancipadoras en la transición paradigmática consista en garantizar que la experimentación se dé en condiciones tales que el paradigma emergente no sea desvalorizado o desacreditado a partida. Conseguir esa garantía es, en sí, una lucha política que, aunque esté difuminada en todos los espacios estructurales, se desarrolla sobre todo en el espacio de la ciudadanía y se centra en torno al Estado.

El Estado, gracias a la forma cósmica de su poder (la dominación) y la forma cósmica de su derecho (el derecho territorial), tiene una

gran capacidad para condicionar las constelaciones de prácticas sociales. Esa capacidad es el factor principal que subyace a las formas hegemónicas de sociabilidad en las sociedades capitalistas contemporáneas. Por ello, uno de los objetivos fundamentales de las luchas conducidas por las fuerzas sociales emancipadoras en la transición paradigmática consiste en transformar esa capacidad cósmica del Estado en una capacidad caótica: en vez de imponer una forma de sociabilidad, el Estado debe ser constituido de modo que se creen las condiciones para la experimentación social, es decir, las condiciones necesarias para que las sociabilidades alternativas puedan ser creíblemente experimentadas en cada uno de los seis espacios estructurales. Ahora bien, esto implica una transformación profunda y, por ventura, una reinención radical del Estado.

En la transición paradigmática, el Estado-Providencia es la forma estatal que garantiza la experimentación social, estando compuesto por seis dimensiones de providencia social que se correspondan con los seis campos estructurales de experimentación social. Un aspecto importante de esta reconstrucción del Estado-Providencia en la transición paradigmática es el hecho de que la función del Estado se centre en garantizar las condiciones

de experimentación de sociabilidades alternativas, sin tener la competencia de evaluar el desempeño de las mismas. Esa evaluación es una atribución exclusiva de las fuerzas sociales activas en los campos sociales. Esos campos son comunidades interpretativas o campos de argumentación, cuya voluntad y capacidad emancipadoras aumentarán a medida que la argumentación sea orientada por la retórica dialógica: la novísima retórica que describo en mi texto “De la ciencia moderna al nuevo sentido común”. Al contrario de lo que sucede actualmente, este Estado-Providencia no es una forma política específica de los Estados de los países centrales. Puede estar constituido en todos los Estados que integran el sistema mundial y es hasta creíble que su constitución sea más fácil en los países de la periferia del sistema.

La contradicción y la competición generales entre el paradigma dominante y el emergente se desdobl原因 en contradicciones y competiciones específicas a nivel de cada uno de los espacios estructurales. Tal como sucede con el paradigma dominante y con las formas de regulación en que se traduce, las formas emancipadoras de sociabilidad emergentes en los diferentes espacios estructurales se consolidan y expanden a medida que se articulan unas

con otras en constelaciones de prácticas y de conocimientos emancipadores.

Presentaré ahora sucintamente los términos de la contradicción y la competición paradigmáticas en cada uno de los seis espacios estructurales. Me concentraré en el paradigma societal emergente, en el sentido común emancipador a construir por una tónica retórica dialógica y en el nuevo Estado-Providencia en tanto que garante de la experimentación social de sociabilidades alternativas. En las notas a pie de página, indicaré algunas de las propuestas de sociabilidades alternativas para cada uno de los espacios estructurales formuladas en las tres últimas décadas. Se hace evidente, así, una curiosa e importante asimetría. La mayoría de las visiones o utopías alternativas se concentró en los espacios de la producción y de la ciudadanía. El espacio doméstico y el espacio de la comunidad que, en el siglo XIX, inspiraron tantos modelos utópicos, hoy en día son un desierto en materia de alternativas radicales.³ Cuando mucho, la utopía está presente

³ Para un relato fascinante de los proyectos feministas para el trabajo doméstico (espacio colectivizado de trabajo doméstico, trabajo doméstico cooperativo, casas sin cocinas) en el siglo XIX e inicios del XX, ver Hayden (1981).

como crítica de la utopía, singularmente como crítica de las experiencias de vida comunitaria en los años sesenta.⁴ Casi puede decirse lo mismo sobre el espacio del mercado. En cuanto al espacio mundial, el pensamiento utópico floreció hasta la Primera Gran Guerra, a partir de la cual fue triturado para nunca más recomponerse.

A la luz de la tradición realista aún predominante en las ciencias sociales, lo que voy a exponer parecerá poco más que una moralización bien intencionada. No importa. El realismo es el hijo epistemológico predilecto del paradigma dominante y, como tal, particularmente revelador de la transformación perversa de las energías emancipadoras en instrumentos reguladores. Paso a paso, el realismo nos condujo a una situación en que la emancipación solo puede ser pensada de modo no realista y moralista.

COMUNIDADES DOMÉSTICAS COOPERATIVAS

En el *espacio doméstico*, la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de la familia patriarcal y el paradigma de las comunidades domésticas cooperativas. El paradigma

⁴ Ver, entre otros, Tipton (1982).

emergente incluye todas las formas alternativas de sociabilidad doméstica y de sexualidad basadas en la eliminación de los estereotipos de los papeles de cada sexo, en la autoridad compartida (tanto en las relaciones entre los sexos, como entre generaciones) y en la democratización del derecho doméstico (conflictos cooperativos, prestación mutua de cuidados, vida compartida).⁵ El nuevo sentido común emancipador del espacio doméstico se basa en una tónica retórica orientada por los *topoi* de la democracia, de la cooperación y de la comunidad afectivas⁶ e, incluso, por lo menos en la fase preliminar de la transición paradigmática, por el *topos* de la liberación de la mujer. En el espacio doméstico, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar que

5 Como más atrás afirmé, la concepción de formas alternativas en lo doméstico, que no sean las sexualmente estereotipadas, han sido, en los tiempos recientes, un dominio particularmente empobrecido del pensamiento utópico. Incluso así, en el siglo XX existe una corriente importante de utopismo feminista bajo la forma de ficción científica, cubriendo no solo el espacio doméstico, sino todos los demás espacios estructurales. Ver Sargent (1974; 1976; 1978). Ver también Piercy (1976) y Moylan (1986).

6 En un sentido convergente, pero más amplio, Wolff se refiere a la comunidad afectiva como “la conciencia recíproca de una cultura compartida” (1968: 187).

se puedan experimentar formas alternativas domésticas, tanto cuanto sea posible en igualdad de circunstancias. Por ejemplo, debe ser garantizado, desde ya, igual acceso al derecho social y, singularmente, a la seguridad social, a las familias patriarcales y a las comunidades domésticas cooperativas.

PRODUCCIÓN ECO-SOCIALISTA

En el *espacio de la producción*, la contradicción y la competición se dan entre el paradigma del expansionismo capitalista y el paradigma eco-socialista, desplegándose a través de la contradicción y competición entre unidades de producción capitalista y unidades de producción eco-socialistas. Estas últimas abarcan organizaciones muy diferentes, en cierto modo semejantes a algunas unidades productivas actualmente existentes en las periferias de la producción capitalista, tales como las unidades de producción cooperativa y autogestionadas, pequeña agricultura, agricultura orgánica, producción controlada por los trabajadores, unidades de producción de utilidad social, redes de producción comunitaria.⁷ Estas organizaciones tienen en común el

7 Podemos encontrar en Dahl (1985) una argumentación vigorosa a favor de la democracia en el espacio de la producción. Ver también Bowles & Gintis (1986);

hecho de ser asociaciones voluntarias de productores dirigidas a la producción democrática de valores de uso, sin degradar la naturaleza (sustituyendo la naturaleza capitalista por la naturaleza eco-socialista).⁸

Bowles, Gordon & Weisskopf (1983; 1990). Roemer (1992) presentó un modelo de socialismo de mercado partiendo de una reorganización radical de los derechos de propiedad de las empresas y de la igualación de la distribución de los beneficios. La idea de democracia económica basada en la participación y en la autogestión tiene, como es sabido, una larga tradición en el pensamiento socialista. A finales de los años veinte, Naphtali concibió un modelo bastante sofisticado de democracia económica para la Federación General de los Sindicatos Alemanes (Naphtali, 1977). Dentro de esta tradición, Széll (1988; 1990) es, actualmente, uno de los más consistentes defensores de la democracia económica. Ver también Lamers & Széll (1989); Greenberg (1986), sobre la producción cooperativa (el caso de Mondragón); y Linn (1987), a propósito de la “producción de utilidad social” (las experiencias del Gran Consejo de Londres).

8 La literatura sobre democracia económica (ver nota anterior) ha ignorado tradicionalmente la dimensión ecológica y anti-productivista del espacio de la producción emergente. Esto se debe, en parte, a la orientación productivista del marxismo clásico. Por ello, recientemente el pensamiento utópico eco-socialista ha florecido de varias formas. Las propuestas más sofisticadas derivan de los trabajos de Illich (1970; 1971; 1973; 1976; 1977; 1978; 1981), Bahro (1978) y el movimiento alemán de los Verdes, Gorz (1980; 1981; 1992). Bookchin (1970; 1974;

El nuevo sentido común emancipador del espacio de la producción se basa en una tópica retórica orientada por los *topoi* de la democracia y del socialismo, y del antiproductivismo ecológicos. En el espacio de la producción, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la coexistencia de los dos modos de producción alternativos, como el ámbito necesario para evaluar los resultados y las formas de sociabilidad que de ellos surjan. El fomento del sector privado no lucrativo, el llamado tercer sector (los otros sectores son el sector estatal y el sector privado lucrativo), en el área de la producción de bienes y servicios constituye una de las primeras formas de promoción de la experimentación social a emprender por el Estado-Providencia.

1980; 1987; 1990), O'Connor (1973; 1987; 1991a; 1991b) y del grupo de la revista *Capitalism Nature Socialism*. Ver también, Daly & Cobb (1989). De formas muy diversas, todas estas propuestas ligan explícitamente el espacio de la producción al espacio del mercado y al espacio de la comunidad: las versiones alternativas abarcan la producción, el consumo y, en general, “*le monde vécu*”. De hecho, “*le front est partout*”. En 1947, Goodman y Goodman presentaron sus “modelos para pensar” la eliminación de la diferencia entre producción y consumo en la nueva comunidad (1960). Para una panorámica global, ver Frankel (1987). Ver también Goodin (1992).

NECESIDADES HUMANAS Y CONSUMO SOLIDARIO

En el *espacio del mercado*, la contradicción y la competición se dan entre el paradigma del consumismo individualista y el paradigma de las necesidades humanas, de la satisfacción decente y del consumo solidario. En el paradigma emergente, los medios de satisfacción están al servicio de las necesidades -siendo las necesidades simultáneamente privación y potencialidad—, el mercado es apenas una de entre muchas formas organizativas del consumo, y las necesidades son concebidas como experiencias subjetivas que pueden ser expresadas de variadísimas formas, de acuerdo con los contextos y las culturas, bien como objetos de deseo, bien como deseos de intersubjetividad. La noción de necesidades radicales es central en el paradigma emergente. Según Heller, las necesidades radicales son cualitativas y no cuantificables; no pueden ser satisfechas en un mundo basado en la subordinación y en la superordenación; impelen a las personas a ideas y prácticas que eliminen la subordinación y la superordenación (Heller, 1976).⁹

⁹ Recientemente, Heller revisó su teoría de las necesidades radicales (1993). Aunque aún crea que hay necesidades radicales, rechaza la “temporalización de

El nuevo sentido común emancipador del espacio del mercado se basa en una tópica retórica orientada por los *topoi* de la democracia, de las necesidades radicales y de los medios de satisfacción genuinos. En el espacio del mercado, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la experimentación de formas alternativas de consumo, tanto como fuese posible en igualdad de circunstancias. Esta dimensión de providencia social es más difícil de conseguir, dado que contradice, a un nivel particularmente profundo, la lógica actual del Estado-Providencia que, tal y como lo conocemos, fue creado para garantizar la integración de las clases trabajadoras en el tipo de consumo organizado de acuerdo con el paradigma dominante del consumismo individualista. Una de las primeras medidas de experimentación social consiste en crear condiciones para que grupos de consumidores se asocien en la producción de algunos bienes de

las necesidades radicales en el proyecto de una gran narrativa” (1993: 33). Esta alteración convierte la teoría de Heller aún más concordante con mi tesis principal en este libro. Vengo insistiendo en la idea de que el paradigma emergente es, en verdad, un conjunto de paradigmas que, muy probablemente, carecen de coherencia y de la ambición totalizante que caracteriza el paradigma de la modernidad.

consumo (sobre todo alimentarios). Esta medida implicará una nueva reforma agraria, la reestructuración del uso y posesión de la tierra en los cinturones agrícolas de las grandes ciudades.

COMUNIDADES-AMEBA

En el *espacio de la comunidad*, la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de las comunidades-fortaleza y el paradigma de las comunidades-ameba. Las comunidades-fortaleza son comunidades exclusivas, esto es, comunidades que, agresiva o defensivamente, basan su identificación interna en una clausura en relación al exterior. Las comunidades agresivas-exclusivas, cuyo ejemplo arquetípico es la “sociedad colonial”, están constituidas por grupos sociales dominantes que se cierran en una pretendida superioridad para no ser corrompidos por comunidades supuestamente inferiores. Las comunidades defensivas-exclusivas son el reverso de las anteriores, pero siguen el ejemplo de enclaustrarse para defender los pocos resquicios de dignidad que consiguieron al escapar del pillaje colonial. Aquí, el ejemplo arquetípico se encuentra en las comunidades indígenas. La consecuencia de este proceso de auto-enclaustramiento recíproco es la tendencia de las comunidades-fortaleza

a generar fuertes jerarquizaciones internas, por lo que se vuelven excluyentes tanto a un nivel externo (intercomunitario), como interno (intracomunitario).

En el paradigma de las comunidades-ameba, por el contrario, la identidad es siempre múltiple, inacabada, siempre en proceso de reconstrucción y reinención: una identificación en curso. La comunidad es, en este paradigma, vorazmente inclusiva y permeable, alimentándose de los puentes que lanza hacia otras comunidades y procurando comparaciones interculturales que confieran el significado más profundo a su propia concepción de la dignidad humana, siempre ávida de encontrar formas de establecer coaliciones de dignidad humana con otras comunidades. Los movimientos populares latinoamericanos, las comunidades eclesiales de base, los movimientos de defensa de los derechos humanos en todo el sistema mundial, tienden a estar más próximos del paradigma de las comunidades-ameba que, por ejemplo, los sindicatos y los movimientos feministas de los países centrales.

El paradigma de las comunidades-ameba plantea la construcción de un nuevo sentido común emancipador orientado por una hermenéutica democrática, cosmopolita, multicultural y diatópica. En el espacio de la comunidad,

la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la proliferación de comunidades-ameba. Una de las primeras medidas de experimentación social en este dominio consiste en “plantar” el multiculturalismo como principio informador de toda la actividad estatal (sistema educativo, salud pública, seguridad social, administración pública).¹⁰

SOCIALISMO-COMO-DEMOCRACIA-SIN-FIN

En el *espacio de la ciudadanía*, la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de la democracia autoritaria y el paradigma de la democracia radical. A lo largo de mi trabajo, he analizado, con algún pormenor, las principales características del paradigma dominante desde una perspectiva crítica, resaltando los límites de la sociabilidad democrática que dicho paradigma hizo posible. El paradigma emergente es el paradigma de la democracia radical, es decir, de la democratización global de las relaciones sociales basadas en una doble obligación política: la obligación política vertical entre el ciudadano y el Estado, y la obligación política horizontal entre ciudadanos y asociaciones. En términos del paradigma emergente, la transición

paradigmática consiste en las luchas por seis formas de sociabilidad democrática, seis formas de democracia que se corresponden con los seis espacios estructurales.¹¹

La democratización del espacio de la ciudadanía será emancipadora solo articulándose con la democratización de todos los restantes espacios estructurales, y la ciudadanía solo será sustentable diseminándose más allá del espacio de la ciudadanía. Cada forma democrática representa una articulación específica entre la obligación política vertical y la obligación política horizontal, teniendo cada una su propia concepción de derechos y de ciudadanía, de representación y de participación. En todas ellas, por tanto, el proceso democrático se profundizará a través

10 Hay que distinguir entre multiculturalismo progresista y reaccionario.

11 El espacio de la ciudadanía es, sin duda, el espacio estructural que inspiró el pensamiento utópico más rico en el siglo XX. Partiendo de una tradición de la modernidad, excéntrica y no hegemónica que se remonta a Rousseau, Wollstonecraft, Marx, Engels y J. Stuart Mill, las ideas de democracia directa y de democracia participativa fueron reelaboradas en una miríada de propuestas que incluyen la democracia radical (Mouffe, 1992; Laclau & Mouffe, 1985), la democracia unitaria (Mansbridge, 1983), la democracia fuerte (Barber, 1984), la autonomía democrática y el socialismo liberal (Held, 1987), la comunidad democrática (Berry, 1989), la democracia asociativa (Cohen & Rogers, 1992) y el socialismo democrático (Cunningham, 1988).

de la transformación de las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida, del derecho despótico en derecho democrático, y del sentido común regulador en sentido común emancipador.

El paradigma emergente constituye, por tanto, una amplia expansión y dispersión del derecho democrático, de los derechos humanos¹² y de la ciudadanía. Por ejemplo, los derechos y los deberes consagrados por el derecho del espacio doméstico no se confunden con los derechos y deberes consagrados por el derecho estatal de la familia, pero el potencial democrático de cada uno de los dos tipos de derechos y deberes resulta de su mutua articulación.¹³ De la misma manera, ser ciudadano en el espacio de la producción no es la misma cosa

que ser ciudadano en el espacio del mercado, mas es de la constelación de las diferentes ciudadanías que deriva el valor democrático de una sociedad determinada. La expansión de la democracia a la que el paradigma emergente aspira debe, por ello, ser entendida en términos de estructura, escala y tiempo: en términos de estructura, porque abarca todos los espacios estructurales y no solo el de la ciudadanía; en términos de escala, porque abarca los espacios-tiempo local, nacional y transnacional y no solo el espacio-tiempo nacional; y, por fin, en términos temporales, porque la democracia del presente depende, en parte, de la garantía de una vida decente para las generaciones futuras. El sentido común emancipador de la ciudadanía se basa en el *topos* del socialismo-como-democracia-sin-fin.

La dimensión de providencia social del Estado en el espacio de la ciudadanía es particularmente compleja, porque la contradicción y la competición entre paradigmas si, por un lado, deben ser aseguradas por el Estado, por otro, repercuten en el interior de este, volviéndolo contradictorio. La experimentación paradigmática, que el Estado debe promover en la sociedad, transforma el Estado en un Estado experimental, en un Estado-piloto. En el espacio de la ciudadanía, la dimensión de

12 En materia de derechos y de política de derechos, el paradigma emergente extiende y profundiza las concepciones contrahegemónicas que en este campo fueron propuestas por A. Hunt (1993) y P. Williams (1991). Ver, también, Laclau & Mouffe (1985).

13 Sen llama nuestra atención sobre la especificidad de los “conflictos cooperativos” en el agregado familiar, poniendo el acento en que las dificultades para eliminar las predisposiciones desfavorables a las mujeres se relacionan con las “evidentes dificultades para extender el análisis de los derechos al problema de la distribución en el interior del agregado familiar” (1990: 140).

providencia social reside en el modo como el Estado redistribuye sus recursos materiales y simbólicos para promover la experimentación social con formas alternativas de democracia, de derecho y de ciudadanía. En otras palabras, la dimensión de providencia social se realiza, en parte, por la transferencia de las prerrogativas del Estado hacia las asociaciones e instituciones no estatales, siempre que estas, dadas sus virtualidades democráticas y participativas, contribuyan a la proliferación de espacios públicos no estatales. Esto significa que, en la transición paradigmática, el Estado es un Estado dual, o sea, en cada dominio social hay un conjunto de leyes y de instituciones que garantizan la reproducción de las formas de sociabilidad dominante, y otro conjunto de leyes e instituciones que garantizan la experimentación con formas emergentes de sociabilidad.

SUSTENTABILIDAD DEMOCRÁTICA Y SOBERANÍAS DISPERSAS

Finalmente, en el *espacio mundial*, la contradicción y la competición paradigmáticas se dan entre el paradigma del desarrollo desigual y de la soberanía exclusiva, por un lado, y el paradigma de las alternativas democráticas al desarrollo y de la soberanía recíprocamente

permeable, por otro. Desde el punto de vista del paradigma emergente, la jerarquía Norte-Sur y el desarrollo capitalista, expansionista y desigual, en que dicha jerarquía se asienta, constituyen la mayor y más implacable violación de los derechos humanos en el mundo de hoy. La principal función del sistema interestatal, en su forma presente, es hacer que dicha violación sea, al mismo tiempo, posible y políticamente tolerable.

De acuerdo con el paradigma emergente, la jerarquía Norte-Sur solo puede ser abolida en la medida en que se fuera imponiendo un nuevo patrón de sociabilidad transnacional democrática y eco-socialista, el cual, a su vez, presupone un nuevo sistema de relaciones internacionales y transnacionales orientado por los principios de la globalización contrahegemónica: el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad. En el nuevo modelo, la soberanía deja de ser exclusiva y absoluta, volviéndose recíproca y democráticamente permeable.¹⁴ En base a esta nueva noción de

14 Las concepciones alternativas del espacio mundial surgieron en el contexto de análisis de la crisis final del sistema mundial y del sistema interestatal. Así, Wallerstein (1991a) es el que ha promovido un debate sobre el nuevo paradigma. Centrado específicamente

soberanía, se vuelve concebible que los Estados compartan entre sí su soberanía y lo hagan, asimismo, con nuevas instituciones no gubernamentales transnacionales, democráticas y participativas, embriones de un espacio público global ni estatal ni interestatal.

En el paradigma emergente, el principio de la autodeterminación interna es tan importante como el de la autodeterminación externa. Tenderán a desaparecer las distinciones entre ciudadanos y no ciudadanos, entre emigrantes y nacionales, y, además, las ciudadanías —tal y como las nacionalidades— tenderán a ser plurales. La tónica retórica del espacio mundial está orientada hacia la hermenéutica diatópica y el diálogo intercultural, y se asienta en los *topoi* de la democracia, del cosmopolitismo y del patrimonio común de la humanidad. Durante las primeras fases de la transición

te en el sistema interestatal, Falk (1975; 1987; 1992a; 1992b; 1992c), junto a otros autores, es el que ha promovido nuevos modelos de gobierno mundial. Los nuevos movimientos sociales (ecológicos, pacifistas, comunitarios, de defensa de alternativas al desarrollo) han originado, en los últimos años, una profusión de propuestas utópicas, centradas sobre la acción social a escala mundial. Ver, por ejemplo, Pieterse (1989); Walker (1988); Daly & Cobb (1989); Addo *et. al.* (1985). Ver también Stauffer (1990).

paradigmática, deberá también privilegiarse una tónica del Sur no-imperial.¹⁵

En el espacio mundial, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la experimentación con nuevas formas de sociabilidad internacional y transnacional, basadas en conceptos alternativos de soberanía que tiendan a la creación de instancias parciales de gobierno transnacional (incluyendo gobiernos locales transnacionalmente articulados en red). También, en este caso, el Estado asume en la transición paradigmática una naturaleza dual: un número creciente de relaciones que el paradigma dominante concibe como relaciones externas será reconceptualizado como relaciones internas.

LUCHAS PARADIGMÁTICAS Y SUBPARADIGMÁTICAS

A la luz de la propuesta utópica aquí presentada, las contradicciones y las competiciones paradigmáticas se traducen, en la transición paradigmática, en un extenso campo de experimentación social de formas alternativas de sociabilidad. En vez de ser eliminadas por un acto de ruptura revolucionaria, las formas

15 Sobre la noción del Sur no-imperial, ver, más adelante, la discusión sobre la subjetividad del Sur.

dominantes de sociabilidad pueden continuar reproduciéndose, perdiendo, sin embargo, el monopolio sobre las prácticas epistemológicas y sociales. Esto significa que tienen que competir con formas de sociabilidad alternativas, a las cuales hay que garantizar condiciones adecuadas para florecer, y no solo para sobrevivir. Le compete al Estado asegurar la experimentación, residiendo en dicha función su naturaleza de providencia social.

En la transición paradigmática, las luchas políticas en las que el blanco es el Estado se vuelven extremadamente importantes. Mientras que las luchas políticas subparadigmáticas tienden a reproducir una forma dominante de sociabilidad, las luchas políticas paradigmáticas ansían experimentar socialmente con formas de sociabilidad alternativas. En la concepción que aquí se propone, la evaluación de la experimentación social está confiada a las diferentes fuerzas sociales comprometidas en formas alternativas de sociabilidad. La lucha por la evaluación es, en parte, una lucha por los criterios de evaluación. Por lo menos, en las primeras fases de la transición paradigmática no puede excluirse, entre los diferentes criterios, el criterio cuantitativo: la evaluación solo puede ser positiva en la medida en que la experiencia con alternativas de sociabilidad, una

vez concluida, se hace más creíble para grupos sociales más amplios, conquista más adeptos dispuestos a renovarla y ampliarla, en suma, extiende su auditorio relevante. Debe tenerse siempre presente que la experimentación social no es llevada a cabo por vanguardias que representen algo que esté situado más allá de sí mismas. Más bien, es realizada por grupos sociales no conformes o inconformistas que, por un lado, rechazan aceptar lo que existe solo porque existe y, por otro, están convencidos que lo que no existe contiene un amplísimo campo de posibilidades. En la transición paradigmática, el inconformismo es, en sí mismo, una mera semi-legitimidad que se va completando con la ampliación del círculo del inconformismo.

La lucha por la evaluación es tan crucial como la lucha por las garantías de experimentación. Esto significa que, al contrario de lo que sucede con la lucha política subparadigmática, la lucha política paradigmática no puede elegir entre luchar dentro y luchar fuera del Estado: tiene que trabarse dentro y fuera del Estado. Las garantías de experimentación son siempre resultado de una lucha, dado que son conquistadas dentro de un Estado constituido por el paradigma dominante, precisamente con el objetivo de evitar la experimentación social. La lucha es, por ello, extremadamente difícil, las

garantías son siempre precarias y tienen que ser objeto de una vigilancia política constante.

La evaluación de la experimentación social será efectuada por las fuerzas sociales en el interior de las comunidades interpretativas a través de la retórica dialógica propuesta en el mi texto “De la ciencia moderna al sentido común” (Santos, 2000). Cada uno de los espacios estructurales desarrolla su propia tópica retórica. Sin embargo, el *topos* de la democracia es común a todos ellos. Al “constelarse” este *topos* en diferentes espacios estructurales con diferentes *topoi* revela la variedad de democracias que la transición paradigmática generará para corresponder a su potencial emancipador. Con todo, una de las características fundamentales del conocimiento argumentativo es su naturaleza no fundacional, inacabada e irreversible, no habiendo garantía de que los parámetros de la retórica dialógica sean cumplidos, ni de que los resultados de la argumentación y de la valoración sean perdurables. De hecho, la experimentación social es también una autoexperimentación, residiendo ahí su auto-reflexividad.

La lucha paradigmática es, en su conjunto, altamente arriesgada. Aunque asentada en la contradicción y en la competición entre lo dominante y lo emergente, lo viejo y lo nuevo, ello no significa que los opresores estén necesaria y

exclusivamente del lado de lo viejo, ni que las víctimas se encuentren necesaria y exclusivamente del lado de lo emergente y de lo nuevo. La mayor parte de los opresores y de las víctimas estará, en el paradigma dominante, en relaciones sociales que se concentran alrededor de algunos espacios estructurales, y en el paradigma emergente, en relaciones sociales concentradas alrededor de otros espacios estructurales. Así, la experimentación social con formas alternativas de sociabilidad puede ser rechazada por grupos sociales que, en teoría, más se beneficiarían de ella. El derecho de rechazo es, por ello, uno de los derechos incondicionales en la transición paradigmática.

En los términos presentes, la contradicción y la competición paradigmática significan una confrontación en el campo social entre regulación y emancipación. Mientras que, en la lucha política subparadigmática, la emancipación por la cual se lucha es la que es posible dentro del paradigma dominante —y que, por tanto, no cuestiona fundamentalmente la regulación social instituida—, en la lucha paradigmática, la confrontación se da entre la regulación socialmente construida por el paradigma dominante y la emancipación imaginada por el paradigma emergente. Entre las dos luchas, hay una inconmensurabilidad

absoluta. Efectivamente, para la lucha social paradigmática, la experimentación social solo existe en la medida en que la emancipación resista ser absorbida por la regulación. Con todo, por razones tácticas, las coaliciones transformadoras pueden combinar luchas subparadigmáticas en algunos campos sociales con luchas paradigmáticas en otros.

Concebida de este modo, la transición paradigmática es, en su conjunto, una sociabilidad altamente arriesgada que solo puede ser llevada a cabo por una subjetividad que sea capaz de correr riesgos y esté dispuesta a correrlos: la subjetividad emergente.

VIAJANTES PARADIGMÁTICOS: SUBJETIVIDADES

La transición paradigmática es doble: epistemológica y societal. Las dos transiciones son autónomas, pero están íntimamente relacionadas. Formas alternativas de conocimiento generan prácticas sociales alternativas y viceversa. Para unir ambas transiciones existe el concepto de subjetividad simultáneamente individual y colectiva, el gran mediador entre conocimientos y prácticas. Dado que he adoptado la heterotopía como lugar de escritura, es legítimo centrar el análisis en el lado emergente y emancipador de la competición paradigmática,

es decir, en la construcción paradigmática del tipo de subjetividad capaz de explorar, y de querer explorar, las posibilidades emancipadoras de la transición paradigmática. Así es la subjetividad emergente: por un lado, capaz de conocerse a sí misma y al mundo a través del conocimiento-emancipación, recurriendo a una retórica dialógica y a una lógica emancipadora; por otro lado, capaz de concebir y deseear alternativas sociales basadas en la transformación en relaciones de poder, en relaciones de autoridad compartida y en la transformación de los órdenes jurídicos despóticos en órdenes jurídicos democráticos. En suma, hay que inventar una subjetividad constituida por el *topos* de un conocimiento prudente para una vida decente.

Dije más arriba que cada gran período de la historia intelectual está caracterizado por una relación íntima y específica entre subjetividad y conocimiento o, si se prefiere, entre psicología y epistemología, una relación ya analizada por Cassirer (1960; 1963) y Toulmin (1990) a propósito del Renacimiento y de la Ilustración.¹⁶ En lo que respecta a la Ilustración, el ensayo de Locke (1956) sobre “el entendimiento humano”

16 Ver también Lima (1988).

alcanzó una influencia enorme, y aún hoy sigue interesándonos. Son de Voltaire estas admirables palabras sobre Locke:

Después de que tantos y tan variados pensadores hubiesen formado lo que podríamos llamar la novela del alma, surge un sabio que modestamente nos presenta la historia de ella. Locke reveló la razón humana al hombre, tal y como un anatomista competente explica los orígenes y la estructura del cuerpo humano (Voltaire, 1950: 177).

El motivo de este entusiasmo residió en que Locke abrió una nueva perspectiva según la cual la investigación de la función de la experiencia debía preceder a cualquier determinación de su objeto, y el conocimiento exacto del carácter específico del entendimiento humano no podría ser alcanzado a no ser que se trazase todo el recorrido de su desarrollo desde los primeros elementos hasta las formas más elevadas. Para Locke, el origen del problema crítico era genético, por lo que la historia de la mente humana proporcionaba una explicación adecuada del mismo.¹⁷

Escribiendo en un momento crucial de la constitución del paradigma de la modernidad,

Locke hizo preguntas y ofreció respuestas que hoy son para nosotros de poca utilidad, sobre todo ahora que llegamos a la última fase del paradigma que él ayudó a consolidar. Lo que sí podrá ser de utilidad para nosotros es la arqueología de sus preguntas y de sus respuestas. Locke fue capaz de exigir radicalmente un tipo de subjetividad cuya capacidad para crear —y para querer crear— un nuevo conocimiento científico de posibilidades infinitas que asomaban tras el horizonte, un tipo de subjetividad que, de hecho, deseaba también reconocerse en sus propias creaciones. Entrevió la respuesta para su pregunta en una correspondencia inestable entre dos extremos: un conocimiento que se colocaba en los inicios de un futuro más prometedor que todos los futuros pasados solo podía ser deseado por una subjetividad que representase la culminación de una larga evolución ascendente.

Hoy, tal y como hizo Locke, también debemos suscitar la cuestión de la subjetividad de forma radical, aunque de una forma totalmente diferente, ya que dos diferencias bien marcadas nos separan de Locke. Por un lado, estamos entrando en una fase de transición paradigmática en la que el paradigma emergente es aún poco nítido y poco motivador, dado que tiene que enfrentar la oposición de un amplio

17 Ver también Cassirer (1960: 93-133).

dispositivo de fuerzas sociales, políticas y culturales interesadas en reproducir el paradigma dominante mucho más allá de los límites de su propia creatividad regeneradora. Por otro lado, en cuanto al futuro, sabemos mucho mejor lo que no queremos que lo que queremos. Los mecanismos modernos de confianza centrados en el Estado, que, como hoy sabemos, significaban confianza en el futuro, comenzaron a desvanecerse, dejándonos frente a frente con un futuro del que desconfiamos. Por eso, nuestra *Sorge* es hoy una doble *Sorge*: el objeto de ella es el futuro que deseamos y, sobre todo, el futuro que no deseamos. Así, el paradigma emergente se manifiesta como la “inquietud” de la que hablaba Condillac, esa inquietud que consideraba como el punto de partida, no solo de nuestros deseos y ansiedades, sino también de nuestro pensar y juzgar, de nuestro querer y obrar (Condillac, 1984: 288).

En este contexto, el problema central es cómo imaginar una subjetividad suficientemente apta para comprender y querer la transición paradigmática, para transformar la “inquietud” en energía emancipadora, o sea, una subjetividad que quiera empeñarse en las competiciones paradigmáticas, tanto a nivel epistemológico como societal, que han de conferir una credibilidad creciente al nuevo paradigma,

por muy provisional y reversible que este sea. Al contrario que Locke, preguntamos por una subjetividad que, en vez de culminar una evolución, tiene su génesis en el futuro. Ella es, pues, intrínsecamente problemática. Su auto-reflexividad, por decirlo de algún modo, debe ser ejercida *ex ante*. Debe ser auto-reflexiva particularmente con respecto a aquello que aún no es, lo que implica seguir muy de cerca las consecuencias de sus actos. Tal es la prudencia subyacente al nuevo conocimiento.

La subjetividad de la transición paradigmática es aquella para quien el futuro es una cuestión personal. De hecho, en un sentido muy literal, una cuestión de vida o muerte. Para la subjetividad paradigmática, el pasado es una metonimia de todo lo que fuimos y no fuimos. El pasado que nunca fue exige una reflexión especial sobre las condiciones que le impedirán serlo alguna vez. Cuanto más suprimido, más presente. La subjetividad emergente es tan radicalmente contemporánea de sí misma que, tratando el pasado como si él fuese presente, llega a parecer anacrónica. Podemos hablar de anacronismo virtual: el pasado que es transformado en presente es el pasado que no fue autorizado a existir. Ahora bien, el pasado se vuelve presente no como una solución ya determinada, tal y como acontece en la subjetividad

reaccionaria, sino como un problema creativo susceptible de abrir nuevas posibilidades. El imperativo es, pues, desfamiliarizar la tradición canónica sin convertir tal tarea en un fin en sí mismo, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible o legítima. En otras palabras, la subjetividad paradigmática no puede caer en los extremos de Nietzsche cuando en *Genealogía de la Moral*, afirma: “solo lo que no tiene historia puede ser definido” (1973: 453). Solo a través de la arqueología virtual podrá empeñarse la subjetividad de la transición paradigmática en una crítica radical de la política de lo posible sin caer en una política imposible.

La construcción de una subjetividad individual y colectiva, suficientemente apta para enfrentar las futuras competiciones paradigmáticas y dispuesta a explorar las posibilidades emancipadoras por ellas abiertas, debe ser guiada, a mi entender, por tres grandes *topoi*: la frontera, el barroco y el Sur. Analizaré a continuación cada uno de ellos por separado.

LA FRONTERA

La subjetividad emergente se complace en vivir en la frontera. En un período de transición y de competición paradigmáticas, la frontera surge como una forma privilegiada

de sociabilidad. A medida se sienta más cómoda en la frontera, mejor podrá la subjetividad explorar el potencial emancipador de esta. De entre las principales características de la vida en la frontera que son pertinentes para esta tesis, distingo las siguientes: uso muy selectivo e instrumental de las tradiciones llevadas a la frontera por pioneros y emigrantes; invención de nuevas formas de sociabilidad; jerarquías débiles; pluralidad de poderes y órdenes jurídicos; fluidez de las relaciones sociales; promiscuidad entre extraños e íntimos; mezcla de herencias e invenciones. Recorro a los historiadores de la vida y de la sociabilidad fronteriza para clarificar lo que entiendo por vivir en la frontera.¹⁸ Utilizo sus conocimientos a la manera de la vida en la frontera, o sea, de forma muy selectiva e instrumental. La exactitud o inexactitud histórica de sus descripciones concretas no es relevante para mi argumento. Me interesa solo construir el tipo ideal de la sociabilidad de frontera. Pasaré ahora a analizar, con algún detalle, cada una de las características de la frontera.

El uso selectivo e instrumental de las tradiciones. Vivir en la frontera es vivir en

18 Para el desarrollo del *topos* de la frontera, me inspiré, sobre todo, en Cronon, Miles & Gitlin (1992).

suspensión, en un espacio vacío, en un tiempo entre tiempos. La novedad de la situación subvierte todos los planos y previsiones; induce a la creación y al oportunismo, como cuando la desesperanza nos lleva a recurrir ansiosamente a todo lo que nos puede salvar. La tradición debe, por tanto, ser imaginada para convertirse en aquello que precisamos, aunque la definición de aquello que precisamos sea, en parte, determinada por aquello que tenemos a mano. Cronon, Miles y Gitlin, en su reciente reevaluación crítica de los análisis críticos de Turner sobre la frontera, sustentan que la colonización del oeste norteamericano fue semejante a otras formas de colonización generadas por la expansión europea. Como sucedió en otras partes del mundo, los euro-americanos, cuando llegaban a la frontera, elegían de su pasado aquello que deseaban retener y lo que deseaban olvidar o modificar, se tratase del estilo de las casas, de la agricultura o de las formas de convivencia y de religión:

Contar la historia del Oeste sin tener en cuenta estos lazos con el Viejo Mundo es olvidar una verdad simple pero poderosa: las relaciones son importantes. De ellas provienen el gran dilema con que se enfrentan todas las comunidades de frontera: reproducir los modos de vida del viejo mundo

o sustituirlos por otros nuevos. Las áreas donde los euro-americanos solo habían entrado recientemente poseían una fluidez peculiar que caracterizaba a las comunidades de frontera en todo el mundo. Los recursos, la riqueza y el poder, aunque difícilmente al alcance de todos, eran, sin embargo, más fáciles de obtener ahí que en las sociedades más rígidamente jerarquizadas que los invasores habían dejado atrás. Cuando los emigrantes creaban hogares en áreas de frontera, intentaban agarrarse al mundo familiar que recordaban del pasado, pero también procuraban cambiarlo y mejorarlo. Su esfuerzo por elegir entre lo conocido y lo desconocido, a medida que moldeaban los nuevos poblados, fue uno de los rasgos más comunes de la vida en la frontera, y la experiencia de ser capaz de elegir —para quien tenía esa oportunidad— pudo traer consigo una inesperada sensación de poder (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 9-10).

La invención de nuevas formas de sociabilidad. Vivir en la frontera significa tener que inventar todo, o casi todo, incluyendo el propio acto de inventar. Vivir en la frontera significa convertir el mundo en una cuestión personal, asumir una especie de responsabilidad personal que crea una transparencia total entre los actos y sus consecuencias. En la frontera, se vive de la sensación de estar participando en la creación de un nuevo mundo. Las reservas de

experiencia y de memoria, que cada persona o grupo social lleva consigo hacia la situación de frontera, se transforman profundamente cuando son aplicadas a un contexto completamente nuevo, aunque la libertad casi incondicional con que son transformadas la primera vez condiciona la libertad de futuras transformaciones. Al hacer elecciones sobre el tipo de comunidad en que pretenden vivir, los emigrantes están, así, reduciendo el ámbito de libertad de elección que será posteriormente posible: “el acto de ejercer la libertad de transformar los viejos modos de vida estableció los fundamentos para la creación de nuevos viejos modos de vida que acabarían por limitar la propia libertad que los creó” (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 10).

Jerarquías débiles. La construcción de las identidades de frontera es siempre lenta, precaria y difícil; depende de recursos muy escasos, dada la gran distancia entre la frontera y el centro, sea el centro del poder, del derecho o del conocimiento. Vuelvo aquí a citar a Cronon, Miles y Gitlin:

Las áreas de frontera eran lugares remotos, muy distantes de los centros de riqueza y de poder. Esto sugiere una manera importante de definir la comunidad de frontera: periferias cuya dependencia de la metrópolis imperialista ayudó a

definir la sociedad local [...] Por más abiertos que los sistemas sociales pudiesen parecer, sus habitantes nunca podían alcanzar un estatuto idéntico al de las élites en la metrópolis.

Asimismo, y por la misma razón, la gran distancia en relación al centro contribuyó, a su vez, a minar la jerarquía:

Vivir en el margen del imperio significaba, generalmente, vivir donde el poder del Estado central era débil, donde la actividad económica estaba poco reglamentada y donde la innovación cultural encontraba pocos obstáculos. (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 10)

Pluralidad de poderes y de órdenes jurídicos. Los pueblos de la frontera reparten su lealtad entre diferentes fuentes de poder y aplican su energía en diferentes formas de lucha contra los poderes. Promueven así la existencia de múltiples fuentes de autoridad:

Las fronteras norteamericanas eran tradicionalmente áreas donde la autoridad del Estado era débil, donde el derecho era el resultado de prácticas consuetudinarias o de una invención clara. Las políticas indias eran, generalmente, menos burocráticas e institucionalizadas que las de los europeos, de modo que los encuentros de los invasores con los nativos eran también encuentros

con nuevas formas de gobierno político (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 16).

Fluidez de las relaciones sociales. La frontera, en cuanto espacio, está mal delimitado, física y mentalmente, y no está cartografiada de modo adecuado. Por ese motivo, la innovación y la inestabilidad son, en ella, las dos caras de las relaciones sociales. Está claro que es también un espacio provisional y temporal, donde las raíces se descolocan tan naturalmente como el suelo que las sustenta: “en las áreas de frontera, pueblos de culturas diferentes se enfrentaban como naciones políticamente independientes, pero solo durante algún tiempo. Siempre que los pueblos nativos constataban que su libertad de acción estaba efectivamente limitada por las leyes de otro Estado, su independencia de frontera daba lugar a la dependencia política” (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 17).

Promiscuidad de extraños e íntimos, de herencia e invención. Vivir en la frontera significa vivir fuera de la fortaleza, en una disponibilidad total para esperar a quien quiera que sea, incluyendo a Godot. Significa prestar atención a todos los que llegan y a sus diferentes costumbres, y reconocer en la diferencia las oportunidades para el enriquecimiento mutuo.

Esas oportunidades facilitan nuevas relaciones, nuevas invenciones de sociabilidad que, debido a su valor paradigmático, se convierten instantáneamente en herencia. De ella se alimentan sucesivas identificaciones que, agrupadas por una memoria más o menos traicionera, constituyen lo que designamos por identidad. Una vez más me remito a la opinión de Cronon, Miles y Gitlin:

Lejos de presentar la marca indeleble del imperio, muchas comunidades de frontera fomentaron una verdadera mezcla, o, por lo menos, una coexistencia de tradiciones europeas y nativas (y, posteriormente, también africanas y asiáticas) donde ninguno de los dos lados gozaba de una clara superioridad cultural. Los emigrantes europeos no fueron, en modo alguno, los únicos responsables de la mezcla de culturas. Los pueblos que iban encontrando a lo largo de sus viajes, y aquellos entre quienes acababan por quedarse, fueron también responsables de haber alterado sus propios mundos para acomodar a los nuevos vecinos [...] Tal y como los colonialistas recopilaban informaciones sobre los “nuevos” territorios de la frontera y de sus habitantes, también los indios percibieron rápidamente las oportunidades y los peligros que los invasores representaban. [...] Llegó al fin un momento en el que la coerción euro-americana les redujo drásticamente las opciones, pero incluso ahí los pueblos indios

encontraron formas de afirmar su autonomía y el derecho de elegir el tipo de mundo que querían habitar (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 10-11).¹⁹

La sociabilidad mental que constituye la subjetividad emergente posee las principales características de la sociabilidad de frontera. Como ya afirmé, no me interesa saber si Cronon, Miles y Gitlin describieron con exactitud el oeste americano, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre euro-americanos y nativos americanos. Lo que importa es captar la fenomenología general de la vida de frontera, la fluidez de sus procesos sociales, la creación constante de mapas mentales semejantes a los “portulanos” medievales a los que aludo en mi texto “Una cartografía simbólica de las representaciones sociales: el caso del derecho” y, por encima de todo, la inestabilidad, la transitoriedad y la precariedad de la vida social en la frontera.

Según los autores cuyas ideas estoy usando para ilustrar mi razonamiento, la frontera fue un momento social relativamente breve que desapareció nada más que el espacio de

la frontera se transformó en diferentes regiones y territorios incorporados a los Estados Unidos: “la extensión del poder estatal era el indicador más claro posible de una invasión exitosa y de una frontera vuelta a trazar” (Cronon, Miles & Gitlin, 1992: 17). A partir de ahí, las jerarquías se fortalecieron, las diferencias se volvieron nítidas, la violencia organizada aumentó. “El paso de frontera a región”, escriben los citados autores, “fue el cambio de una relativa novedad a una relativa antigüedad, del flujo a lo fijo”. Y concluyen: “tal vez la señal más elocuente de esa transición haya sido la sensación, entre los habitantes de un lugar, de que ya no estaban inventando un mundo, sino heredándolo” (1992: 23).

La sociabilidad de frontera es también, en cierto sentido, la frontera de la sociabilidad. De ahí su gran complejidad y precariedad. Está basada en límites, tanto como en su constante transgresión. En la frontera, todos somos, por decirlo de algún modo, migrantes indocumentados o refugiados en busca de asilo. El poder que cada uno tiene, o al que está sometido, tiende a ser ejercido en el modo de apertura-de-nuevos-caminos, más que en el modo fijación-de-fronteras. En las constelaciones de poder, los diferentes tipos de poder compiten entre sí para ser activados en un modo de alta tensión,

19 Tengo muy serias reservas en relación a esta concepción del “derecho de elección” de los indios. Pre-siento en ella la arrogancia *Yankee*.

lo que convierte las constelaciones en inestables, imprevisibles y propensas a explosiones, tanto destructivas como creativas. El carácter inmediato de las relaciones sociales, el vértigo de la ahistoricidad y la superficialidad de las raíces tornan preciosos los lazos que es posible establecer en la frontera, preciosos justamente por su rareza, precariedad y utilidad vital.

La creación de obligaciones horizontales se superpone a la creación de obligaciones verticales, lo que significa que la subjetividad es participativa y que generalmente permite que su participación sea orientada por el principio de la comunidad. El *topos* de la frontera es, en verdad, el *metatopos* subyacente a la creación de un nuevo sentido común político, un sentido común participativo concebido como parte de la tónica para la emancipación. En la frontera, el valor de uso de la participación raramente se traduce en valor de cambio. La participación no es un capital simbólico que, con facilidad, aumente o sea invertido fuera del campo social en que es generado. Si se me permite utilizar una expresión de agricultura ecológica, diría que, en la frontera, la participación crece orgánicamente. De ahí que sea, al mismo tiempo, más honesta en su proceso de creación y más precedera en su consumo. Las identificaciones que hacen posible la participación

comunitaria raramente consiguen cristalizarse en identidades. En otras palabras, la frontera vive simultáneamente la práctica de la utopía y la utopía de la práctica.

Dije más arriba que, en la frontera, todos somos, simbólicamente y en cierta medida, migrantes indocumentados, desplazados o refugiados en busca de asilo. Sin embargo, aunque presente algunas semejanzas con el exilio, la frontera no es exilio. Comentando las relaciones entre exilio y literatura, Said define exilio como “el territorio peligroso de la no pertenencia [...] una soledad experimentada fuera del grupo: las privaciones sentidas al no estar con los otros en una habitación común” (Said, 1990: 359). Y añade: “el *pathos* del exilio reside en la pérdida de contacto con la solidez y el confort de la tierra: volver a casa es algo fuera de cuestión” (1990: 361). Atormentado por el exilio, y particularmente por el exilio interior a que se consideraba condenado por la indescriptible destrucción de la Segunda Guerra Mundial, Adorno observó, en su *Mínima Moralía*, que “constituye parte de la moralidad el que una persona no se sienta en casa en su propia casa” (1985: 39). Seguir a Adorno, escribe Said, es permanecer lejos de “casa” a fin de poder observarla con el distanciamiento del exilio:

Tomamos la casa y la lengua como algo garantizado. Ellas se convierten naturaleza y sus presupuestos subyacentes degeneran en dogma y ortodoxia. El exilado sabe que, en un mundo secular y contingente, las casas son siempre provisionales. Las fronteras y las barreras, que nos cierran en la seguridad del territorio familiar, pueden también transformarse en prisiones y son muchas veces definidas más allá de lo razonable y de lo necesario. Los exilados atraviesan las fronteras y derrumban las barreras del pensamiento y de la experiencia (Said, 1990: 365).

La vida en la frontera comparte con la vida en el exilio algunas características importantes: tiende a ser una vida inestable y peligrosa, en la cual nada o casi nada es cierto o está garantizado; existe fuera de los esquemas convencionales dominantes de la sociabilidad, volviéndose, por ello, particularmente vulnerable; se reproduce siempre de forma provisional, atravesando fronteras y sobrepasando límites. En todo caso, la frontera no es, de forma alguna, exilio. En lo que respecta a la frontera, la presencia del centro no es tan fuerte que permita distinguir clara e indiscutiblemente entre “nosotros” y “ellos”, como es típico de las situaciones de exilio. Por el contrario, la frontera es promiscua y abarcadora, y tiende a incluir los extraños como miembros. De hecho, la frontera prospera

en la ausencia de una demarcación nítida entre ser y no ser miembro, y es en la base de esa misma ambigüedad que se esmera por ser una casa para los que en ella viven: un hogar confortable, aunque tal vez no muy duradero.

Al contrario del exilio, en la frontera la “casa común” no es un lugar donde se haya sido expulsado o del cual se viva separado. La vida de frontera es, más bien, la tarea de un constante hacer y deshacer. Por ello, la vida en la frontera obedece al precepto de Adorno, más lo complementa con otro, que debe ser seguido de modo igualmente fiel: la otra parte de la moralidad consiste en que una persona se sienta en casa en aquello que no es su propia casa. La privación abisal de comunidad en la transición paradigmática es la fuerza impulsora que empuja a la subjetividad de frontera a vivir del deseo de comunidad y a aprovechar ávidamente cada fragmento de comunidad que consiga. La subjetividad de frontera es conducida más por el ansia del falansterio de Fourier que por el ansia de exilio de Adorno.

Para una caracterización adicional de la subjetividad de frontera, debemos distinguir, con mayor precisión, entre centro y periferia, centro y margen. La precisión aquí es importante porque la transición paradigmática podría ser entendida como una competición entre dos

centros: el dominante y el emergente. En verdad, la situación es mucho más compleja. El reconocimiento de la existencia de una transición paradigmática implica un distanciamiento en relación al centro, o sea, en relación al paradigma dominante. Aunque no se transforme en margen, el paradigma dominante pierde eficacia en cuanto centro, lo que no significa que el paradigma emergente ascienda, por el mismo proceso, a la condición de centro. Si ese fuese el caso, entonces él no sería, tal vez, un paradigma verdaderamente alternativo.

El paradigma emergente se manifiesta sobre todo en la proliferación de los márgenes, en la multiplicación de las escalas que los definen y en la variedad de cartografías que guían nuestros pasos. En lugar de una competición entre centros, la transición paradigmática es, podemos decirlo, una competición entre márgenes. El centro que es posible en la transición paradigmática resulta de acoplamientos o de constelaciones de márgenes. La complicidad simbólica entre la frontera y la transición paradigmática reside en esta escasez de centros y en la abundancia de márgenes. Vivir en la frontera es vivir en los márgenes sin vivir una vida marginal.

Reflexionando sobre su experiencia de afroamericana, residente en una pequeña ciudad de Kentucky, bell hooks nos da informaciones

magníficas sobre la fenomenología de la vida en el margen. El tipo de vida descrito por hooks, lejos de ser una vida de frontera, pues el centro no se encuentra aquí en un lugar remoto, nos permite, con todo, entender ese carácter capacitante, propio del margen, que es tan crucial en la vida de la frontera:

Estar en el margen es formar parte de un todo, aunque fuera del cuerpo principal. Para nosotros, americanos negros viviendo en una pequeña ciudad de Kentucky, la línea del ferrocarril nos recordaba todos los días nuestra marginalidad. Más allá de la línea, había calles pavimentadas, establecimientos donde no podíamos entrar, restaurantes donde no podíamos comer y personas que no podíamos mirar directamente a la cara. Más allá de la línea, había un mundo donde podíamos trabajar como criadas, como porteras, como prostitutas, todo lo que fuese una función subordinada. Podíamos entrar en ese mundo, pero no podíamos vivir allí. Teníamos siempre que regresar al margen, que atravesar la línea y volver a las barracas o a las casas abandonadas en los límites de la ciudad.

Había leyes que aseguraban ese regreso. No regresar significaba correr el riesgo de ser castigado. Viviendo como vivíamos —en el margen—, desarrollamos una manera particular de ver la realidad. Mirábamos tanto de fuera para adentro, como de dentro para afuera. Focalizábamos nuestra atención tanto en el centro como en el margen.

Comprendíamos ambos. Este modo de mirar nos recordaba la existencia de todo un universo, un cuerpo principal hecho de márgenes y de centro. Nuestra supervivencia dependía de una constante conciencia pública de la separación entre el margen y el centro y de un constante reconocimiento privado de ser una parte necesaria y vital de ese todo.

Esta noción de totalidad, impresa en nuestras conciencias por la estructura de nuestras vidas diarias, nos proporcionó una cosmovisión de oposición, un modo de ver desconocido para la mayoría de nuestros opresores, un modo que nos sustentó, que nos ayudó en nuestra lucha por superar la pobreza y la desesperación, que reforzó el sentido de nuestra identidad y nuestra solidaridad (bell hooks, 1990: 341).²⁰

Al desplazar el centro, la subjetividad de frontera se coloca en mejor posición para comprender la opresión que el centro reproduce

y oculta a través de estrategias hegemónicas. Sin duda que el margen es, muchas veces, un producto de marginalización operada por el centro, más, paradójicamente, al debilitar lo que lo rodea, el centro se hace, él mismo, más débil. Al igual que hooks, tampoco mi intención es romantizar el margen. Se trata tan solo de identificar en ella la voluntad de maximizar las oportunidades de libertad y autonomía que se obtienen a través de una observación telescópica del centro y de su consecuente trivialización y desanonización. La subjetividad de frontera florece en la base de esa voluntad.

El relativo acentrismo de la vida de frontera resulta de una constante definición y redefinición de los límites: experimentar los límites sin sufrirlos. Aunque los límites puedan ser experimentados de muchas formas diferentes, dos de ellas me parecen particularmente relevantes para la constitución de la subjetividad de frontera: el cabotaje y la hibridación. El *cabotaje* fue la forma de navegación dominante desde tiempos inmemoriales hasta la expansión europea del siglo XV y, aún hoy, es la forma usual de navegación de muchas poblaciones costeras en todo el mundo. Implica navegar fuera de los límites, estar más en contacto íntimo con ellos, e ir realizando otras actividades a lo largo del trayecto, como la pesca o el comercio. Cuanto más lejos

20 En un sentido semejante, Gilroy (1993) sacó de Du Bois el concepto de “doble conciencia” para expresar la especificidad de la moderna experiencia cultural negra, la experiencia de “estar simultáneamente dentro y fuera de Occidente”, lo que conduce a las “inevitables pluralidades envueltas en los movimientos negros de África y del exilio”, y donde las reivindicaciones de identidad nacional son ponderadas en comparación con otras variedades contrastantes de subjetividad (1993: 30).

estuvieren y más pequeños, a causa de la distancia, fueren los límites, mayores serán las oportunidades de autonomía. Pero un paso más que haga perder totalmente de vista dichos límites, puede transformar una autonomía estimulante en un caos destructivo. La navegación de frontera cabotea entre dos límites: uno a cada lado del barco. La trayectoria raramente es guiada por ambos al mismo tiempo: si, en un momento determinado, uno de los límites está más próximo y sirve de orientación, en el momento siguiente es el límite opuesto el que queda más cerca y el que pasa a ser principio orientador.

En la transición paradigmática, la subjetividad de frontera navega por cabotaje, guiándose bien por el paradigma dominante, bien por el paradigma emergente. Y si es verdad que su objetivo último es aproximarse tanto cuanto fuese posible al paradigma emergente, ella sabe que solo zigzagueando podrá llegar allá y que, más de una vez, será el paradigma dominante el que continúe guiándola. Caboteando así a lo largo de la transición paradigmática, la subjetividad de frontera sabe que navega en un vacío cuyo significado es rellenado, pedazo a pedazo, por los límites que ella va vislumbrando, bien sean próximos, bien lejanos. Avistados de ese modo por la subjetividad de frontera, los límites son transformados de manera significativa,

es decir, tal y como la subjetividad de frontera vive de los límites, los límites viven de la subjetividad de frontera. De hecho, los límites solo existen en la medida en que la subjetividad de frontera se deja guiar por ellos.

En la transición paradigmática, los paradigmas en competición pierden la fijación sólida para hacerse líquidos y navegables. Más que nunca, se convierten en el producto de las acciones individuales y colectivas que dependen de ellos. Es este el gran privilegio de los límites y los márgenes en la transición paradigmática. Los centros quedan enteramente dependientes de lo que sucede en los límites exteriores de su jurisdicción y, en verdad, se convierten ellos mismos considerablemente acéntricos. Ese acentrismo favorece la desjerarquización y la horizontalización de las prácticas de conocimiento típicas de la transición paradigmática.

En períodos de transición paradigmática, son muchos los ejemplos de subjetividades de frontera que navegan a la vista. Fue lo que aconteció con Copérnico y Galileo, y también con Montaigne y Paracelso. Unas breves palabras sobre Paracelso, un médico y mago del siglo XVI a quien aún no me he referido. Su verdadero nombre: Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim. Paracelso nació en Einsiedeln en 1493, y murió en Salzburgo

el 21 de septiembre de 1541. Lo que me parece notable en Paracelso es el hecho de haber reconocido no una, sino dos fuentes de autoridad —la *Ecclesia* y la *Mater Natura*—, y haber podido cabotear con toda seguridad, ahora guiado por una y, luego, por otra. Como no conseguía encontrar designaciones adecuadas para sus tremendos descubrimientos, Paracelso fue un prolífico creador de neologismos. Sin embargo, para él no había conflicto entre, por un lado, la alquimia y la magia, y por otro, la experiencia de la naturaleza. Jung, también un hábil navegador costero, observó una vez que Paracelso no tenía escrúpulos en considerar que el conocimiento de las enfermedades era pagano por tener su origen en la naturaleza y no en la revelación. El cabotaje queda paradigmáticamente expresado en una confesión del propio Paracelso: “confieso que escribo como un pagano y, sin embargo, soy cristiano” (Jung, 1983: 113).²¹

Otra forma de experimentar los límites en la transición paradigmática es la *hibridación*. Se trata de una actuación sobre los propios límites, sean los límites del paradigma dominante, sean los límites del paradigma emergente, desestabilizándolos hasta el punto de poder ir más

allá de ellos sin tener que superarlos. Consiste en atraer los límites hacia un campo argumentativo que ninguno de ellos, por separado, pueda definir exhaustivamente. Esta incompletud hace los límites vulnerables a la idea de sus propios límites, y abiertos a la posibilidad de interpenetración y combinación con otros límites. En el campo de la hibridación, cuantos más límites, menos límites.

En la hibridación, contrariamente al cabotaje, el camino de la subjetividad de frontera se orienta a desorientar los límites, obligándolos a confrontarse recíprocamente fuera de su terreno propio y, por tanto, los hace vulnerables y fácilmente desfigurables. En la hibridación, los límites son transformados en retazos arrancados de una manta en que ellos ya no se reconocen. Entre muchos ejemplos de hibridación, escojo uno cuyo protagonista es una notable subjetividad de frontera, el arquitecto americano Robert Venturi. Me refiero al “*bill-dingboard*”, el famoso proyecto de Venturi —que nunca llegó a ser construido— destinado al *National Football Hall of Fame*, parte edificio (*building*) y parte “placard” (*billboard*), para fijar carteles (Merkel, 1987: 27).²²

21 Ver el estudio de Jung (1983: 109) sobre Paracelso como fenómeno espiritual.

22 Volveré al concepto de hibridación en la sección siguiente, al hablar del mestizaje.

Sea cual sea la forma que pueda asumir, la experiencia de los límites es una experiencia existencial intensa. En la frontera, esa experiencia, sea individual o colectiva, es vivida de un modo comunitario. Ni siquiera las grandes individualidades, como Paracelso o Venturi, experimentan los límites a no ser en relación con una comunidad particular, real o imaginaria (enfermos, censores, clientes, público) y en el contexto de ella. Lo que caracteriza la subjetividad de frontera es conseguir combinar la participación comunitaria con la autoría, sobrepasando así la distinción entre sujeto y objeto. Semejante combinación es intrínsecamente problemática, dado que vive de los éxitos difíciles con que las identificaciones dinámicas resisten la cristalización en identidades estáticas. La cristalización, en este caso, implica el regreso de la distinción entre sujeto y objeto, emergiendo subrepticia y perversamente de la distinción entre sujeto individual y colectivo. En la frontera, esta combinación de comunidad y autoría, aunque sin duda problemática, es, a pesar de todo, posible, porque el otro elemento del principio estético-expresivo —la artefactualidad— también está presente. Construir un mundo nuevo, inventar nuevas formas de sociabilidad, atravesar tierras-de-nadie entre límites variables —tales son las experiencias

de artefactualidad más fuertes que podemos imaginar.

EL BARROCO

La subjetividad de la transición paradigmática es también una subjetividad barroca. Debido a los varios contextos semánticos en que el término barroco es usado en el discurso contemporáneo, debo precisar el sentido que aquí le atribuyo. No uso el término “barroco” para designar un estilo posclásico en arte y en arquitectura,²³ ni para identificar una época histórica —el siglo XVII europeo—,²⁴ ni tampoco para designar el *ethos* cultural que algunos países latinoamericanos (México y Brasil) desarrollaron desde el siglo XVII en adelante.²⁵ Del mismo modo que con el concepto de frontera, utilizo el barroco como metáfora cultural para designar una forma de subjetividad y de

23 Ver, entre muchos otros, Wölfflin (1979); Manrique (1981); Tapié (1988). Para una panorámica más vasta de la estética barroca, ver Buci-Glucksmann (1984); Hatherly *et al.* (1990); Roy & Tamen (1990).

24 Maravall (1990); Roy & Tamen (1990); Sarduy (1989); Mendes (1989).

25 Echeverría *et al.* (1991-1993); Pastor *et al.* (1993); Barrios (1993); Coutinho (1968; 1990); Ribeiro (1990); Kurnitzky & Echeverría (1993).

sociabilidad, el tipo de subjetividad y sociabilidad capaz de explorar y querer explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática. Con todo, para describir este tipo de subjetividad y de sociabilidad, recurre selectivamente a los tres sentidos del concepto de barroco ya mencionados. Sea como estilo artístico, época histórica o *ethos* cultural, el barroco es esencialmente un fenómeno latino y mediterráneo, una forma excéntrica de modernidad, el Sur del Norte, por decirlo de algún modo.²⁶ Su excentricidad surge, en gran parte, por haberse dado en países y en momentos históricos en los que el centro del poder estaba debilitado e intentaba esconder su debilidad dramatizando la sociabilidad conformista.

La relativa ausencia de poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y de las periferias. Debido a su excentricidad y exageración, el mismo centro se reproduce como si fuese margen. Se trata de una imaginación centrífuga que confiere centralidad a los márgenes y se fortalece a medida

que nos desplazamos de las periferias internas del poder europeo hacia sus periferias externas en América Latina.

Tanto Brasil como el resto de países latinoamericanos fueron colonizados por centros débiles, respectivamente Portugal y España. Portugal fue un centro hegemónico durante un breve período, entre los siglos XV y XVI, y España comenzó a declinar un siglo más tarde. A partir del siglo XVII, las colonias quedaron más o menos entregadas a sí mismas, una marginalización que posibilitó una creatividad cultural y social específica, diversificadamente elaborada en múltiples combinaciones, unas veces altamente codificadas, otras caóticas, eruditas, populares, oficiales o ilegales. Tal mestizaje está tan profundamente enraizado en las prácticas sociales de esos países que acabó por ser considerado la base de un *ethos* cultural típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta hoy. Me intereso por esta forma de barroco porque, al ser una manifestación de un ejemplo extremo de debilidad del centro, constituye un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema. Por formarse en los márgenes más extremos, el barroco armoniza sorprendentemente bien con la frontera. Si el barroco europeo es el Sur del Norte, es en el

26 Curiosamente, según Tapié (1988: 1-19), la palabra barroco tiene origen en el término portugués utilizado para designar una perla imperfecta, por ejemplo, en los *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia* de Garcia da Orta.

Sur de ese Sur donde el barroco latinoamericano se despliega.

Como época en la historia de Europa, el barroco es un período de crisis y de transición. Me refiero a la crisis económica, social y política que es particularmente evidente en el caso de las potencias que promovieron la primera fase de la expansión europea. En el caso de Portugal, la crisis llegó incluso a implicar la pérdida de la independencia, cuando, por razones de sucesión dinástica, Portugal fue anexionado a España en 1580, para solo reconquistar la independencia en 1640. La monarquía española, sobre todo bajo el reinado de Felipe IV (1621-1665), atravesó una grave crisis financiera que, en realidad, era también una crisis política y cultural. Como dice Maravall, comienza con una cierta consciencia de inquietud y desasosiego, que “empeora a medida que el tejido social va quedando gravemente afectado” (1990: 57).²⁷ Por ejemplo, los valores y los comportamientos comienzan a discutirse, la estructura de clases se altera, el bandidismo aumenta, como aumentan, en general, los comportamientos desviados y las revueltas y motines pasan a ser amenazas permanentes.

Es, de hecho, una época de crisis, mas es también una época de transición hacia nuevos modos de sociabilidad, posibilitados por el capitalismo emergente y por el nuevo paradigma científico, así como hacia nuevos modos de dominación política, basados no solo en la coerción, sino también en la integración cultural e ideológica.

La cultura barroca es, en gran medida, uno de esos instrumentos de consolidación y legitimación del poder. Lo que, a pesar de eso, me parece inspirador en la cultura barroca es su lado de subversión y de excentricidad, la debilidad de los centros de poder que en ella buscan legitimación, el espacio de creatividad y de imaginación que abre, la sociabilidad turbulenta que promueve en un período que, por ser de transición, tiene alguna semejanza con nuestro tiempo. La configuración de la subjetividad barroca que aquí presento es un “*collage*” de diversos materiales históricos y culturales, algunos de los cuales no se pueden considerar técnicamente pertenecientes al período barroco, sino a períodos que tienen solo algunas afinidades con él, como el Romanticismo. Propongo los *topos* del barroco como un *metatopos* para la construcción de un *nuevo sentido común estético*, el sentido común reencantado que describo en mi texto “De la ciencia moderna al nuevo

²⁷ Ver, también, el notable ensayo de Fidelino Figueiredo sobre las dos Españas (1932).

sentido común” (Santos, 2000) como parte integrante de la tópica para la emancipación.

La subjetividad del barroco convive confortablemente con la suspensión temporal del orden y de los cánones. En tanto que subjetividad de transición, depende, al mismo tiempo, del agotamiento de los cánones y del deseo de ellos. Su espacialidad privilegiada es la local, su temporalidad privilegiada, lo inmediato. Su experiencia de vida implica, con todo, alguna incomodidad, ya que carece de las certezas evidentes de las leyes universales —tal y como el estilo barroco carecía del universalismo clásico del Renacimiento—. Al ser incapaz de planificar su propia repetición *ad infinitum*, la subjetividad barroca invierte en lo local, en lo particular, en lo momentáneo, en lo efímero y en lo transitorio. Mas lo local no es vivido de una forma localista, o sea, no es experimentado como ortotropía. Lo local aspira mejor a inventar un “otro lugar”, una heterotopía, si no una misma utopía. Fruto de una profunda sensación de vacío y de desorientación, provocada por el agotamiento de los cánones dominantes, el confort que lo local ofrece no es el confort del descanso, sino un sentido de dirección. Una vez más encontramos aquí un contraste con el Renacimiento; como Wölfflin nos enseñó: “Al contrario del Renacimiento, que procuraba

permanencia y reposo en todo, el barroco tuvo, desde sus inicios, un claro sentido de dirección” (Wölfflin, 1979: 58). En lo que respecta a la subjetividad barroca, el sentido de dirección se despliega desde dentro hacia fuera y parte de lo que está más próximo hacia lo más lejano, sea lo trascendente, lo eterno o el infierno.

Por esa misma razón, la subjetividad barroca es contemporánea de todos los elementos que la integran y, por tanto, desdeña el evolucionismo modernista. Lejos de caer en el inmovilismo, la temporalidad horizontal de la subjetividad barroca es su modo propio de sobrepasar, de viajar de un momento hacia el momento siguiente: cada momento es eterno mientras dura, como diría el poeta Vinícius de Moraes. No siendo el gusto por lo provisional nada más que el gusto por una sucesión de eternidades, estas nunca duran tanto como para no poder ser vividas intensamente. Así, podemos decir que la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. Siendo ella misma el resultado de una interrupción inter-paradigmática, la temporalidad barroca se interrumpe a sí misma frecuentemente.

La interrupción es importante en dos instancias: permite la reflexividad y la sorpresa. La reflexividad es la auto-reflexividad exigida por la falta de mapas (sin mapas que nos guíen,

hemos de caminar con redoblado cuidado). Sin auto-reflexividad, en un vacío de cánones, es el mismo vacío el que se torna canónico. El paradigma emergente produce vértigo, cada paso debe ser dado con prudencia. La sorpresa, a su vez, es realmente *suspense*: procede de la suspensión que la interrupción produce. Suspendiéndose momentáneamente a sí misma, la subjetividad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión. Según Maravall, “la técnica barroca [consiste] en suspender la solución para impulsarla, después de ese provisional y transitorio momento de parada, a ir más lejos y mejor con el auxilio de esas fuerzas contenidas y concentradas” (1990: 445).

La interrupción provoca admiración y novedad, e impide el cierre y la finalización. De ahí el carácter inacabado y abierto de la subjetividad y de la sociabilidad barrocas, y de ahí también su disponibilidad para luchar por una nueva finalización: el paradigma emergente que, en todo caso, solo como aspiración puede imaginarse. El paradigma emergente es un proceso hecho de continuidades y discontinuidades. La capacidad de admiración, de sorpresa y de novedad es la energía que promueve la lucha por una aspiración tanto más convincente cuanto nunca completamente realizada. El objetivo del estilo barroco, dice Wölfflin, “no es representar

un estado perfecto, sino sugerir un proceso inacabado y un momento en dirección a su finalización” (1979: 67). Al sentirse confortablemente en casa en la transición paradigmática, la subjetividad barroca saca el máximo partido de la suspensión del orden. Sin embargo, suspensión del orden no significa mera suspensión de los cánones: implica también la suspensión de las formas. La subjetividad barroca tiene 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 sus usos extremos: la *extremosidad* de la que habla Maravall (1990: 412).

La subjetividad barroca rechaza la distinción entre apariencia y realidad, sobre la cual se asienta la ciencia moderna, principalmente porque esa distinción esconde una jerarquización. Teniendo en cuenta que, en el paradigma dominante, la apariencia es lo opuesto de la realidad, la forma epistemológica dominante capaz de reconocer la realidad tiene también poder para declarar como apariencia todo lo que no consigue o no quiere conocer. Contra este autoritarismo, que tiende a rotular como apariencia todas las prácticas que no sean familiares, la subjetividad barroca privilegia la apariencia en tanto que medida transitoria y compensatoria. En este aspecto, sigue de cerca

la lección de Friedrich Schiller, el poeta alemán que tan elocuentemente nos habla de la apariencia estética (*das ästhetische Schein*) en sus cartas sobre *La Educación Estética del Ser Humano*, publicadas en 1795 (Schiller, 1983). Dado que él representa (como el arte barroco, podríamos añadir) una dimensión excéntrica de modernidad, Schiller es bastante compatible con la nueva inteligibilidad a la que la subjetividad barroca aspira. Su crítica radical de la ciencia moderna, de la especialización profesional y de la deshumanización administrativa que ella promueve es muy semejante a la de Rousseau. Al igual que Rousseau, Schiller no es impulsado por alguna veleidad retrógrada, sino por un deseo de reconstruir una subjetividad completa (la totalidad de la subjetividad) en las condiciones creadas por la modernidad. Según Schiller, esa totalidad no puede ser alcanzada ni por las fuerzas de la naturaleza, bajo la supremacía de la ciencia, ni por las leyes o la moral que el Estado promulga, sino por una tercera entidad mediadora —la forma estética, el Estado estético—:

En el medio del terrible reino de las fuerzas y del reino sagrado de las leyes, el impulso estético hacia la forma está, imperceptiblemente, trabajando en la construcción de un tercer reino jubiloso

de lo lúdico y de la apariencia, donde el hombre no está sujeto a los grilletes de las circunstancias y es liberado de todo lo que podríamos llamar constreñimiento, tanto en el dominio físico como en el moral (Schiller, 1983: 215).²⁸

Aunque la subjetividad barroca desconfíe de las totalidades, incluso rebeldes y contrahegemónicas, la naturaleza utópica de la propuesta de Schiller tiene aliciente. Su atractivo reside en la tentativa de recuperar una de las representaciones más acabadas de la modernidad, la representación estético-expresiva, de un modo simultáneamente utópico y pragmático. Según Schiller, la *ästhetisches Schein* solo se universalizará cuando la cultura impida su abuso. “La mayoría de los hombres —afirma Schiller— está demasiado cansada y exhausta con la lucha por la vida para lanzarse a una nueva lucha aún más dura contra el error” (1983: 51).²⁹ Dado que, como

28 La apariencia (*Schein*) a que Schiller se refiere, lejos de ser una mera ilusión, constituye una realidad más elevada (*höhere Wirklichkeit*) y, como tal, posee una clara dimensión utópica. Sobre el concepto de “*Schein*” en Schiller, ver, por ejemplo, Wilkinson (1955).

29 Comenzando por el estudio de Schiller, hecho en 1905 por Franz Mehring —*Schiller, ein Lebensbild für deutsche Arbeiter*—, los análisis marxistas de Schiller

veremos, la subjetividad barroca es también una subjetividad del Sur, la observación de Schiller es aquí particularmente importante para comprender cuán hondo debemos ir y en qué dirección deberá ser llevada la excavación estética.

En lo que concierne a la subjetividad barroca, las formas son, por excelencia, el ejercicio de la libertad. La gran importancia del ejercicio de la libertad justifica que las formas sean tratadas con una seriedad extrema, aunque el extremismo pueda redundar en la destrucción de las propias formas. Según Wölfflin, la razón por la cual Miguel Ángel es considerado, muy justamente, uno de los padres del barroco, es “porque trató las formas con tanta violencia y terrible seriedad que solo podría encontrar expresión en la ausencia de forma” (1979: 82). A eso, los contemporáneos de Miguel Ángel lo llamaron *terribilitá*. Este extremismo, basado en la voluntad de grandeza y en la intención de maravillar, está bien expresado por el dicho de

Bernini: “que nadie me hable de lo que es pequeño” (Tapié, 1988: 11-188).

El extremismo puede ser ejercido de muchas maneras diferentes para hacer sobresalir la simplicidad, así como la exuberancia y la extravagancia, tal y como observó Maravall (1990: 426). El extremismo barroco es el dispositivo que permite crear rupturas a partir de aparentes continuidades y mantener el devenir de las formas en estado de permanente bifurcación prigoginiana. Uno de los ejemplos más elocuentes de este extremismo es el “Éxtasis Místico de Santa Teresa”. En esta escultura de Bernini, la expresión de Teresa de Ávila está dramatizada de tal modo que la representación de una Santa en trance místico se transmuta en la representación de una mujer gozando un profundo orgasmo. La representación de lo sagrado se desliza subrepticamente hacia la representación de lo sacrílego. Esta mutación imprevista e imprevisible, al mismo tiempo que retira el descanso a las formas, hace impensable la forma del descanso. Solo el extremismo de las formas permite que la subjetividad barroca mantenga la turbulencia y la excitación necesarias para continuar la lucha por las causas emancipadoras, en un mundo donde la emancipación ha sido subyugada o absorbida por la regulación. Hablar de

(Schiller como pequeño burgués, como revolucionario idealista) son sintomáticas del carácter subparadigmático de la crítica marxista de la modernidad capitalista. Ver una compilación de dicho análisis en Dahlke (1959). Para una perspectiva crítica, ver Witte (1955). Ver también Lukács (1947).

extremismo es hablar de excavación arqueológica en el magma regulador a fin de recuperar la llama emancipadora, por muy debilitada que esté.

El mismo extremismo que produce las formas, también las devora.³⁰ Esa voracidad asume dos aspectos: el *sfumato* y el *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es una técnica que consiste en difuminar los contornos y los colores entre los objetos, como, por ejemplo, entre las nubes y las montañas, o entre el cielo y el mar. El *sfumato* permite a la subjetividad barroca crear lo próximo y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, haciendo con ello posibles y deseables los diálogos interculturales. Por ejemplo, solo recurriendo al *sfumato* es posible dar forma a la dignidad de la comunidad humana, simultáneamente en términos de un concepto occidental (derechos humanos), de un concepto hindú (*dharma*) y de un concepto islámico (*umma*). En la transición paradigmática, la coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra, y los fragmentos que vuelan libremente se mantienen abiertos a nuevas coherencias y a invenciones de nuevas formas

multiculturales. El *sfumato* es como un imán que atrae las formas fragmentarias hacia nuevas constelaciones y direcciones, apelando a los contornos más vulnerables, inacabados y abiertos que esas formas presentan. El *sfumato* es, en suma, una militancia anti-fortaleza.

El *mestizaje*, a su vez, es una manera de llevar el *sfumato* al extremo. Mientras que el *sfumato* opera desintegrando las formas y recuperando los fragmentos, el mestizaje opera a través de la creación de nuevas formas de constelaciones de sentidos que, a la luz de sus fragmentos constitutivos, son verdaderamente irreconocibles y blasfemas. El mestizaje es una de las manifestaciones de la hibridación comentada en la sección anterior. Consiste 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 productivo-destructivo tiende a reflejar las relaciones de poder entre las formas culturales originales (o sea, entre los grupos sociales que las sustentan a través de prácticas sociales); por ello, la subjetividad barroca favorece los mestizajes donde las relaciones de poder son sustituidas por la autoridad compartida (autoridad mestiza). América Latina ha sido un terreno particularmente fértil para el mestizaje, constituyendo, por ello, uno de los

30 Wölfflin habla de ausencia de forma (1979: 64).

lugares más importantes de excavación para la construcción de la subjetividad barroca.³¹

El extremismo con que las formas son vividas por la subjetividad barroca acentúa la artefactualidad retórica de las prácticas, de los discursos y de los modos de inteligibilidad. El artificio (*artificium*) es la base de una subjetividad suspendida entre los fragmentos, o sea, una subjetividad en transición paradigmática. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma siempre que las sociabilidades a que conduce tiendan a transformarse en micro-ortodoxias. Solo el artificio nos permite imaginar la ingeniería (un término curiosamente en boga desde el siglo XVII) de la emancipación, y solo a través de él podemos valorar la consistencia y la intensidad de la

voluntad emancipadora de la subjetividad barroca. El artificio es donde la subjetividad no va desencaminada, incluso *cuando* se disfraza a sí misma. A través del artificio, la subjetividad barroca es, al mismo tiempo, lúdica y subversiva, como la *fiesta barroca* tan bien lo ilustra.

La importancia de la fiesta en la cultura barroca, tanto en Europa como en América Latina, está bien documentada.³² La fiesta convirtió la cultura barroca en el primer ejemplo de cultura de masas de la modernidad. Su carácter de ostentación y celebración era utilizado por los poderes político y eclesiástico para dramatizar y convertir en espectáculo su grandeza y para reforzar su control sobre las masas. Es evidente que este uso manipulador de la fiesta no tiene interés para la subjetividad en la transición paradigmática. Lo que importa es excavar la fiesta barroca para redescubrir su potencial emancipador, un potencial que reside en la desproporción, en la *risa* y en la *subversión*.

31 Ver, entre otros, Pastor *et al.* (1993); Leon (1993); Alberro (1992). Coutinho (1990: 16) habla de “un complejo mestizaje barroco”. Ver, finalmente, el concepto de “Atlántico negro” usado por Gilroy (1993) para expresar el mestizaje característico de la experiencia cultural negra, una cultura que no es específicamente africana, americana, *caraiiba* (en Brasil, forma indígena de designar al europeo [nota del traductor]) o británica, sino todo esto en su conjunto. En el espacio de la lengua portuguesa uno de los más notables heraldos del mestizaje es el Manifiesto *Antropófago* de Oswald de Andrade (1990: 47-52).

32 Maravall (1990: 487). Sobre la fiesta barroca en México (Veracruz), ver León (1993); sobre la fiesta barroca en Brasil (Minas Gerais), ver Ávila (1994). La relación entre la fiesta, y especialmente la fiesta barroca, con el pensamiento utópico está aún por explorar. Sobre la relación entre el fourierismo y la *société festive*, ver Desroche (1975).

La fiesta barroca es un ejercicio de desproporción: exige una inversión extremadamente grande que, sin embargo, es consumida en un instante extremadamente fugaz y en un espacio extremadamente limitado. Como nos dice Maravall, “son usados medios abundantes y dispendiosos, es empleado un esfuerzo considerable, son realizados amplios preparativos, es montada una máquina complicada, todo eso apenas para obtenerse efectos extremadamente breves, sean en la forma del placer o de la sorpresa” (1990: 488).³³

La desproporción genera una intensificación especial que, a su vez, da origen a la voluntad de movimiento, a la tolerancia con el caos y al gusto por la turbulencia, sin lo cual la lucha por la transición paradigmática no puede tener lugar.

La desproporción de la fiesta es el reverso de la ciencia moderna. Afirmé, entonces, que la ciencia moderna depende de la creciente separación entre la acción y sus consecuencias, lo que equivale a una creciente discrepancia entre

33 Sobre la fiesta barroca del Triunfo Eucarístico en Minas Gerais, dice Ávila: “la escenificación se impregnaba de refinamiento, aumentado por la exuberancia de los adornos de oro, plata, diamantes, pedrería, sedas, plumas, tanto en la indumentaria de los figurantes como en sus monturas y demás piezas componentes del espectáculo” (1994: 55).

la capacidad de actuar y la capacidad de prever. Así, la intensificación de las consecuencias tiende a quedar relativamente desligada de la intensificación de la acción. En la fiesta barroca, por el contrario, como la acción está mucho más próxima de sus consecuencias y como las consecuencias se desvanecen en un instante, la intensificación de las consecuencias es un producto transparente de la intensificación de la acción. De ahí que, al contrario de lo que sucede con la ciencia moderna, la capacidad de actuar y la capacidad de prever se mantengan en equilibrio.

La desproporción posibilita la admiración, la sorpresa, el artificio y la novedad.³⁴ Pero, por encima de todo, permite la distancia lúdica y la *risa*.³⁵ Como la risa no es fácilmente codificable,

34 Según Ávila, “se desprende de la coordinación de las danzas (de turcos y cristianos, de romeros, de músicos), de los carros triunfales, de las figuras alegóricas y de las representaciones mitológico-cristianas, la existencia de una dirección que sabía jugar con recursos y efectos de ritmo y contraste, inclusive elementos de sorpresa” (1994: 54).

35 León caracteriza la cultura popular de Veracruz en el siglo XVII como “el imperio de la risa” (1933: 4). En el análisis de este autor, sobresalen elocuentemente las relaciones locales-transnacionales de la cultura popular de este puerto negrero plenamente integrado en la

la modernidad capitalista declaró la guerra a la alegría y la risa pasó a ser considerada frívola, impropia, excéntrica y hasta blasfema. Pasó apenas a ser admitida en contextos altamente codificados de la industria del entretenimiento. Este fenómeno puede observarse igualmente en los modernos movimientos sociales anticapitalistas (partidos obreros, sindicatos y hasta en los nuevos movimientos sociales), que proscribieron la risa, la diversión y lo lúdico al recelar que subvertían la seriedad de la resistencia. Particularmente interesante es el caso de los sindicatos, cuyas actividades comenzaron por tener un sesgo marcadamente lúdico y festivo (la fiesta obrera), lo que fue gradualmente sofocado hasta que el sindicalismo se convirtió, al fin, en algo mortalmente serio y profundamente antierótico.

La proscripción de la risa, de la diversión y de lo lúdico forma parte de aquello que Max Weber llama el *Entzäuberung*, el desencantamiento del mundo moderno. Ahora sabemos que uno de los grandes pilares de la tópica de la emancipación es el sentido común encantado que no se desliga de la carnavalización de las prácticas sociales emancipadoras y del erotismo de la risa, de la diversión y de

lo lúdico. La carnavalización de las prácticas sociales emancipadoras tiene una importante dimensión auto-reflexiva: posibilita la descanonización y la subversión de esas prácticas. Una práctica descanonizadora (y así debe ser la práctica emancipadora en la transición paradigmática) que no sepa cómo descanonizarse a sí misma, cae fácilmente en la ortodoxia. Del mismo modo, una actividad subversiva que no sepa subvertirse a sí misma cae fácilmente en la rutina reguladora.

La tercera característica de la fiesta barroca: la *subversión*. Al carnavalizar las prácticas sociales, la fiesta barroca revela un potencial subversivo que aumenta en la medida en que la fiesta se distancia de los centros de poder, pero que está siempre presente, incluso cuando los promotores de la fiesta son los propios centros del poder. No admira, por tanto, que este carácter subversivo fuese más visible en las colonias. Escribiendo sobre el carnaval de los años veinte, el gran intelectual peruano Mariátegui (1974: 127) afirmó que, a pesar de haber sido apropiado por la burguesía, el carnaval era verdaderamente revolucionario porque, al transformar el burgués en guardarropa, constituía una parodia impía del poder y del

pasado.³⁶ García de León (1993) describe la dimensión subversiva de las fiestas barrocas y de las procesiones religiosas del puerto mexicano de Veracruz en el siglo XVII.³⁷ Al frente iban los más altos dignatarios del vice-reinado con todas las insignias —políticos, clérigos y militares—, al fin de la procesión iba el populacho, imitando a sus superiores en gestos y atavíos, provocando de ese modo la risa y la alegría entre los espectadores.³⁸

Esta inversión simétrica del principio y del fin de la procesión es una metáfora cultural del *mundo al revés* típico de la sociabilidad de Veracruz en aquella época: mulatas vestidas de reinas, esclavos con trajes de seda, prostitutas fingiendo ser mujeres honradas y mujeres honradas fingiendo ser prostitutas, portugueses

africanizados y españoles indianizados. En la fiesta, la subversión está codificada, en la medida en que transgrede el orden conociendo el lugar del orden y no cuestionándolo radicalmente, aunque el propio código es subvertido por los *sfumatos* entre la fiesta y la sociabilidad diaria. En las periferias, la transgresión es casi una necesidad. Es transgresora porque no sabe cómo ser orden, aunque sepa que el orden existe. Por ello la subjetividad barroca privilegia los márgenes y las periferias como campos para la reconstrucción de las energías emancipadoras. Mas, como veremos, esta preferencia por los márgenes y las periferias tiene otras razones.

Todas estas características transforman la sociabilidad generada por la subjetividad barroca en una sociabilidad subcodificada. De algún modo caótico, inspirado por una imaginación centrífuga, situado entre la desesperación y el vértigo, este es un tipo de sociabilidad que celebra la revuelta y revoluciona la celebración. Tal tipo de sociabilidad no puede dejar de ser emotiva y apasionada, lo que constituye la característica que más distingue la subjetividad barroca con respecto a la hegemonía moderna. La racionalidad moderna, sobre todo después de Descartes, condena las emociones y las pasiones por constituir obstáculos al progreso

36 Originalmente publicado en el *Mundial* de 24 de febrero de 1925 y de 27 de febrero de 1928.

37 Las procesiones eran, como debidamente subraya Maravall, un instrumento privilegiado de masificación de la cultura barroca (1990: 507).

38 En el mismo sentido, Ávila señala la mezcla de motivos religiosos y motivos paganos: “entre negros tocando charamelas, cajas de guerra, pífanos, trompetas, aparecía, por ejemplo, un eximio figurante alemán ‘rompiendo con sonoras voces de clarín el silencio de los aires’ mientras los fieles piadosamente cargaban estandartes o imágenes religiosas” (1994: 56).

del conocimiento y de la verdad. La racionalidad cartesiana, escribe Toulmin, pretende ser “intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente impía” (1990: 199).

Muy poco de la vida humana y de la práctica social se ajusta a dicha concepción de la racionalidad, pero ella es bastante atrayente para los que aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales. Hirschman mostró convincentemente las afinidades electivas entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente (1977: 32). En la medida en que los intereses de las personas y de los grupos comenzaron a convergir en torno de las ventajas económicas, los intereses que antes habían sido considerados pasiones se convirtieron en el opuesto de estas y hasta los domesticadores de las mismas. A partir de ahí, afirma Hirschman, “se esperó o se asumió que los hombres, en la persecución de sus intereses, serían firmes, decididos y metódicos, en contraste total con el comportamiento estereotipado de los hombres dominados y ciegos por sus pasiones” (1977: 54). El objetivo era, evidentemente, crear una personalidad humana “unidimensional”. Y Hirschman concluye: “en suma, se suponía que el capitalismo realizaría exactamente lo que en breve sería denunciado como su peor característica” (1977: 132).

Las recetas cartesianas y capitalistas de poco sirven para la reconstrucción de una personalidad humana con la capacidad y el deseo que la transición paradigmática exige. El significado de la lucha por la transición paradigmática y de las posibilidades emancipadoras que la misma abre no puede ser deducido ni del conocimiento demostrativo, ni de una estimación de intereses. Así, la excavación efectuada por la subjetividad barroca en este dominio, más que en cualquier otro, debe concentrarse en las tradiciones suprimidas o excéntricas de la modernidad, representaciones que se dieron en las periferias físicas o simbólicas donde el control de las representaciones hegemónicas fue más débil —las Veracruces de la modernidad—, o en las representaciones más antiguas y caóticas de la modernidad, surgidas antes del cierre cartesiano. Por ejemplo, la subjetividad barroca busca inspiración en Montaigne y en la inteligibilidad concreta y erótica de su vida. En su ensayo *Sobre la Experiencia*, después de declarar que detesta los remedios que incomoden más que la enfermedad, Montaigne prosigue:

Ser víctima de un cólico y obligarme a prescindir del placer de comer ostras son dos males en vez de uno. La enfermedad nos apuñala por un lado y

la dieta por el otro. Ya que corremos el riesgo de un engaño, más vale arriesgarnos por los caminos del placer. El mundo hace lo contrario y solo halla útil lo que es penoso: la facilidad levanta sospechas (1958: 370).

El ejercicio del gusto y del placer es esencial para la subjetividad barroca, pues en él reside la pasión por la utopía. Lo increíble de las alternativas es el reverso de la indolencia de la voluntad. A este respecto, Schiller y Fourier nos proporcionan instrumentos retóricos inestimables. Al final del siglo XVIII, el recelo de Schiller era que el ídolo de la utilidad acabase por matar la voluntad de realización, tanto a nivel personal como colectivo. Leamos lo que escribió en la *Carta Octava*:

La razón realiza lo que le cabe realizar cuando encuentra y formula la ley; ejecutarla es obra de la voluntad valiente y del sentimiento vivo. Si la verdad ha de alcanzar la victoria en la lucha con fuerzas antagónicas, tendrá ella misma que transformarse primero en fuerza e instituir un instinto como su representante el mundo de los fenómenos; puesto que los instintos son las únicas fuerzas motoras en el mundo sensible. Si ella ha probado tan poco hasta ahora su fuerza victoriosa, eso no está en la razón que no fue capaz de revelarla, sino en el corazón, que se cerró

a ella, en el instinto, que no actuó a favor de ella (1983: 49).

Y el gran poeta alemán concluye más adelante:

No basta, pues, que todo esclarecimiento de la razón solo merezca respeto en la medida en que se refleja en el carácter; en cierto modo, él brota también del carácter, porque el camino hacia la cabeza tiene que ser abierto a través del corazón. La exigencia más apremiante de nuestra época es la formación de la capacidad de sentir, no solo porque se transforme en un medio para un mejor conocimiento de la vida, sino también porque tienda a una mejoría de ese conocimiento. (1983: 53)

El “impulso” del que habla Schiller es llevado al extremo por Fourier, cuando identifica la atracción apasionada (*l'attraction passionnée*) como el principio fundador del “*nouveau monde amoureux*” (Fourier, 1967: 79-114). Los fantásticos y complicados “cálculos geométricos” de Fourier al servicio de la utopía son un ejemplo brillante de la desproporción del barroco. En la subjetividad barroca, la “atracción apasionada” adquiere un sentido nuevo, el de una solidaridad que se entiende mejor a la luz del tercer aspecto de este tipo de subjetividad: el Sur.

EL SUR

El Sur es el tercer *topos* que propongo para la constitución de la subjetividad de la transición paradigmática. Veo el Sur como el *metatopos* que preside la constitución del nuevo sentido común ético en tanto que parte integrante de la tópica para la emancipación. Al igual que la frontera y el barroco, el Sur es usado como una metáfora cultural, es decir, como un lugar privilegiado para la excavación arqueológica de la modernidad, necesaria para la reinención de las energías emancipadoras y de la subjetividad de la posmodernidad. El Sur, del mismo modo que el Oriente, es un producto del imperio.

La transformación capitalista de la modernidad ocurrió bajo una doble dicotomía —Norte-Sur y Occidente-Oriente— que es también una doble jerarquía: el Sur subordinado al Norte, el Oriente subordinado a Occidente. Debido al modo como fue construido por el Orientalismo (Said, 1985; Santos, 1999), el Oriente acabó por quedar ligado a la idea de subordinación socio-cultural como su connotación semántica dominante, mientras que el Sur ha sugerido predominantemente la idea de subordinación socio-económica. Pero, a medida que se fueron transformando gradualmente en regiones periféricas del sistema mundial, tanto Oriente como el Sur pasaron a ser víctimas tanto de la

dominación cultural como de la dominación económica. Así, en tanto que metáfora fundadora de la subjetividad emergente, al Sur lo concibo sugiriendo los dos tipos de dominación. Como símbolo de una construcción imperial, el Sur expresa todas las formas de subordinación a que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etcétera. El Sur está esparcido, aunque desigualmente distribuido, por el mundo entero, incluyendo el norte y occidente. El concepto de “tercer mundo interior” que designa las formas extremas de desigualdad existentes en los países capitalistas del centro, designa también el Sur dentro del norte. El Sur significa la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista.

La subjetividad emergente es una subjetividad del Sur, y florece en él. Donde quiera que se constituya, se constituye siempre como subjetividad del Sur. Con todo, y debido a las asimetrías del sistema mundial, la constitución de la subjetividad del Sur varía conforme a las regiones del sistema mundial en las que surge. En los países del centro, la subjetividad del Sur se constituye, sobre todo, a través de la desfamiliarización en relación al Norte imperial. Este proceso de desfamiliarización es muy difícil, porque, siendo una constitución original y

no teniendo otra memoria de sí mismo que no sea imperial, el Norte es experimentado simultáneamente como único y universal.

Ilustro esta dificultad con el ejemplo de Jürgen Habermas. Su teoría de la acción comunicativa como nuevo modelo universal de racionalidad discursiva es bien conocida. Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad, en base al cual es posible rechazar el relativismo y el eclecticismo. Sin embargo, interrogado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría tener alguna utilidad para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo y si, por otro lado, esas fuerzas podrían ser útiles a las luchas por el socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: “estoy tentado, en ambos casos, a responder que no. Soy consciente del hecho de que esta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que responder” (1985: 104). Lo que esta respuesta significa es que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su pretendida universalidad, comienza a continuación excluyendo de la participación en el discurso a cerca de cuatro quintos de la población mundial. Ahora bien, esa exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en la

universalidad que les es atribuida. De ahí que la declaración de exclusión pueda ser hecha simultáneamente con la máxima honestidad (“tengo conciencia del hecho de que esta es una visión limitada y eurocéntrica”) y con la máxima ceguera en cuanto a su insustentabilidad (o tal vez la ceguera no sea al final extrema, si consideramos la salida estratégica que es adoptada: “preferiría no tener que responder”). Por tanto, vemos que el universalismo de Habermas acaba siendo un universalismo imperial, controlando plenamente la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiéndose de forma ilimitada tanto lo que incluye como lo que excluye.

En los países centrales, la desfamiliarización en relación al Norte imperial implica todo un proceso de desaprendizaje de las ciencias sociales que constituyen el Sur como “lo otro” (principalmente la antropología y el orientalismo), así como las restantes ciencias sociales que constituyen el Norte como “nosotros”. Dada la naturaleza originaria de esta distinción imperial realizada por las ciencias sociales modernas entre “nosotros” y “ellos”, no es posible destruirla en sus propios términos, o en términos de su crítica, sin correr el riesgo de reproducirla bajo otras formas. Como no hay memoria de una tradición no imperial representable

en términos modernos, no es imposible invocarla sin caer en lo reaccionario. De hecho, la forma más común de ser reaccionario es criticar el imperio fuera de la relación imperial, como si el imperio fuésemos solo “nosotros” y no “nosotros y ellos”. No es sorprendente, pues, que el tercer mundo esté, como señaló Slater, ausente en gran medida del pensamiento posmoderno dominante, comenzando por el mismo Foucault (Slater, 1992).

Debido a su dificultad, la crítica de la relación imperial debe proceder por fases. En primer lugar, es preciso comprenderla como imperial, lo que, en los países centrales, significa reconocer que se es el agresor (aprender que existe un Sur). Después es preciso identificarla como profundamente injusta y con efectos deshumanizadores tanto para la víctima como para el agresor, lo que significa que dejar de ser agresor es colocarse del lado de la víctima (aprender a ir hacia el Sur). Finalmente, es preciso poner fin a la relación imperial destruyendo sus articulaciones, simultáneamente a nivel mundial y a nivel personal, lo que significa dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur). La desfamiliarización del Norte imperial supone, pues, una

epistemología compleja, hecha de sucesivos actos de desaprendizaje en los términos del conocimiento-regulación (del orden al caos) y de reaprendizaje en los términos del conocimiento-emancipación (del colonialismo a la solidaridad).

Si Habermas, en el Norte del sistema mundial, es un buen ejemplo del fracaso de la construcción de una subjetividad del Sur, Noam Chomsky es un buen ejemplo de cómo tal construcción es posible, a pesar de las dificultades. Con Chomsky, damos los dos primeros pasos: no solo aprendemos que el Sur existe, sino también aprendemos a ir hacia el Sur. Solo nos cabe dar el paso siguiente y aprender a partir del Sur y con el Sur. Siendo indiscutiblemente uno de los más brillantes críticos radicales del Norte imperial, Chomsky es el que más se aproxima, en los países centrales, a representar la subjetividad del Sur. Desde que se tornó, en los años sesenta, uno de los portavoces más elocuentes de la oposición a la guerra del Vietnam, Chomsky nunca ha dejado de ser uno de los activistas antiimperialistas más coherentes de la segunda mitad del siglo XX. Su activismo está acompañado por un gran número de publicaciones que denuncian vigorosamente las políticas imperiales de los Estados Unidos y la complicidad de los

intelectuales y de los medios de comunicación social.³⁹

En el intento de dismantelar el imperialismo, Chomsky desarrolla una crítica radical al papel desempeñado por las ciencias sociales en la “naturalización” de la relación imperial. Rechazando el conocimiento-regulación construido por las ciencias sociales modernas, los textos políticos de Chomsky asumen un carácter claramente ateórico que es tanto más sorprendente cuanto que estamos ante uno de los teóricos de la lingüística más conocidos mundialmente. En verdad, hay quien considera su teoría de la gramática generativa transformacional como una revolución tan importante en la lingüística como la teoría de Einstein lo fue en la física. La naturaleza ateórica de sus escritos políticos es, en parte, la causa del silencio o del descrédito con que fueron acogidos en los círculos profesionales. A lo más, esos textos fueron citados apenas para ser duramente criticados. “Los escritos políticos de Chomsky”, observa Wolin:

39 Ver Chomsky (1969; 1970; 1975; 1982; 1983; 1985; 1987; 1989), entre otros textos políticos. Chomsky & Herman (1979; 1988), Chomsky & Zinn (1972).

son curiosamente ateóricos, lo que es sorprendente en un autor conocido por sus contribuciones a la teoría de la lingüística. Su presupuesto aparente es que la política no es un tema teórico [...] Al leer a Chomsky, uno queda con la impresión de que, si no fuese urgentemente necesario desenmascarar las mentiras, la inmoralidad y los abusos de poder, la política no supondría una llamada seria a su mente teórica. (1981; 1994: 103)

Por el contrario, yo diría que es precisamente del carácter ateórico de los escritos políticos de Chomsky que la subjetividad del Sur saca una lección fundamental: la de que la regulación social no puede ser superada si el conocimiento-regulación no lo fuera igualmente. Sobre el dominio profesional de las ciencias sociales, Chomsky dice lo siguiente:

A mi modo de ver, la estructura corporativa profesional de las ciencias sociales ha servido, muchas veces, como un excelente instrumento para protegerlas del discernimiento y de la comprensión, para excluir aquellos que plantean cuestiones inaceptables, para restringir la investigación —no por la fuerza, sino por toda suerte de medios más sutiles— a problemas que no constituyan una amenaza. Ojeen cualquier sociedad y, por lo menos así me parece, descubrirán que, donde haya una corporación más o menos profesionalizada de personas que analizan los procesos sociales,

habrá ciertos tópicos que ellas tendrán gran reluc-tancia en investigar. Habrá tabús sorprendentes en lo que ellas estudian. En particular, una de las cosas que es muy improbable que estudien es la forma como el poder es efectivamente ejercido en su propia sociedad, o la propia relación que ellos tienen con ese poder. Son tópicos que no serán entendidos y que no serán estudiados (1987: 30).

La conclusión es que las ciencias sociales modernas son de muy poca utilidad para la construcción del conocimiento-emancipación. Chomsky propone, por tanto, la creación de un nuevo sentido común al que llama “sentido común cartesiano”. La idea de Chomsky es que las personas comunes tienen una enorme cantidad de conocimientos en muchas áreas diferentes. Su ejemplo particular son las conversaciones y las discusiones sobre deporte en nuestra sociedad. Después de observar que las personas comunes aplican su inteligencia y sus capacidades analíticas a acumular un considerable conjunto de conocimientos en esta área específica, Chomsky prosigue el argumento afirmando que esa destreza intelectual y esa capacidad de comprensión podían ser usadas en áreas realmente importantes para la vida humana en sociedad. Subraya incluso que, bajo otros sistemas de gobierno que promoviesen

la participación popular en áreas importantes de decisión, las capacidades cognitivas de los ciudadanos comunes podrían, sin duda, ser utilizadas de forma relevante. Regresando a su metaejemplo —la guerra de Vietnam—, Chomsky escribe:

Cuando hablo, por ejemplo, de sentido común cartesiano, lo que quiero decir es que no son precisos conocimientos muy complejos o especializados para percibir que los Estados Unidos estaban invadiendo Vietnam. Y, de hecho, desmontar el sistema de ilusiones y de logros que funciona para evitar que se comprenda la realidad contemporánea no es una tarea que exija una capacidad o un entendimiento extraordinario. Exige el tipo de escepticismo normal y de disponibilidad para aplicar las capacidades analíticas que casi todas las personas tienen y que pueden ejercer (1987: 35).

En la perspectiva de la subjetividad del Sur, la propuesta de desteorización avanzada por Chomsky es una contribución importante para la creación de una tónica de emancipación, aunque presenta algunas limitaciones. En primer lugar, al admitir la separación total entre su actividad académica y su actividad política, Chomsky acepta acríticamente una de las dicotomías básicas del paradigma de la ciencia moderna: la dicotomía entre ciencia y política. La

crítica radical de Chomsky a las ciencias sociales modernas no reconoce el hecho de que ellas participan en un paradigma epistemológico más vasto que incluye toda la ciencia moderna y, por consiguiente, también la lingüística. Así, no consigue ver que la dicotomía entre ciencia y política no es una cuestión académica, sino política y, por ello, constitutiva de la política del Norte imperial.⁴⁰ Aún más, Chomsky no parece tener plena consciencia de la necesidad de una doble ruptura epistemológica, o sea, la necesidad de explorar hasta el fin las contradicciones internas de la ciencia moderna, teniendo en mente la construcción de un nuevo sentido común emancipador. Si no lo hacemos, corremos el riesgo del pirronismo, esto es, someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabamos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación. Con excepción

40 La aceptación acrítica, por parte de Chomsky, de la distinción moderna entre ciencia y política explica alguna de las eventuales contradicciones entre su activismo político antiimperialista y su política científica y profesional. Una posición progresista, en el primer caso, puede, así, coexistir con una posición conservadora en el segundo. Sobre la política de la lingüística y, en particular, sobre la política de la concepción de Chomsky de "lingüística autónoma", ver Newmeyer (1986).

del anarquismo, Chomsky presta poca atención a las tradiciones excéntricas y periféricas suprimidas por la modernidad occidental, y ninguna atención al conocimiento producido en el Sur a partir de una perspectiva no imperial. En otras palabras, con Chomsky no observamos cómo aprender a partir del Sur y con el Sur.

Para aprender a partir del Sur, debemos desde el principio dejar hablar al Sur, pues lo que mejor identifica el Sur es el hecho de haber sido silenciado. Como el epistemicidio perpetrado por el Norte ha sido acompañado casi siempre por el lingüicidio, el Sur fue doblemente excluido del discurso: porque se suponía que no tenía nada que decir y nada (ninguna lengua) con que decirlo.⁴¹ Frente las asimetrías del sistema mundial, la construcción de la subjetividad del Sur, como ya dije, debe desarrollarse por procesos parcialmente distintos en el centro y en la periferia del sistema mundial.

Me detuve más arriba en las dificultades que ese proceso de construcción encuentra en el

41 Sobre el epistemicidio, ver Nencel & Pels (1991), y sobre el lingüicidio, ver Phillipson (1993) y Skutnabb-Kangas (1993). Sobre lenguas en vías de extinción, ver *Language* N° 68 y, especialmente, Krauss (1992) y Craig (1992). Ver también el debate entre Ladefoged (1992) y Dorian (1993).

centro. En la tentativa de aprender a partir del Sur y con el Sur, importa también subrayar las dificultades que el proceso de su construcción encuentra en la periferia. A primera vista, no debería haber dificultades, ya que, en este caso, la subjetividad del Sur habita en un lugar que le es familiar: el propio Sur. Nada podría estar más lejos de la verdad. Como producto del imperio, el Sur es la casa del sur, donde el Sur no se siente en casa. En otras palabras, la construcción de la subjetividad del Sur tiene que seguir un proceso de desfamiliarización, tanto en relación al Norte imperial, como en relación al Sur imperial. En lo que respecta al segundo, la desfamiliarización es, paradójicamente, mucho más difícil, incluso en la periferia. La verdad es que, como Said (1985) justamente señala, la epistemología imperial representó al otro como incapaz de representarse a sí mismo. Tucker también subrayó que “escuelas de pensamiento como el orientalismo y disciplinas como la antropología hablan en nombre del ‘otro’, afirmando muchas veces conocer mejor el ‘otro’ que estudia de lo que el ‘otro’ se conoce a sí mismo”. Y añade: “el otro es reducido a un objeto mudo” (Tucker, 1992: 20).⁴²

42 En el mismo sentido, Jameson (1986: 85) afirma que “la perspectiva del topo es epistemológicamente

El epistemicidio y el lingüicidio cometidos más o menos sistemáticamente durante toda la trayectoria histórica de la modernidad capitalista arrancaron los conocimientos y las lenguas locales y crearon, en su lugar, un vasto terreno de no-conocimiento donde la lengua y el conocimiento imperial se fueron implantando progresivamente. Fue de este modo que el colonialismo se convirtió en una forma de conocimiento, en la forma de conocimiento-regulación. Conociendo solo a través de las lentes del Norte imperial, la periferia no podía sino reconocerse a sí misma como el Sur imperial. Por esta razón, hoy es mucho más fácil para la periferia reconocerse como víctima del Norte imperial que como víctima del Sur imperial, o sea, víctima del epistemicidio y del lingüicidio que la convirtieron en la víctima que facilitó o deseó la propia opresión.⁴³

mutiladora y reduce los sujetos a la ilusión de una miríada de subjetividades fragmentadas”.

43 Los novelistas y los poetas del Sur han sido la vanguardia de la lucha por un Sur no imperial. Jameson afirma que, en la novela del tercer mundo, las alegorías son mucho más nacionales que individuales (como ocurre en el primer mundo): “la historia del destino individual privado es siempre una alegoría de la situación conflictiva de la cultura y de la sociedad públicas del tercer mundo” (1986: 79).

Para resolver esta dificultad, hay que tener en cuenta otra diferencia entre la constitución de la subjetividad del Sur en el centro y en la periferia del sistema mundial. En la periferia es posible reimaginar una tradición pre-imperial de resistencia a la dominación imperial, tradición en base a la cual se podría reconstruir un Sur no imperial o anti-imperial. Esa reconstrucción puede no ser forzosamente progresista, pero tampoco tiene que ser reaccionaria. Para ser progresista, tiene que asumir que la plena afirmación de no-imperialismo o de anti-imperialismo implica la propia eliminación del concepto de Sur. Aprender plenamente a partir del Sur supone, pues, eliminar el Sur por completo. En la medida en que fuera posible al Sur pensarse en otros términos que no sean los del Sur, también será posible al Norte pensarse en otros términos que no sean los del Norte.

Uno de los más ilustres maestros de este proceso de aprendizaje con el Sur fue Gandhi, eminente dirigente del nacionalismo indio y profeta visionario de la no violencia.⁴⁴ Gandhi

44 En lo que sigue me concentraré en Gandhi, sin olvidar, por ello, que, a medida que la crisis de la modernidad se profundiza y que su carácter imperialista se hace más evidente, en el Sur ha ido emergiendo recientemente un nuevo fermento intelectual y político,

simboliza el rechazo más radical del Norte imperial en el siglo XX. Cuando, en 1909, le preguntaron qué diría a los británicos a propósito de la dominación colonial de la India, Gandhi respondió que, entre otras cosas, diría lo siguiente:

Tomamos la civilización que apoyáis como lo opuesto a la civilización. Consideramos que

inspirado por una concepción del Sur no imperial que intenta desarrollar una política emancipadora fuera de los moldes occidentales. Entre muchos ejemplos, véase Wamba dia Wamba, que apela a una nueva política emancipadora en África, informada por un nuevo paradigma filosófico capaz de refutar y de desalojar la “epistemología social de la dominación” (1991a; 1991b). Sobre el debate al que dio origen, ver, por ejemplo, Ramose (1992). Con respecto a Asia, partiendo de la idea de que un aspecto significativo de las estructuras poscoloniales de conocimientos en el tercer mundo es una forma peculiar de “imperialismo de categorías”, Nandy comienza estableciendo una base para la tolerancia étnica y religiosa que sea independiente del lenguaje hegemónico del secularismo popularizado por los intelectuales occidentalizados y por las clases medias expuestas al lenguaje globalmente dominante del Estado-nación en el Sur de Asia (1988: 177). Ver, también, Nandy (1987a). Por último, Gilroy (1993) defiende vigorosamente una “cultura negra atlántica” como contra cultura de la modernidad, incitándonos a aprender con el Sur *dentro* del Norte imperial.

nuestra civilización es muy superior a la vuestra [...] Consideramos que vuestras escuelas y vuestros tribunales son inútiles. Queremos recuperar nuestras antiguas escuelas y nuestros tribunales. La lengua común de la India no es el inglés sino el hindi. Por eso, deberíais aprenderlo. Podemos comunicarnos con vosotros solo en nuestra lengua nacional (1956: 118).

Como Nandy, subraya acertadamente que:

la perspectiva de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en violencia y de recuperar la autoestima compitiendo dentro del mismo sistema, la perspectiva se basa en una identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, tan profundamente internalizada en las conciencias de los que afirman hablar en nombre de las víctimas de la historia (1987b: 35).

La idea y la práctica de la no violencia y de la no cooperación, a la que Gandhi dedicó toda su vida, son las características más notables de la desfamiliarización política y cultural con respecto al Norte imperial. El objetivo no es conquistar poder en un mundo corrupto, sino crear un mundo alternativo donde sea posible recuperar la humanidad de lo humano. Dice Gandhi que “en nuestra situación actual, somos mitad

hombres, mitad animales, y en nuestra ignorancia y hasta arrogancia decimos que cumplimos plenamente los designios de nuestra especie siempre que a un ataque respondemos con otro ataque y que, para tal, desarrollamos el grado necesario de agresividad” (1951: 78).

Como se ve, para Gandhi, la desfamiliarización con respecto al Norte imperial es, del mismo modo, una desfamiliarización con respecto al Sur imperial. Refiriéndose en 1938 a la práctica de la *satyagraha*, Gandhi advirtió: “la no cooperación, siendo un movimiento de purificación, traerá a la superficie todas nuestras debilidades y también los excesos hasta de nuestros puntos fuertes” (1951: 80).

Para Gandhi, el marxismo y el comunismo europeos, aunque representando indiscutiblemente una crítica profunda del Norte imperial, están aún demasiado comprometidos con él para funcionar como modelos para la construcción de un Sur no imperial:

No quedemos obcecados con los lemas y las palabras de orden seductoramente importados de Occidente. ¿No tenemos nuestras propias tradiciones orientales? ¿No seremos capaces de encontrar nuestra propia solución para el problema del capital y del trabajo? [...] Estudiemos nuestras

instituciones orientales con ese espíritu de investigación científica y desarrollaremos un socialismo y un comunismo más genuinos que el mundo jamás soñó. Es sin duda errado presumir que el socialismo o el comunismo occidentales son la última palabra sobre la cuestión de la pobreza de las masas. [...] La lucha de clases es extraña al espíritu esencial de la India, que es capaz de desarrollar una forma de comunismo ampliamente basada en los derechos fundamentales de todos y en una justicia igual para todos.⁴⁵

La desfamiliarización con respecto al Norte y al Sur imperiales no es, para Gandhi, un fin en sí mismo, sino un medio para crear un mundo alternativo, una forma nueva de universalidad capaz de liberar, al mismo tiempo, la víctima y el opresor. En este aspecto, el contraste flagrante entre Gandhi y Habermas es nítidamente favorable a Gandhi. Para comenzar, su concepto de racionalidad es mucho más abarcador que el de Habermas. Gandhi rechaza distinguir entre verdad, amor y alegría: “la fuerza del amor es igual a la fuerza del alma o de la verdad”, escribe en un momento determinado (1956: 110). Y, en otra ocasión, declara: “mi no violencia exige amor universal” (1956: 100). Por ello, Pantham tiene

razón cuando afirma que “la *satyagraha* de Gandhi es un modo integral de praxis política vedada al raciocinio crítico”. Y añade enérgicamente que “la *satyagraha* de Gandhi comienza a partir del punto donde la argumentación racional y el raciocinio crítico se detienen” (Pantham, 1988: 206).⁴⁶ En segundo lugar, la “investigación científica” de Gandhi no reivindica algún privilegio epistemológico. Por decirlo de algún modo, el conocimiento ya estaba ahí; la única cosa a hacer era “experimentar”:

Nada tengo que enseñar al mundo. La verdad y la no violencia son tan antiguas como las montañas. Todo lo que hice fue intentar realizar experiencias en ambas en una escala tan vasta cuanto me fue posible. Al hacerlo, erré a veces y aprendí de los

46 Las ideas y la política de Gandhi continúan siendo objeto de un gran debate. Nandy (1987) señala que, por haber escapado a la dominación cultural colonial, Gandhi formuló un auténtico y efectivo socialismo indio. Partiendo de un marco gramsciano, Chatterjee considera que la ideología de Gandhi, subvirtiéndola, en lo esencial, el pensamiento nacionalista de élite, propició, al mismo tiempo, la oportunidad histórica para la apropiación política de las clases populares dentro de las formas en evolución del nuevo Estado indio (1984: 156). Fox (1987) acentúa los dilemas de la resistencia cultural de Gandhi en un sistema mundial de dominación cultural.

45 Citado por Pantham (1988: 207-208).

errores. La vida y sus problemas se convirtieron, para mí, en otras tantas experiencias en la práctica de la verdad y de la no violencia. (1951: 240).

La propuesta de Gandhi es una contribución decisiva para un nuevo sentido común emancipador. La nueva universalidad de la aspiración de Gandhi se basaba explícitamente en una hermenéutica diatópica, es decir, en un cuestionamiento exigente de su propia cultura hindú, dirigido a aprender como entrar en diálogo con otras culturas provisto de la máxima tolerancia discursiva, y a reconocer que las otras culturas también tienen aspiraciones emancipadoras semejantes: “la no violencia, en su forma activa, es, por tanto, buena voluntad para con toda la vida. Es puro amor. Lo leo en las escrituras hindúes, en la Biblia, en el Corán” (1951: 77).

Si, por un lado, el contraste entre Gandhi y Habermas es perfectamente obvio, por otro, hay una convergencia entre Gandhi y Chomsky que me parece importante resaltar. Aunque Chomsky haga una distinción entre ciencia y política inaceptable para Gandhi, ambos intentan fundamentar un nuevo sentido común emancipador en una práctica exigente y altamente arriesgada. Cada uno, a su manera, traen un combate de vida o muerte contra la regimentación, empeñándose en una crítica radical

del conocimiento profesional hegemónico; una crítica que exige la desteorización de la realidad como única forma de reinventarla. A esto se añade que cada uno de ellos parte de una interpelación radical de su propia cultura, a fin de captar lo que la podrá aproximar a otras culturas, y está dispuesto a implicarse (diatópicamente, por decirlo de algún modo) en diálogos interculturales. Chomsky desentierra las raíces más profundas del liberalismo europeo y descubre un nuevo comunitarismo y una nueva solidaridad en la forma política del anarquismo. En su opinión, la sociedad anarquista, basada en la libre asociación de todas las fuerzas productivas y en el trabajo cooperativo, satisfaría las necesidades de todos sus miembros de una forma adecuada y justa:

En dicha sociedad, no hay motivo para que las recompensas dependan de un determinado conjunto de atributos personales, por más seleccionados que estén. La desigualdad de dones es simplemente la condición humana —hecho que debemos agradecer—; una visión del infierno es una sociedad compuesta de elementos intercambiables. Esto nada implica en lo que respecta a las recompensas sociales. [...] Sin lazos de solidaridad, de simpatía y de preocupación por los otros, una sociedad socialista es impensable. Solo nos queda esperar que la naturaleza humana sea constituida de tal forma

que esos elementos de nuestra naturaleza esencial puedan desarrollarse y enriquecer nuestras vidas, una vez que las condiciones sociales que los suprimen hayan sido sobrepasadas. Los socialistas son fieles a la convicción de que no estamos condenados a vivir en una sociedad basada en la ganancia, en la envidia o en el odio. No sé cómo probar que ellos tienen razón, pero tampoco hay fundamentos para la convicción común que supone que deben estar equivocados (1987: 192).

El elogio de la comunidad y de la solidaridad hecho por Chomsky se ajusta perfectamente a las preocupaciones expresadas por Gandhi en la perspectiva de su cultura. Pero, curiosamente, en su interpelación radical del comunitarismo hindú, Gandhi descubre el valor de la autonomía y de la libertad del individuo. Poco tiempo antes de morir, cuando alguien le preguntó lo que entendía por socialismo, dado que insistía en distinguir su noción de socialismo de su variante europea, Gandhi respondió:

No quiero caminar sobre las cenizas de los ciegos, de los sordos, de los mudos. En el socialismo de ellos [el europeo] es probable que estos no tengan lugar. Su único objetivo es el progreso material [...] Yo quiero libertad para expresar totalmente mi personalidad. Debo ser libre para construir una escalera hasta Sirius si me apetece. Esto no significa

que quiera hacer tal cosa. En el otro socialismo no hay libertad individual. No se es dueño de nada, ni siquiera del propio cuerpo (1956: 327).

El hecho de que la convergencia entre Chomsky y Gandhi parta de posiciones tan distantes es, en sí mismo, un hecho significativo. Al excavar profundamente en su propia cultura, cada uno de ellos llega diatópicamente a la cultura del otro. Pero eso es aún más significativo si consideramos que el modelo político que parece captar mejor las afinidades de ambos es el anarquismo. En verdad, lo que Gandhi dice sobre el anarquismo no difiere mucho de lo que hace poco leímos en Chomsky:

Poder político significa gobernar la vida nacional a través de representantes nacionales. Si la vida nacional se vuelve tan perfecta hasta el punto de autogobernarse, ninguna representación será necesaria. Habrá, entonces, un Estado de anarquía iluminada. En tal tipo de Estado, cada uno será su propio gobernante. Y gobernarse a sí mismo de una manera tal que nunca constituirá un obstáculo para su vecino. En el Estado ideal, por tanto, no habrá poder político porque no habrá Estado. Mas el ideal nunca es totalmente realizado en la vida. De ahí la afirmación clásica de Thoreau de que el mejor gobierno es el que menos gobierne (1951: 244).

Tal vez no sea coincidencia que la convergencia entre Chomsky y Gandhi encuentre en el anarquismo una de sus formulaciones. En verdad, de todas las tradiciones políticas emancipadoras de la modernidad occidental, el anarquismo es, sin duda, una de las más desacreditadas y marginalizadas por el discurso político hegemónico, sea él convencional o crítico. Como representación relativamente inacabada, el anarquismo se muestra, así, más disponible para la fertilización intercultural. Además, en tanto que práctica política, el anarquismo solo floreció en el Sur del norte, y se realizó de un modo más pleno en la España republicana de los años treinta. En otras palabras, se desarrolló en los márgenes del sistema de dominación, donde las hegemonías se afirmaban con mayor fragilidad. Por último, como Chomsky observa correctamente, el anarquismo es el único proyecto político emancipador que no confiere un privilegio particular a los intelectuales y al conocimiento profesional, representando, con ello, un eslabón débil en el paradigma de la modernidad por donde la hermenéutica diatópica se puede infiltrar. La desteorización de la realidad como condición previa para su reinención, que tanto Chomsky como Gandhi desean, encuentra en el anarquismo un terreno apropiado.

Lo que más aproxima a estos dos pensadores y activistas es que, más allá de contribuir a la construcción de la subjetividad del Sur, ambos contribuyen también a la construcción de subjetividades de frontera y del barroco. Ambos defienden la sociabilidad de frontera como un medio de creatividad social capaz de resistir la regimentación, la naturalización de las rutinas y la homogeneización de las diferencias. Por otro lado, el extremismo que ambos confieren a sus ideas y prácticas evidencia también su subjetividad barroca. Con respecto a Gandhi, puede parecer sorprendente considerar barroca una subjetividad que aconseja la simplicidad y la represión de las pasiones. Recordemos que el extremismo barroco (la *extremosidad* de Maravall) se afirma tanto por la exaltación de la exuberancia, como por la exaltación de la simplicidad. El extremismo de la simplicidad y del autodespojamiento de Gandhi es barroco.

La subjetividad del Sur constituye el momento de solidaridad en la construcción de una tópica para la emancipación. El objetivo es construir un círculo de reciprocidad mucho más vasto que el que propone la modernidad, o sea, una *Sorge* que no puede dejar de ser simultáneamente local y transnacional, inmediata e intergeneracional. La subjetividad del Sur significa la capacidad y la voluntad para un vasto ejercicio

de solidaridad. Su objetivo es la construcción de un Sur no imperial como una tarea que precede a la eliminación de la dicotomía imperial entre el Norte y el Sur y a su sustitución por otras formas, muchas y variadas como sería deseable, de diferenciación igualitaria, esto es, de diferencia sin subordinación. En la construcción de un Sur no imperial, el momento de la solidaridad se desdobra en tres grandes momentos que son otras tantas perspectivas privilegiadas para captar los eslabones débiles de la dominación imperial: el *momento de la rebelión*, el *momento del sufrimiento humano* y el *momento de la continuidad entre víctima y agresor*.

El *momento de la rebelión* surge cuando el orden imperial es destruido, por lo menos momentáneamente, y da lugar al caos, desde cuyo punto de vista el colonialismo puede ser concebido como una forma de ignorancia y la solidaridad como una forma de conocimiento. Si el momento de la rebelión de los oprimidos se corresponde con el eslabón débil de la dominación imperial, no sorprende que el análisis de este momento sea también un eslabón débil de las ciencias sociales convencionales, que se constituyeron y prosperaron con base en la relación imperial. Habrá que procurar un análisis convincente de los momentos de rebelión en la investigación realizada como resistencia

a la relación imperial. Un buen ejemplo, que viene también de la India, es la gigantesca recopilación de estudios sobre la sociedad india reunidos por Ranajit Guha en los diferentes volúmenes de *Subaltern Studies*.⁴⁷ Comentando esta formidable empresa en el ámbito de los estudios históricos, Veena Das afirma que los *Subaltern Studies* “fundamentaron un punto importante en la determinación de la centralidad del momento histórico de la rebelión al encarar los subalternos como sujetos de sus propias historias” (1989: 312).

El momento de rebelión es el momento de desafío en que un nuevo orden emergente se enfrenta al orden de la representación. El cuestionamiento del orden de la representación produce el caos epistemológico que permite a las energías emancipadoras reconocerse como tales. El momento de rebelión es, por tanto, un momento de suspensión que convierte el Norte imperial en poder alienante y el Sur imperial en impotencia alienante. En el momento de la rebelión, la fuerza del opresor solo existe en

47 Un conjunto de ensayos sobre la historia y la sociedad del Sur de Asia publicados, en los años ochenta, en una obra colectiva dirigida por Ranajit Guha. De los diferentes estudios incluidos, ver uno del propio Guha sobre la historiografía colonialista en la India (1989).

la medida en que la debilidad de la víctima lo permite: 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 opresor y víctima hace posible la subjetividad rebelde. Esta subjetividad fue memorablemente formulada por Gandhi, cuando se imaginó dirigirse a los británicos en estos términos: “no somos nosotros lo que tenemos que hacer lo que ustedes quieren, sino ustedes los que tienen que hacer lo que nosotros queremos” (1956: 118).

El *momento del sufrimiento humano* es el momento de contradicción entre la experiencia de vida del Sur y la idea de una vida decente. Es el momento en que el sufrimiento humano es traducido en sufrimiento-hecho-por-el-hombre. Es un momento crucial, en tanto que la dominación hegemónica reside, primordialmente, en la ocultación del sufrimiento humano o, siempre que eso no fuera posible, en su naturalización como fatalidad o necesidad o en su trivialización como espectáculo mediático. Es precisamente a través de la ocultación, de la naturalización y de la trivialización del sufrimiento que la dominación oculta y naturaliza la opresión. La identificación del sufrimiento humano requiere, por ello, una gran inversión

en la representación y en la imaginación de oposición. Como Nandy afirma, “nuestra sensibilidad ética limitada no es una prueba de la hipocresía humana; es, sobre todo, un producto del conocimiento limitado que tenemos de la situación humana” (1987b: 22).

En el mi texto “Los modos de producción del poder, del derecho y del sentido común” (Santos, 2000) intenté diseñar el mapa mental de un vasto campo social de opresión en las sociedades capitalistas, producido en seis grandes espacios estructurales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Las seis formas de opresión generan seis formas principales de sufrimiento humano. La fenomenología del sufrimiento humano es un ingrediente esencial de la creación de la voluntad de transición paradigmática. La subjetividad del Sur experimenta personalmente todo el sufrimiento del mundo como un sufrimiento hecho por el hombre, y en modo alguno, como algo necesario o inevitable. Al ser constituido por el sufrimiento humano, el carácter radical de la voluntad emancipadora de la subjetividad del Sur reside en el hecho de que no tiene nada que perder, a no ser sus cadenas.

En cuanto al *momento de continuidad entre opresor y víctima*, nadie lo expresó mejor

que Gandhi, cuando señaló claramente que cualquier sistema de dominación embrutece simultáneamente a la víctima y al opresor, y que también el opresor necesita ser liberado. “Durante toda su vida”, escribe Nandy, “Gandhi procuró liberar a los británicos, tanto como a los indios, de las garras del imperialismo; y procuró liberar a las castas hindúes, tanto como a los intocables, de la intocabilidad” (1987b: 35). Gandhi creía que el sistema de dominación impele a la víctima a interiorizar las reglas del sistema de tal manera que nada garantiza que, una vez derrotado el opresor, la dominación no continúe siendo ejercida por la antigua víctima, aunque de formas diferentes. La víctima es un ser profundamente dividido en cuanto a la identificación con el opresor o a la diferenciación en relación a él. Vuelvo a citar a Nandy cuando dice que “el oprimido nunca es una pura víctima: una parte de él colabora, se compromete y se adapta, y la otra desafía, ‘no coopera’, subvierte o destruye, muchas veces en nombre de la colaboración y bajo el ropaje de la obsequiosidad” (1987b: 43).

Al descubrir los secretos del desafío a la opresión, la subjetividad del Sur lucha por un mundo alternativo que no produzca el embrutecimiento recíproco. En otras palabras,

liberar al opresor de la deshumanización solo es concebible como resultado de la lucha emancipadora trabada por la víctima contra la opresión. Un prominente teórico de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, expresa elocuentemente esta aparente paradoja y asimetría: “amamos a los opresores, liberándolos de ellos mismos. Pero eso solo se puede conseguir optando decididamente por los oprimidos, o sea, combatiendo a las clases opresoras. Tiene que ser un combate real y efectivo, no odio” (Gutiérrez, 1991).

CONSTELACIONES TÓPICAS

Los *topoi* de la frontera, del barroco y del Sur presiden la reinención de una subjetividad con capacidad y voluntad de explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática. Ninguno de estos tres *topoi* garantiza por sí solo la creación de una tópica para la emancipación o de una subjetividad capaz de traducirla en formas concretas de sociabilidad. Por el contrario, cada *topos*, separadamente, puede sancionar formas excéntricas de regulación que, a su vez, pueden contribuir a desacreditar los proyectos emancipadores y liquidar la voluntad de emancipación. Abandonado a sí mismo, el *topos* de la frontera puede dar origen a una subjetividad y a una sociabilidad

libertinas que sean indulgentes con creatividades destructivas: de ahí puede resultar una turbulencia que, en vez de posibilitar nuevas formas de solidaridad, abre nuevos espacios para el colonialismo. Del mismo modo, dejado a sí mismo, el *topos* del barroco puede ser la fuente de formas manipuladoras de subjetividad y de sociabilidad propensas a recurrir al artificio y al extremismo a fin de excitar las pasiones y promover la adhesión acrítica a formas de caos disfrazadas de orden y a formas de colonialismo disfrazadas de solidaridad. Finalmente, el *topos* del sur, actuando aisladamente, puede desembocar en subjetividades golpistas y autoritarias que, en sus esfuerzos por abolir el colonialismo, acaban por abolir también las posibilidades de solidaridad.

La subjetividad y la sociabilidad emergentes son, por tanto, constelaciones de estos tres *topoi*, aunque las constelaciones puedan variar de acuerdo con la intensidad variable de los tres *topoi* intervinientes. Esto quiere decir que una constelación dominada por el *topos* de la frontera (con el *topos* de la frontera actuando en modo de alta tensión y los restantes *topoi* en modo de baja tensión) difiere de otra dominada por el *topos* del barroco, o de una tercera dominada por el *topos* del Sur. Lo fundamental es que los tres *topoi* estén siempre presentes y que ninguno de

ellos tenga una presencia trivial o irrelevante. Constituidas de esta forma, la subjetividad y la sociabilidad emergentes desembocan en prácticas sociales y epistemológicas de contradicción y competición paradigmáticas en cada uno de los seis espacios estructurales. Es evidente que existen en la sociedad muchos otros campos sociales de contradicción y competición paradigmáticas, mas creo que los seis espacios estructurales que identifiqué son particularmente relevantes: dado que se trata de campos sociales privilegiados de regulación social, es en ellos donde las emancipaciones más importantes y duraderas deben ser conquistadas.

En cada uno de los seis espacios estructurales, la subjetividad emergente provoca la contradicción y la competición paradigmáticas dentro de una unidad específica de práctica social: diferencia sexual y generaciones en el espacio doméstico; clases y naturaleza capitalista en el espacio de la producción; consumo en el espacio del mercado; etnicidad, raza y pueblo en el espacio de la comunidad; ciudadanía en el espacio de la ciudadanía; Estado-nación en el espacio mundial. Esto significa que, en el interior de cada uno de los seis espacios estructurales, la práctica social emergente está constituida por una constelación específica de los *topoi* de la frontera, del barroco y del Sur. En términos de

prácticas sociales y epistemológicas concretas, la frontera, el barroco y el Sur significan cosas diferentes en relación, por ejemplo, a las luchas de sexos, de clases o de etnias. Pero, en cualquier práctica de ese género, la marca y la fuerza emancipadora de los grupos sociales que luchan por el paradigma emergente les son conferidas por la constelación de *topoi* específica que alimenta la subjetividad de dichos grupos. Es este hecho el que da consistencia a la posición que asumí, en mi texto “Los modos de producción del poder, del derecho y del sentido común” (Santos, 2000), con respecto a la determinación estructural. El potencial emancipador y la primacía de las luchas sociales no están determinados por su posición estructural —en términos estructurales, no es posible establecer alguna primacía entre sexo, clase, ciudadanía, etcétera—, sino por la intensidad con que se dejan guiar por las constelaciones tópicas de la frontera, del barroco y del Sur.

De idéntica manera, la cuestión de las formas organizativas de la práctica social emancipadora es secundaria, aunque de ningún modo irrelevante. En términos abstractos, y en lo que se refiere a la eficacia emancipadora, no es posible establecer primacías o jerarquías entre partidos políticos, sindicatos, nuevos movimientos sociales, movimientos populares, ONG, etcétera. La

adecuación de cada una de estas formas a las aspiraciones, capacidades y deseos de los grupos sociales progresistas depende de condiciones concretas. Pero sus potencialidades emancipadoras dependen de la intensidad con que interioricen las constelaciones tópicas de la frontera, del barroco y del Sur: cuanto más intensa sea la interiorización, mayor será la proximidad entre las prácticas sociales y epistemológicas y el paradigma emergente.

En el marco de esas prácticas, las subjetividades individuales y colectivas nunca se agotan en una única unidad de práctica o de organización social. Somos siempre configuraciones de diferentes prácticas sociales y participamos en diferentes tipos de organizaciones. De acuerdo con el contexto, actuamos predominantemente como subjetividad de sexo, de clase, de consumidor, étnica, de ciudadano o nacional. Mas, en cualquier contexto, estamos constituidos por todas las restantes subjetividades parciales. Dado que, en la transición paradigmática, la constelación tópica de la frontera, del barroco y del Sur tiende a distribuirse desigualmente por las diferentes formas de práctica social, resulta que nuestras configuraciones de subjetividad son internamente contradictorias y rivales. Si, en algunas de las subjetividades parciales, nos encontramos más próximos del

paradigma emergente, en otras, nos encontramos más próximos del paradigma dominante. Las configuraciones de subjetividad son tanto más emancipadoras cuanto más organizadas estén por las subjetividades parciales constituidas por la constelación tópica emergente. Lo mismo puede decirse de las formas de organización social y política en que esas subjetividades participan. En la transición paradigmática, es imposible erradicar la contradicción y la competición entre el paradigma dominante y el paradigma emergente, es decir, entre la regulación y la emancipación. Ambas operan en el interior, tanto de las subjetividades individuales como de las colectivas, así como en el interior de los campos sociales en que ellas intervienen.

CONCLUSIÓN

En este texto, mi objetivo fue concentrarme en el paradigma emergente. De ahí que haya decidido combinar dos tradiciones marginalizadas de la modernidad: la tópica retórica y la utopía. Describí sumariamente las tareas emancipadoras implicadas en la transición paradigmática y esbocé el perfil general de las subjetividades individuales y colectivas con capacidad y voluntad de realizarlas. Mi intención no fue, en modo alguno, formular una nueva teoría social de las sociedades capitalistas del sistema mundial a finales del siglo

XX. Por el contrario, intenté desteorizar la realidad social para tornarla más flexible y receptiva al pensamiento y al deseo utópicos. Mi objetivo principal no fue, por tanto, presentar el proyecto de un nuevo orden, sino tan solo mostrar que el colapso del orden o del desorden existente —que Fourier designó, significativamente, como “orden subversivo”— no implica, en modo alguno, la barbarie. Significa, eso sí, la oportunidad de reinventar un compromiso con una emancipación auténtica, un compromiso que, además, en vez de ser el producto de un pensamiento vanguardista iluminado, se revele como sentido común emancipador.

Construir una utopía como esta —no en *ningún lugar* imaginario, y menos aún en un irónico *lugar ninguno*,⁴⁸ sino simplemente aquí, en un aquí heterotópico—, construir, en verdad, una utopía tan pragmática como el propio sentido común, no es una tarea fácil, ni una tarea que pueda concluirse alguna vez. Este reconocimiento, este punto de partida, de la infinitud es lo que hace de esta tarea una tarea verdaderamente digna de los humanos.

48 Esta inversión entre “ningún lugar” (“*nowhere*”) y “lugar ningún” (“*erewhon*”) está, obviamente, inspirada en Samuel Butler *nowhere* y *erewhon* (Butler: 1998).

BIBLIOGRAFÍA

- Addo, H. *et al.* 1985 *Development as Social Transformation: Reflections on the Global Problematique* (Londres: Hodder & Stoughton).
- Adorno, T. 1985 *Minima Moralia* (Londres: Verso).
- Alberro, S. 1992 *Del Gachupin al Criollo* (México: El Colegio de México).
- Ávila, A. 1994 *O Lúdico e as Projeções do Mundo Barroco* (São Paulo: Perspectiva).
- Bahro, R. 1978 *The Alternative* (Londres: New Left Books).
- Barber, B. 1984 *Strong Democracy* (Berkeley: University of California Press).
- Barrios, M. A. G. 1993 *Economía y Cultura Política Barroca* (México: UNAM).
- bell hooks 1990 "Marginality as a Site of Resistance" en Ferguson, R.; Gever, M.; Minh-ha, T.; West, C. (orgs.) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures* (Cambridge: The MIT Press) pp. 341-343.
- Berry, C. 1989 *The Idea of a Democratic Community* (Nueva York: St. Martin's Press).
- Bookchin, M. 1970 *Ecology and Revolutionary Thought* (Nueva York: Times Change Press).
- Bookchin, M. 1974 *The Limits of the City* (Nueva York: Harper & Row).
- Bookchin, M. 1980 *Toward an Ecological Society* (Montreal: Black Rose Books).
- Bookchin, M. 1987 *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (São Francisco: Sierra Club Books).
- Bookchin, M. 1990 *The Philosophy of Social Ecology* (Montreal: Black Rose Books).
- Bowles, S.; Gintis, H. 1986 *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradiction of Modern Social Thought* (Nueva York: Basic Books).
- Bowles, S.; Gordon, D.; Weisskopf, T. 1983 *Beyond the Waste Land: A Democratic Alternative to Economic Decline* (Nueva York: Anchor Books).
- Bowles, S.; Gordon, D.; Weisskopf, T. 1990 *After the Waste Land. A Democratic Economics for the Year 2000* (Nueva York: M.E. Sharpe Inc).
- Buci-Glucksmann, C. 1984 *La raison baroque, de Baudelaire à Benjamin* (París: Galilée).
- Butler, S. 1998 *Erewhon* (Wordsworth).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Chatterjee, P. 1984 "Gandhi and the Critique of Civil Society" en Guha, R. (org.) 1989

- Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Nueva Delhi: Oxford University Press) pp. 153-195.
- Chomsky, N. 1969 *American Powers and the New Mandarins* (Nueva York: Pantheon).
- Chomsky, N. 1970 *At War with Asia* (Nueva York: Pantheon).
- Chomsky, N. 1975 *Peace in the Middle East* (Nueva York: Pantheon).
- Chomsky, N. 1982 *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How to Get There* (Nueva York: Pantheon).
- Chomsky, N. 1983 *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N. 1985 *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace* (Boston: South End).
- Chomsky, N. 1987 *The Chomsky Reader* (Nueva York: Pantheon Books).
- Chomsky, N. 1989 *Necessary Illusions: Thought Control in a Democratic Society* (Boston: South End Press).
- Chomsky, N.; Herman, E. 1979 *The Political Economy of Human Rights* (Boston: South End Press) Vols. 1 y 2.
- Chomsky, N.; Herman, E. 1988 *Manufacturing Consent* (Nueva York: Pantheon).
- Chomsky, N.; Zinn, H. (orgs.) 1972 *The Pentagon Papers* (Boston: Beacon Press) Vol. 5.
- Cohen, J.; Rogers, J. 1992 "Secondary Associations and Democratic Governance" en *Politics and Society* (SAGE) N° 20, pp. 393-472.
- Coutinho, A. 1968 *A Literatura no Brasil* (Río de Janeiro: Sul Americana).
- Coutinho, A. 1990 "O Barroco e o Maneirismo" en *Claro-Escuro* (Portugal) N° 4-5, pp. 15-16.
- Craig, C. 1992 "A Constitutional Response to Language Endangerment: The Case of Nicaragua" en *Language* (Linguistic Society of America) N° 68, pp. 17-24.
- Cronon, W.; Miles, G.; Gitlin, J. (orgs.) 1992 *Under an Open Sky, Rethinking America's Western Past* (Nueva York: W.W. Norton & Co).
- Cunningham, F. 1988 *Democratic Theory and Socialism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Dahlke, G. (org.) 1959 *Der Menschheit Würde. Dokumente zum Schiller-Bild der deutschen Arbeiterklasse* (Weimar: Arion Verlag).
- Dahl, R. 1985 *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley: University of California Press).

- Daly, H.; Cobb, J. 1989 *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and a Sustainable Future* (Boston: Beacon Press).
- Das, V. 1989 "Subaltern as Perspective" en Guha, R. (org.) 1989 *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Nueva Delhi: Oxford University Press) pp. 310-324.
- de Andrade, O. 1990 *A Utopia Antropofágica* (São Paulo: Globo).
- de Condillac, É. 1984 *Extrait raisonné du traité des sensations, in Traité des sensations. Traité des animaux* (París: Fayard). pp. 1754-1755.
- de Montaigne, M. 1958 *Essays* (Londres: Penguin).
- Desroche, H. 1975 *La société festive. Du Fouriérisme écrit aux Fouriérismes pratiqués* (París: Seuil).
- Dorian, N. 1993 "A Response to Ladefoged's Other View of Endangered Languages" en *Language* (Linguistic Society of America) N° 69, pp. 575-579.
- Falk, R. 1975 *A Study of Future Worlds* (Nueva York: Free Press).
- Echeverría, B. et al. 1991 *El Mestizaje Cultural y lo Barroco en América* (México: UNAM).
- Falk, R. 1987 *The Promise of World Order: Essays in Normative International Relations* (Filadelfia: Temple University Press).
- Falk, R. 1992a "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights" en An-na'im, A. A. (org.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press) pp. 44-64.
- Falk, R. 1992b *Explorations at the Edge of Time: the Prospects for World Order* (Filadelfia: Temple University Press).
- Falk, R. 1992c "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights" en An-na'im, A. A. (org.) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Falk, R. 1993 *Explorations at the Edge of Time: The Prospects for World Order* (Filadelfia: Temple University Press).
- Figueiredo, F. 1932 *As Duas Espanhas* (Coímbra: Imprensa da Universidade).
- Fox, R. G. 1987 "Gandhian Socialism and Hindu Nationalism: Cultural Domination in the World System" en *Journal of Commonwealth and Comparative Politics* (Taylor & Francis) N° 25, pp. 233-247.

- Fourier, C. 1967 *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (París: Jean-Jacques Pauvert).
- Frankel, B. 1987 *The Post-Industrial Utopians* (Madison: The University of Wisconsin Press).
- Gandhi, M. 1951 *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (Boston: Beacon Press).
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Goodin, R. 1992 *Green Political Theory* (Cambridge: Polity Press).
- Goodman, P.; Goodman, P. 1960 *Communities: Means of Livelihood and Ways of Life* (Nueva York: Vintage Books).
- Gorz, A. 1980 *Ecology as Politics* (Boston: South End Press).
- Gorz, A. 1982 *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism* (Londres: Pluto Press).
- Gorz, A. 1992 "L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation" en *Actuel Marx* (Francia) N° 12, pp. 15-29.
- Greenberg, E. 1986 *Workplace Democracy. The Political Effects of Participation* (Ithaca: Cornell University Press).
- Guha, R. (org.) 1989 *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Nueva Delhi: Oxford University Press).
- Gutierrez, G. 1991 *A Theology of Liberation* (Nueva York: Orbis).
- Habermas, J. 1985 "Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile" en *New Left Review* (Londres) N° 151, pp. 75-105.
- Hayden, D. 1981 *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities* (Cambridge: MIT Press).
- Hatherly, A. et al. 1990 "Barroco e Neobarroco" en *Claro-Escuro* (Portugal) pp. 4-5.
- Held, D. 1987 *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press).
- Heller, A. 1976 *The Theory of Need in Marx* (Londres: Allison Busby).
- Heller, A. 1993 "A Theory of Needs Revisited" en *Thesis Eleven* (SAGE) N° 35, pp. 18-35.
- Hertzler, J. O. 1965 *The History of Utopian Thought* (Nueva York: Cooper Square Publishers).
- Hespanha, A. M. et al. 1984 *Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- Hunt, A. 1993 *Explorations of Law and Society* (Nueva York: Routledge).

- Illich, I. 1970 *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution* (Garden City: Anchor Books).
- Illich, I. 1971 *Deschooling Society* (Nueva York: Harper & Row).
- Illich, I. 1973 *Tools for Conviviality* (Nueva York: Harper & Row).
- Illich, I. 1976 *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (Nueva York: Pantheon Books).
- Illich, I. 1977 *Disabling Professions* (Londres: Boyars).
- Illich, I. 1978 *Toward a History of Needs* (Nueva York: Bantam Books).
- Illich, I. 1981 *Shadow Work* (Londres: Boyars).
- Krauss, M. 1992 "The World Languages in Crisis" en *Language* (Linguistic Society of America) N° 68, pp. 4-11.
- Kurnitzky, H.; Echeverría, B. 1993 *Conversaciones sobre lo Barroco* (México: UNAM).
- Laclau, E.; Mouffe, C. 1985 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (Londres: Verso).
- Jameson, F. 1986 "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism" en *Social Text* (Duke University Press) N° 15, pp. 65-88.
- Jung, C. 1983 *Alchemical Studies* (Princeton: Princeton University Press).
- Ladefoged, P. 1992 "Another View of Endangered Languages" en *Language* (Linguistic Society of America) N° 68, pp. 804-811.
- Lammers, C.; Széll, G. (orgs.) 1989 *International Handbook of Participation in Organizations* (Oxford: Oxford University Press) Vol. 1.
- Leon, A. G. 1993 *Contrapunto entre lo Barroco y lo Popular en el Veracruz Colonial* (UNAM) 17-20 de mayo.
- Lima, L C. 1988 *Control of the Imaginary: Reason and Imagination in Modern Times* (Minneapolis: University of Minneapolis Press).
- Linn, P. 1987 "Socially Useful Production" en *Science as Culture* (Taylor & Francis) N° 1, pp. 105-123.
- Locke, J. 1956 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon).
- Lukács, G. 1947 *Goethe und seine Zeit* (Bern: A. Francke).
- Manrique, J. A. 1981 "Del Barroco a la Ilustración" en *Historia General de México* (México) Vol. 1, pp. 647-734.
- Mansbridge, J. J. 1983 *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Maravall, J. A. 1990 *La Cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel).

- Mariátegui, J. C. 1974 *La Novela y la Vida* (Lima: Biblioteca Amanta).
- Martins, H. (org.) 1993 *Knowledge and Passion. Essays in Honour of John Tex* (Londres: I.B. Tauris).
- Masini, E. (org.) 1983 *Visions of Desirable Societies* (Oxford: Pergamon Press).
- Mead, M. 1971 "Towards More Vivid Utopias" en Kateb, G. (org.) *Utopia* (Nueva York: Atherton Press) pp. 41-55.
- Mendes, M. V. 1989 *A Oratória Barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho).
- Merkel, J. 1987 "Review of Books on and of Venturi" en *Art in America* (Nueva York) pp. 23-27.
- Mouffe, C. (org.) 1992 *Dimensions of Radical Democracy* (Londres: Verso).
- Moylan, T. 1986 *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination* (Nueva York: Methuen).
- Mumford, L. 1922 *The Story of Utopias* (Nueva York: Boni & Liveright Publishers).
- Nandy, A. 1987a "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo" en *Alternatives* (SAGE) N° 12, pp. 113-123.
- Nandy, A. 1987b *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nandy, A. 1988 "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" en *Alternatives* (SAGE) N° 13, pp. 177-194.
- Naphtali, F. 1977 *Wirtschaftsdemokratie* (Frankfurt: EVA).
- Nencel, L.; Pels, P. (orgs.) 1991 *Constructing Knowledge* (Londres: SAGE).
- Newmeyer, F. 1986 *The Politics of Linguistics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Nietzsche, F. 1973 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Madrid: Alianza).
- O'Connor, J. 1973 *The Fiscal Crisis of the State* (Nueva York: St. Martin's Press).
- O'Connor, J. 1987 *The Meaning of Crisis. A Theoretical Introduction* (Oxford: Basil Blackwell).
- O'Connor, J. 1988 "Capitalism, Nature and Socialism: A Theoretical Introduction" en *Capitalism, Nature and Socialism* (Taylor & Francis) N° 1, pp. 3-14.
- O'Connor, J. 1991a "Socialism and Ecology" en *Capitalism, Nature and Socialism* (Taylor & Francis) N° 8, pp. 1-12.
- O'Connor, J. 1991b "The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences" en *CES/CNS Pamphlet* (CNS/CES) N° 1.
- Pantham, T. 1988 "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi" en *The Indian Journal of Social Science* (NCBI) N° 1, pp. 187-208.

- Pastor, A. et al. 1993 *Aproximaciones al Mundo Barroco Latinoamericano* (México: UNAM).
- Phillipson, R. 1993 *Colonial Languages Legacies: The Prospects for Kurdish* (Universidad de Saskatchewan) 3-6 de marzo.
- Piercy, M. 1976 *Woman on the Edge of Time* (Nueva York: Fawcett Crest).
- Pieterse, J. N. 1989 *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale* (Londres: Pluto Press).
- Ramose, M. B. 1992 "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 5, pp. 63-83.
- Ribeiro, M. A. 1990 "Qual Barroco? Qual Brasil?" en *Claro-Escuro* (Portugal) N° 4-5, pp. 17-22.
- Roemer, J. E. 1992 *A Future for Socialism*, Manuscrito.
- Roy, A.; Tamen, I. (orgs.) 1990 *Routes du Baroque. La contribution du Baroque à la pensée et à l'art Européens* (Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura).
- Said, E. 1990 "Reflexions on Exile" en Ferguson, R.; Gever, M.; Minh-ha, T.; West, C. (orgs.) *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures* (Cambridge: The MIT Press) pp. 357-366.
- Santos, B. de Sousa 1999 "O Oriente entre Diferenças e Desencontros" en *Notícias do Milénio* (Portugal) pp. 44-51, 8 de julio.
- Santos, B. de Sousa 2000 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer)
- Sarduy, S. 1989 *Barroco* (Lisboa: Vega).
- Sargent, P. 1974 *Women of Wonder* (Nueva York: Vintage).
- Sargent, P. 1976 *Cloned Lives* (Minnesota: Fawcett Publications).
- Sargent, P. 1978 *New Women of Wonder* (Nueva York: Vintage).
- Schiller, F. 1983 *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford: Clarendon Press).
- Sen, A. K. 1990 "Gender and Cooperative Conflicts" en Tinker, I. (org.) 1990 *Persistent Inequalities: Women and World Development* (Nueva York: Oxford University Press) pp. 123-149.
- Skutnabb-Kangas, T. 1993 *Language and (Demands for) Self-Determination*. Comunicação apresentada no Saskatoon Symposium on Self-Determination (Universidad de Saskatchewan) 3-6 de marzo.
- Slater, D. 1992 "Theories of Development and Politics of the Post-Modern – Exploring a Border Zone" en *Development and Change* (Wiley) N° 233, pp. 283-319.

- Stauffer, B. 1990 "After Socialism: Capitalism Development and the Search for Critical Alternatives" en *Alternatives* (Taylor & Francis) N° 15, pp. 401-430.
- Széll, G. 1988 *Participation, Worker's Control and Self-Management* (Londres: SAGE).
- Széll, G. 1990 "Participation and Self-Management for One World – Unity and Diversity" en *Osnabrücker Sozialwissenschaftliche Manuskripte* (Frankfurt) N° 6/90.
- Tapié, V. 1988 *Barroco e Classicismo* (Lisboa: Presença).
- Tipton, S. 1982 *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change* (Berkeley: University of California Press).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (Nueva York: Free Press).
- Tucker, V. 1992 "The Myth of Development" en *Occasional Papers Series* (Cork: University College) N° 6.
- Voltaire 1950 *Voltaire's England* (Londres: The Folio Society).
- Walker, R. B. J. 1988 *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace* (Londres: Zed Press).
- Wallerstein, I. 1991a *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press).
- Wamba dia Wamba, E. 1991a "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa" en *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 4, pp. 219-235.
- Wamba dia Wamba, E. 1991b "Beyond Elite Politics of Democracy in Africa" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 6, pp. 28-42.
- Wilkinson, E. 1955 "Schiller's concept of *Schein* in the Light of Recent Aesthetics" en *The German Quarterly* (Wiley) N° 28, pp. 219-227.
- Williams, P. 1991 *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge: Harvard University Press).
- Witte, W. 1955 "Law and the Social Order in Schiller's Thought" en *Modern Language Review* (Reino Unido) N° 50, pp. 288-297.
- Wolff, R. P. 1968 *The Poverty of Liberalism* (Boston: Beacon Press).
- Wölfflin, H. 1979 *Renaissance and Baroque* (Ithaca: Cornell University Press).
- Wolin, S. 1981 *Contemporary Authors* New Revision Series, 28, 100-105.

EL NORTE, EL SUR Y LA UTOPIA *

INTRODUCCIÓN

En 1841, Charles Fourier, el gran pensador de la utopía, censuraba a los científicos sociales —a quienes él designaba como los “filósofos de las ciencias inciertas”— porque se olvidan sistemáticamente de los problemas fundamentales de las ciencias de las que se ocupan. Así, decía, si tratan de la economía industrial, se olvidan de estudiar la asociación entre los hombres que es la base de toda la economía; si tratan de política, se olvidan de tratar sobre la tasa de población cuya medida exacta está en la base del bienestar mundial; si tratan de administración, no especulan sobre los medios de operar la unidad administrativa del globo, sin la cual no pueden existir ni el orden fijo ni garantía del futuro de los imperios; si tratan de la industria, se olvidan de investigar las medidas opresivas del engaño,

acaparamiento y agiotismo que despojan a los propietarios y entorpecen la circulación; si tratan de moral, se olvidan de reconocer y de reclamar los derechos de la mujer cuya opresión destruye las bases de la justicia; y, finalmente, si tratan sobre los derechos del hombre, se olvidan de reconocer el derecho al trabajo que, en verdad, no es posible en la sociedad actual, pero sin el cual todos los otros derechos son inútiles (Fourier, 1967: 181). Concluía así que los científicos sociales tenían esa “rara propiedad”, esa “*étourderie méthodique*” de olvidarse de los problemas fundamentales, de las cuestiones primordiales.

En retrospectiva, las razones y los ejemplos invocados por Fourier son bastante convincentes, por lo que cabe preguntarse si hoy, ciento cincuenta años después, la situación ha cambiado significativamente o no. ¿Será que las ciencias sociales están hoy en día mejor dotadas para no olvidarse de los problemas fundamentales o, al contrario, continúan

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2012 *De la Mano de Alicia* (Bogotá: Siglo del Hombre) pp. 369-456.

olvidándolos sistemáticamente?; ¿será que son hoy en día menos o más inciertas que lo que eran hace ciento cincuenta años? Es verdad que algunos de los problemas que en ese entonces Fourier consideraba fundamentales fueron reconocidos y tratados más tarde por las ciencias sociales, pero ¿será que los problemas fundamentales con que hoy nos enfrentamos son diferentes de ellos y continúan siendo olvidados por nosotros? Formulada así, esta pregunta contiene una doble artimaña. Si los problemas continúan siendo los mismos, eso significa que probablemente no tienen solución y, en esa medida, no hay que culpar por ello a las ciencias sociales; si, al contrario, hoy los problemas fundamentales son diferentes, el hecho de que nos recordemos de haberlos olvidado, significa que no están olvidados del todo, por lo que, en este ámbito, ha habido algún progreso. En ambos casos, las ciencias sociales aparecen bajo una luz más favorable de aquella con la cual las enfocó Fourier.

En este texto, parto de tres presupuestos. El primer presupuesto es que las ciencias sociales son, hoy en día, más inexactas de lo que eran en el tiempo de Fourier. Por un lado, la certeza a la que él aspiraba no se pudo obtener a través de refinamientos técnicos y matemáticos y mucho menos cuando estos se arrogaban, en

la imaginación de Fourier, la tarea de conferir precisión y rigor a los fenómenos de la utopía y a las extravagancias del deseo y de la pasión. Por otro lado, la incertidumbre se manifestó a partir de la extremada diversidad y de la conflictividad internas de las corrientes científicas, que han aumentado en forma exponencial desde Fourier hasta nuestros días. El segundo presupuesto es que, como resultado de esa diversidad y conflictividad, si bien es verdad que algunas corrientes científicas continúan olvidándose de los problemas fundamentales, otras tienen como su tarea principal intentar identificarlos. Los científicos sociales que evitan tratar los problemas fundamentales, casi siempre lo hacen con la justificación de que la ciencia tiene un campo cognoscitivo propio y preferencial y que todo lo que no cabe en él, lejos de ser fundamental, ni siquiera es relevante. Al contrario, los científicos sociales que se afanan por la identificación de los problemas fundamentales, parten de la idea de que la dificultad de estos, lejos de serles imputada, debe imputársele a lo inadecuado de los medios científicos y políticos que han sido adoptados para su identificación y solución. Entre estos últimos, es grande la división en cuanto a la identificación de los problemas juzgados como fundamentales, incluso mayor en cuanto a las

soluciones propuestas. El tercer presupuesto de este texto es que hoy, al final del siglo, los científicos sociales no pueden dejar de tomar posiciones en uno u otro campo. Por mi parte, me sitúo en el campo de aquellos que se sienten con una doble obligación científica y política de no eludir el tratamiento de los problemas fundamentales, de hacerlo conociendo los límites del conocimiento que movilizan y aceptando la diversidad y la conflictividad de opiniones, entendidas al mismo tiempo como reflejo de esos límites y como medio de su siempre incompleta superación.

¿Qué son problemas fundamentales? Como se puede ver en los ejemplos dados por Fourier, son problemas que están en la raíz de nuestras instituciones y de nuestras prácticas, modos profundamente arraigados de estructuración y de acción sociales considerados por algunos como fuentes de contradicciones, antinomias, incoherencias, injusticias, que repercuten con intensidad variable en los más diversos sectores de la vida social. Tales repercusiones son acumulativas, por lo que son vistas en proceso de empeoramiento continuo y con la posibilidad de desenlaces más o menos críticos a mediano o a largo plazo. La profundidad y la amplitud de este tipo de problemas suscitan soluciones también profundas y amplias y ahí reside la

dificultad específica de este tipo de problemas. Los obstáculos que ellos ponen de presente a las ciencias sociales resultan, en buena parte, del hecho de que estas, en su versión hegemónica moderna, se han especializado en la producción del conocimiento adecuado a la ingeniería de soluciones a corto plazo, estrechas en el ámbito y superficiales en la densidad. Este tipo de conocimiento científico, y más que eso, una cultura dominada por este tipo de cientifismo deslegitimó, desde el principio, la idea de alternativas globales y, cuando no lo logró, deslegitimó la voluntad colectiva de luchar por ellas. Tal vez por eso, nuestro siglo haya sido tan pobre en pensamiento utópico. Incluso el socialismo, siempre que pretendió ser una alternativa, se presentó como científico.

Es notorio que la ciencia moderna en general, y las ciencias sociales en particular, atraviesan hoy por una profunda crisis de confianza epistemológica. Paradójicamente, una mayor conciencia de los límites del conocimiento científico vino a crear una mayor disponibilidad para abordar los problemas fundamentales de las cuestiones primordiales. Los anteojos que antes orientaban la visión científica, han venido perdiendo opacidad y progresivamente todo lo que antes quedaba en la oscuridad ahora se ilumina y a la postre se revela como

muy importante. Esta pérdida de confianza epistemológica está ciertamente relacionada con procesos de transformación social que no solo dejaban de agravar los problemas fundamentales identificados por Fourier, sino que dieron origen a muchos otros cuya turbulencia en los procesos sociales es cada vez más sentida y sufrida, si no por toda la humanidad, por lo menos por la inmensa mayoría de ella.

De esta convergencia entre dinámicas epistemológicas y sociales, resulta no solo una mayor visibilidad de los problemas fundamentales sino también una mayor urgencia por encontrarles solución. Es por esta razón que algunos, entre los cuales me incluyo, entienden que estamos entrando en un período de transición paradigmática, tanto en el plano epistemológico —de la ciencia moderna hacia un conocimiento posmoderno— como en el plano social de la sociedad capitalista hacia otra forma social que puede ser tanto mejor como peor. Para quien piense así, la época en que estamos entrando es una época de gran turbulencia, de equilibrios particularmente inestables y de regulaciones particularmente precarias; una época de bifurcaciones *prigoginianas*¹ en

la que pequeñas alteraciones de estado pueden dar origen a convulsiones incontrolables, en suma, una época de ruptura con cambios de escala imprevisibles e irregularidades difíciles de concebir dentro de nuestros parámetros aún euclidianos. Sin embargo, si bien es cierto que las formas de regulación social de la modernidad —sean ellas el derecho estatal, el fordismo, el Estado-providencia, la familia heterosexual excluida de la producción, el sistema educativo oficial, la democracia representativa, el sistema crimen-represión, la religión institucional, los cánones literarios, la dualidad entre la cultura oficial baja y la cultura oficial alta, la identidad nacional— parecen hoy en día cada vez más precarias y cuestionables, no es menos cierto que están igualmente debilitadas y desacreditadas las formas de emancipación social que les correspondieron hasta ahora, sean ellas el socialismo y el comunismo, los partidos laboristas y los sindicatos, los derechos cívicos, políticos y sociales, la democracia participativa, la cultura popular, la filosofía crítica, los modos de vida alternativos, la cultura de resistencia y de protesta. Ante esto, se perfila una doble responsabilidad y una doble urgencia. Por un lado, ir a las raíces de la crisis de regulación social y, por el otro, inventar o reinventar no solo el pensamiento

1 Del químico y epistemólogo belga de origen ruso, Ilya Prigogine (nota del traductor).

emancipador sino también la voluntad de emancipación.

Es en esta posición que me propongo analizar en seguida algunos de los vectores de los problemas que, en mi opinión, hoy en día ya son fundamentales y lo serán, y mucho más, en las próximas décadas, para luego, en la última parte, trazar un mapa del terreno donde pueden ser queridas y buscadas algunas de las alternativas emancipadoras, en nada avergonzadas u ofendidas por el hecho de ser llamadas utópicas.

LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES EN LOS DIFERENTES ESPACIOS-TIEMPO

EL ESPACIO-TIEMPO MUNDIAL

Entre los científicos sociales que no han esquivado el abordaje de los problemas fundamentales de la sociedad contemporánea, son muchas las diferencias y, con algún riesgo de simplificación, son discernibles las siguientes posiciones principales presentadas sin ningún orden ni jerarquía. La primera es la de los que reconocen que la sociedad liberal moderna ha venido enfrentándose con algunos problemas fundamentales, el más fundamental de los cuales ha sido la oposición radical que, en los

últimos cien años, fue promovida por los movimientos socialista y comunista. Concluyen que, sin embargo, la sociedad liberal moderna no solo terminó por neutralizar esta oposición, sino que resolvió todos los grandes problemas que le fueron planteados. Por esa razón, es legítimo admitir que estamos frente al fin de la historia, una posición a la que Fukuyama (1992) le dio recientemente gran notoriedad.

Según otra posición, si la sociedad contemporánea sobre todo la capitalista avanzada, se enfrenta con algún problema fundamental, él es, antes que todo, el problema de que no es posible pensar los problemas fundamentales. La sociedad de consumo, la cultura de masas y la revolución de la información y de las comunicaciones, superficializó tanto las condiciones de la existencia como los modos de pensar. Esto no es necesariamente malo. Es un hecho, y hasta puede ser más favorable que lo contrario. Muchas de las concepciones llamadas posmodernas, que yo designo como “posmodernismo reconfortante”, destacan esta posición; y en ella caben Baudrillard, Lyotard, Vattimo, etcétera.

Un tercer grupo de científicos sociales ha venido prefiriendo el cuestionamiento de los presupuestos epistemológicos de la modernidad, sosteniendo que fueron ellos —bien como

el tipo de racionalidad cognitivo-instrumental y de conocimiento técnico-científico en que desembocaron— los grandes responsables por el abandono de la reflexión sobre los problemas fundamentales. La distinción sujeto-objeto, la separación total entre los medios y fines, la concepción mecanicista de la naturaleza de la sociedad, el cisma entre hechos y valores y la objetividad concebida como neutralidad, una idea del rigor cuantitativo y euclidiano enemiga de la complejidad —e insensible a la fractalidad de los fenómenos, una teorización pretendidamente universalista pero realmente androcéntrica y etnocéntrica—, todo esto conspiró para crear un agujero negro epistemológico alrededor de los grandes problemas de la vida colectiva y de las relaciones interculturales. Se trata de un grupo muy heterogéneo donde es posible incluir a Habermas, Toulmin, Hirschman, Murray, Bookchin, Wallerstein y Giddens, por un lado; Foucault y Derrida y la epistemología feminista, por otro; y, tal vez, un tercer grupo, con Fredric Jameson, Edward Said y G. Spivak.

Por último, el grupo, desde lejos, más heterogéneo es el de los científicos para quienes el problema fundamental de la sociedad contemporánea, que unos conciben como industrial y otros como capitalista, reside en el agotamiento de las

potencialidades del desarrollo social. Asistimos, por un lado, a la erosión dramática de los mecanismos institucionales y culturales que hasta ahora corregían y compensaban los excesos y los déficits sociales del desarrollo capitalista —de donde resulta una sensación de desregulación global— y, por otro lado, es visible un total bloqueo de soluciones para el punto muerto, no solo de soluciones más radicales si no de soluciones relativamente moderadas. De ahí que los científicos sociales incluidos en este grupo intenten combinar el análisis del bloqueo con el diseño, la discusión o la especulación de posibles alternativas. Algunos autores o corrientes se centran en alternativas ecológicas (entre muchos ejemplos, las corrientes de ecología radical alrededor de la revista *Capitalism Nature, and Socialism* o Lester Brown y el grupo del *State of the World*), otros en alternativas socio-políticas como Alain Touraine, André Gorz, Ernest Laclau, Chantal de Mouffe, Joshua Cohen, Joel Rogers e incluso otros en alternativas socio-económicas como Alain Lipietz, Michel Aglietta, John Roemer y, finalmente, otros en alternativas de gobierno transnacional, como Richard Falk y Saul Mendlowitz.

Estas diferentes posiciones difieren, entre otras cosas, en cuanto al elenco de los problemas fundamentales que establecen, aunque sean

muchas y, en ocasiones, incómodas las superposiciones. Por otro lado, diferentes diagnósticos suscitan diferentes énfasis analíticos e intereses prospectivos. Como se hará claro más adelante, el análisis y la prospectiva que presentaré en seguida están cercanos de las dos últimas posiciones, es decir, de la posición de los que proceden a una crítica epistemológica de la modernidad y de los que se centran en el bloqueo asociativo y en la búsqueda de alternativas.

Parto de un modelo analítico que identifica los principales procesos de estructuración y de práctica social, constelaciones de relaciones sociales que aseguran, en conjunto, el sentido y el ritmo de la transformación social o el bloqueo de esta. Al contrario de otros modelos, como, por ejemplo, el que hace la distinción entre Estado y sociedad civil, este modelo se puede aplicar tanto a las sociedades nacionales como a las sociedades subnacionales y a las sociedades transnacionales. Como mencioné en “El Estado y los modos de producción del poder social”, distingo cuatro constelaciones de relaciones sociales que denomino como espacios-tiempo estructurales: el espacio-tiempo doméstico, el espacio-tiempo de la producción, el espacio-tiempo de la ciudadanía y el espacio-tiempo mundial. En relación con cada uno de ellos, paso a identificar los problemas que me parecen fundamentales,

advirtiendo, desde ahora, sin embargo, que la problemática del tiempo presente y de las próximas décadas (digamos, hasta el 2025) no proviene de ninguno de esos problemas por separado sino de la conjunción entre ellos.

Empezaré por el espacio-tiempo mundial, el espacio-tiempo de las relaciones sociales entre sociedades territoriales, concretamente entre el Estado-nación en el interior del sistema mundial y de la economía-mundo. La intensificación de la globalización de la economía y de las interacciones transnacionales en general, en las dos últimas décadas, le ha conferido a este espacio-tiempo una relevancia creciente en virtud del poder conformador de sus vibraciones dentro de cada uno de los restantes espacios-tiempo. El problema fundamental del espacio-tiempo mundial es la creciente y presumiblemente irreversible polarización entre el Norte y el Sur, entre países centrales y países periféricos en el sistema mundial. Este problema abarca una gran pluralidad de vectores. Resaltaré solo tres de ellos: la explosión demográfica, la globalización de la economía y la degradación ambiental.

LA EXPLOSIÓN DEMOGRÁFICA

En primer lugar, el vector de la explosión demográfica. Entre 1825 y 1925, la población

mundial se duplicó de 1.000 a 2.000 millones de personas. En los cincuenta años siguientes se volvió a duplicar a 4.000 millones y entre 1975 y 1990, pasó de 4.000 millones a 5.300 millones de personas. Las proyecciones para las próximas décadas varían, pero para hacerle justicia a una proyección moderada, en el 2025, la población mundial será de 8.500 millones de personas. El hecho más decisivo de esta explosión es que ella tendrá lugar, en una abrumadora medida, en los países periféricos. El promedio del crecimiento poblacional mundial esconde diferencias abisales y es por eso que la población de África, que en 1985 era cerca de la mitad de la de Europa, será, probablemente en el 2025, tres veces mayor que la de Europa. En otras partes del Sur, el crecimiento poblacional será del mismo tenor. La India podrá pasar, en el mismo período, de los 853 millones actuales a 1.500 millones, una población semejante a la que en ese entonces tendrá la China; México podrá pasar de 88 a 150 millones; Irán de 56 a 122 millones; el Brasil de 154 a 245 millones. Hay que agregar que más del 50% de esta población vivirá en ciudades congestionadas, sin viviendas ni saneamiento adecuados, sin servicios sociales mínimos, de la mano con el hambre y el desempleo de vastas masas de población, con el colapso ecológico y, probablemente, con

la violencia. Según las mejores proyecciones, al final del siglo, 11 de las 20 ciudades mayores del mundo (con 11 millones o más de habitantes) serán ciudades de los países periféricos o semiperiféricos: Ciudad de México con 24.4 millones, São Paulo con 23.6 millones, Calcuta con 16 millones, Shangai con 14.7 millones.

La explosión demográfica se vuelve un problema cuando causa un desequilibrio entre la población y los recursos naturales y sociales para sustentarla adecuadamente, y es un problema tanto más serio cuanto más grave sea ese desequilibrio. Siendo así, cabe preguntar si al hacer previsiones con esas tendencias desastrosas no estaremos, al final del siglo XX, cometiendo el mismo error que cometió Thomas Malthus al final del siglo XVIII al prever que la población de Inglaterra, Francia y América, sería cada vez mayor que la capacidad de la tierra para garantizar su subsistencia y que, en consecuencia, la intervención de la naturaleza para reducir la población incluiría fatalmente el hambre, la guerra y las enfermedades.

Se demostró que estaba equivocado: la población continuó aumentando, pero también aumentaron los recursos para asegurar su subsistencia. ¿No se podrá volver a repetir hoy la historia? Todo lleva a creer que no. Según Paul Kennedy, tres factores principales

contribuyeron para falsear la previsión pesimista de Malthus: la emigración en masa de ingleses y de europeos en general; el aumento de la productividad de la tierra con la revolución agrícola; y el aumento de la productividad del trabajo con la revolución industrial (1993: 6). Tal vez solo el primero de estos factores parece estar hoy al alcance de los países periféricos. El aumento de la productividad de la tierra o del trabajo parece estarles vedado en gran medida y, en todo caso, todo indica que este no podrá acompañar el aumento de la población. La diferencia entre el tiempo de Malthus y el nuestro, reside en que en los siglos XVIII y XIX, la explosión demográfica y la explosión tecnológica tuvieron lugar en la misma región del sistema mundial, mientras que hoy, la primera ocurre en el Sur y la segunda en el Norte. Además, la disparidad entre el Norte y el Sur es tan grande que, mientras el Sur se debate con el problema de la explosión demográfica, el Norte empieza a preocuparse con el crecimiento negativo de la población y con su envejecimiento.

Estas disparidades ilustran un extenso fenómeno que consiste en el hecho de que, en el ámbito transnacional de algunos problemas emergentes no se elimina, sino que, al contrario, se agrava la polarización entre el Norte

y el Sur. Dije arriba que, de las tres vías históricas de solución positiva de la explosión demográfica, los países del Sur tienen a su disposición solo la emigración. La verdad es que, en la práctica, esa vía está casi totalmente bloqueada. Entre 1820 y 1930, 50 millones de europeos emigraron hacia ultramar y casi siempre, (con excepción de los Estados Unidos) hacia países menos desarrollados y sujetos al dominio colonial o poscolonial. Ningún movimiento de dimensión proporcional podrá suceder hoy. No olvidemos que el movimiento es ahora desde el sur hacia el norte, hacia Europa, América del Norte o Australia; y los países centrales tienen medios eficaces para defenderse de la emigración en masa. Es cierto que hay millones de personas en proceso de desplazamiento y cerca de 15 millones esperan en campos de refugiados o desplazados la oportunidad de poder rehacer sus vidas en otros lugares; pero el control de las fronteras, el proteccionismo, el racismo y la xenofobia serán obstáculos poderosos para la búsqueda de una vida mejor. Todo lleva pues, a creer que los altos estándares de vida y de consumo vigentes en el Norte no serán compartidos con el Sur.

Por otro lado, hoy en día está generalizado el consenso de que esos modelos no se pueden

ampliar a la población mundial en su conjunto, bajo pena de que los recursos naturales y los equilibrios ecológicos sufran a corto plazo desgastes fatales para la supervivencia de la vida en la tierra, tal como la conocemos. Esto será así, aunque la población no aumente tanto como se prevé. A pesar de una desaceleración global del crecimiento anual de la población desde 1970 —en el período 1965-70, el crecimiento era de 2,06%, en el período 1985-90 era de 1,73%— las disparidades entre el Norte y el Sur se agravaron (Derlugian, 1992a). Solo un ejemplo: en el período de 1965-70, el crecimiento poblacional anual en el África era de 2,63%, y en Europa de 0,67%; mientras que en el período 1985-90, la cifra africana se disparó al 3,00% y la europea bajó al 0,22%. Combinadas con el aumento global de la población, el cual, a pesar de la desaceleración, continúa elevado, estas disparidades entre el Norte y el Sur hacen cada vez más cuestionable la universalización del modelo de desarrollo capitalista. De hecho, este modelo parece enfrentarse con una situación dilemática: por un lado, hoy dicho modelo se pretende como universalmente válido, sobre todo después del colapso del régimen comunista; por otro lado, es cada vez más claro que él no se puede aplicar universalmente o, lo que es aún más dilemático, mientras más universal

sea su aplicación, más desigualdades producirá entre los pocos que ganan con eso y los muchos que pierden, es decir, entre el Norte y el Sur.

LA GLOBALIZACIÓN DE LA ECONOMÍA

Esto me lleva al segundo vector de la desigualdad Norte/Sur en el espacio-tiempo mundial: la *globalización de la economía*. Incluso admitiendo que existe una economía mundo desde el siglo XVI, es innegable que los procesos de globalización se intensificaron enormemente en las últimas décadas. Esto es reconocido aún por aquellos que piensan que la economía internacional no es todavía una economía global, en virtud de la continuada importancia de los mecanismos nacionales de gestión macroeconómica y de la formación de bloques comerciales. Entre 1945 y 1973, la economía mundial tuvo una enorme expansión: una tasa de crecimiento anual de la producción industrial de cerca del 6%. A partir de 1973, este crecimiento se aflojó significativamente lo que, para los partidarios de los ciclos de Kondratieff, significó el inicio de la fase “B” del ciclo que había empezado en 1945. Aun así, la economía mundial creció más desde la posguerra hasta hoy que en toda la historia mundial anterior (Kennedy, 1993: 48).

De los rasgos de esta evolución, sobre todo en las dos últimas décadas, selecciono los más importantes para mi tesis. El primer rasgo es el *desplazamiento de la producción mundial hacia el Asia, consolidándose esta como una de las grandes regiones del sistema mundial*, constituida, como las demás regiones, por un centro (el Japón); una semiperiferia (los nuevos países industriales: Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong y Singapur) y una periferia (Tailandia, Vietnam, Malasia, Filipinas, etcétera). Este desplazamiento es tanto mayor cuanto más elevado es el contenido tecnológico de la producción, medida por la inversión en investigación y desarrollo. Así, en el campo de la industria de alta tecnología, dos ejemplos son particularmente significativos: la producción de transistores y la producción de televisores (Irwan, 1992). En lo que se refiere a la producción de transistores, incluidos los semiconductores, la distribución regional por porcentajes de la producción mundial, tuvo un cambio dramático entre 1965 y 1989. La participación de Asia, que en 1965 era del 28,8%, pasó al 95% en 1989; la participación de Norteamérica, pasó en las mismas fechas del 64,3% al 1,1%; y la participación de Europa, que era del 6% pasó al 3,9%. En lo que respecta a la producción de televisores, la participación de Asia era en 1965 del 14,2%

(casi solo de Japón) y pasó al 58,2% en 1989; la de Norteamérica pasó, en el mismo período, del 37,2% de la producción mundial, al 16,4%; y la de Europa pasó del 34,5% al 16,1%.

En el ámbito de la industria de tecnología media como, por ejemplo, en la industria automotriz, el desplazamiento también fue significativo: Asia, que producía el 14,2% de los automóviles en 1965, pasó a producir el 28,6% en 1989, mientras que Norteamérica, que producía el 54,3% en 1965, pasó a producir apenas el 25,8% en 1989; y Europa se mantuvo igual e incluso mejoró ligeramente su participación (del 39,5% en 1965 al 41,2% en 1989). La importancia de estos desplazamientos no se puede subestimar. Por primera vez, después de cinco siglos, el motor del capitalismo parece haber pasado del occidente al oriente. Las condiciones únicas de occidente que, según Max Weber, explicarían el surgimiento del capitalismo, dejaron de tener gran importancia una vez consolidado este modo de producción y ahora solamente habría que averiguar sobre las condiciones únicas de oriente para el desarrollo pujante del capitalismo en el final del siglo.

El segundo rasgo de la globalización de la economía es el *predominio total de las empresas multinacionales, como agentes del "mercado global"*. La misma evolución del nombre

con que son conocidas señala la constante expansión de las actividades de estas empresas con actividades en más de un Estado nacional: de empresas multinacionales a empresas transnacionales y, más recientemente, a empresas globales. Cualesquiera que sean los indicadores utilizados —inversión de estas empresas como porcentaje de la inversión total; porcentaje de la producción mundial; porcentaje del comercio intrerempresarial del total del comercio mundial; número de filiales en el extranjero— el aumento de la importancia de las empresas multinacionales es evidente. Entre las múltiples causas de este hecho se deben resaltar dos: la desregulación de los mercados financieros y la revolución de las comunicaciones transcontinentales (Kennedy, 1993: 50). Por vías diferentes, ambas funcionaron como un gran incentivo para la internacionalización de las empresas al mismo tiempo que contribuyeron a la separación entre flujos financieros, por un lado, y comercio de mercancías y servicios, por el otro. Se calcula, por ejemplo, que los flujos mundiales de moneda extranjera —transacciones, por lo demás, exclusivamente electrónicas— son alrededor de un billón de dólares diarios. Es difícil determinar el número exacto de empresas multinacionales, a pesar de que son ciertamente muchos millares. En

todo caso, es notable el grado de concentración que hace que el valor anual de las ventas de algunas de estas empresas sea superior al producto nacional bruto de muchos países periféricos. A manera de ejemplo, las 10 empresas más grandes del sector químico fueron responsables del 21% del total de las ventas de productos químicos en 1990, y las 15 empresas más grandes del sector farmacéutico concentraron cerca del 30% del comercio mundial de productos farmacéuticos (Ikeda, 1992).

En concordancia con el predominio de las multinacionales, otros dos rasgos de la globalización y de la economía se deben mencionar por la importancia que tienen en la polarización de la desigualdad entre el Norte y el Sur. El primero es *la erosión de la eficacia del Estado en la gestión macroeconómica*. La transnacionalización de la economía significa, entre otras cosas, precisamente tal erosión y no sería posible sin ella., La desregulación de los mercados financieros y la revolución de las comunicaciones redujeron, hace muy poco, el privilegio que hasta hace poco ejercía el Estado sobre dos aspectos de la vida nacional —la moneda y las comunicaciones— considerados como atributos de la soberanía nacional y vistos como piezas estratégicas de la seguridad nacional. Por otro lado, las multinacionales,

dotadas de un poder de intervención global y favorecidas con la creciente movilidad de los procesos de producción, fácilmente pueden poner en competencia a dos o más Estados, o a dos o más regiones dentro de un mismo Estado, respecto de las condiciones que decidirán sobre la localización de la inversión por parte de la empresa multinacional. Entre partes con poderes tan desiguales —actores globales, por un lado, y actores nacionales o subnacionales por el otro—, la negociación no puede dejar de ser desigual.

El otro rasgo de la globalización de la economía, fuertemente vinculado con la preeminencia de las multinacionales es *el avance tecnológico de las últimas décadas bien sea en la agricultura con la biotecnología, bien sea en la industria con la robótica, la automatización y también la biotecnología*. Los aumentos de productividad, con que se pregonan las nuevas tecnologías, frecuentemente esconden el hecho de que ellas contribuyen a la polarización entre el Norte y el Sur, dadas las inversiones de capital, los recursos científicos, la mano de obra calificada y la escasez de mano de obra que presuponen. Además, contribuyen igualmente al ahondamiento de las asimetrías en el norte, entre sus diferentes regiones. En 1988, de los 280.000 robots industriales existentes

en el mundo, 257.000 estaban concentrados en Japón, Europa Occidental y Estados Unidos, pero lo más notable es que, de ellos, Japón tenía 176.000, es decir, más del doble del total de los robots de Europa y Estados Unidos, cerca del 70% de la población mundial de robots industriales (Kennedy, 1993: 88). Las condiciones que llevaron a Japón a este liderazgo hacen difícil la competencia de los otros países centrales e imposible la de los países periféricos y semiperiféricos del sistema mundial.

En lo que se refiere a la biotecnología, el cuadro es semejante, por lo menos en cuanto a las relaciones Norte/Sur. Entre 1950 y 1984, la producción agrícola mundial creció más rápidamente que en cualquier otro período anterior y la producción de cereales creció más que la población. Desde 1984, una serie de factores, desde la degradación de los suelos hasta el abuso de los fertilizantes y al mercadeo creciente de la alimentación, convergieron para que ese crecimiento se desacelerara. Es difícil de prever si estamos ante el inicio de una tendencia a largo plazo. Es de cualquier modo significativo que, a pesar de que —según las previsiones del *Worldwatch Institute*— para ir a la par con el crecimiento de la población es necesario aumentar anualmente la producción de cereales en 28 millones de toneladas, en los años más

recientes, el crecimiento no ha sido superior a los 15 millones de toneladas (Brown *et al.*, 1990: 65). Las explicaciones naturalistas de esta discrepancia no son convincentes pues, de otro modo, no se podría justificar que el Norte fuera del brazo con una crisis de sobreproducción y el Sur con una crisis de subproducción.

Que las razones deben ser otras, lo ilustra la biotecnología agrícola que en los últimos años se ha promovido como la gran solución para el problema alimenticio mundial. Mientras anteriormente la mayoría de la producción agrícola se basó en buena parte en la selección de semillas y de especies, de lo que ahora se trata, en la era de la biotecnología, es de recurrir a técnicas que utilizan organismos y procesos vivos con miras a hacer o modificar los productos o a mejorar plantas y animales. Aún está por evaluarse adecuadamente el impacto de la biotecnología agrícola en la salud y el medio ambiente. Si la producción puede aumentar exponencialmente, lo hará a costa de la biodiversidad. Si plantas y animales pueden ser sometidos a la ingeniería genética para que se hagan más resistentes a las enfermedades, a la sequía o a los herbicidas, eso, en el fondo, es un incentivo para tolerar y hasta promover la degradación ecológica. Pero el aspecto más sobresaliente de la biotecnología agrícola desde

el punto de vista de las relaciones Norte/Sur, es que ella ciertamente agravará tanto la sobreproducción del Norte como la subproducción del Sur. La gran novedad de la biotecnología es que ella se lleva a cabo a través de grandes empresas multinacionales que tienen las patentes de los descubrimientos biotecnológicos y que, por eso, privan de sus beneficios a todos los que no puedan pagar los derechos de autoría (*royalties*). Como dice Paul Kennedy, el ADN es el nuevo recurso industrial de las grandes empresas, que no solo puede substituir materias primas usualmente suministradas por los países periféricos, sino que puede conducir a la integración vertical de la producción agrícola, colocando vastas regiones del mundo bajo el dominio de unas pocas empresas multinacionales de los ramos agroquímico y biotecnológico (Kennedy, 1993: 73). Tal como sucede con la robótica y la automatización, también son visibles los conflictos entre los países centrales en este ámbito, dado el diferente peso que la agricultura, y sobre todo los agricultores, tiene en ellos (mientras Japón importa productos alimenticios, Europa y Estados Unidos tienen grandes excedentes). Pero en el ámbito de las relaciones Norte/Sur, es donde más se hace sentir el impacto de la biotecnología. Es que si, por un lado, el uso de las patentes apunta

a producir réditos que funcionan como transferencias líquidas del Sur hacia el Norte, por otro lado, esas transferencias ocurren, desde luego, en la propia ingeniería de los productos, pues, como bien lo hace notar Kloppenburg, dado que la mayoría de los recursos genéticos se encuentra en los países del Sur, estos ya están siendo expoliados por las grandes empresas multinacionales, lo que ya se designa como “imperialismo biológico” (Kloppenburg, 1988).

Todos estos rasgos de la globalización de la economía ayudan a comprender las razones por las cuales en las últimas décadas las desigualdades entre el Norte y el Sur aumentan significativamente. Ya es un lugar común afirmar que la década de los ochenta fue una década negra para los países periféricos. Es menos conocido que las agencias internacionales no esperan que la década de los noventa sea mejor. Según la *South Commission*, “la década de los noventa traerá aún más privaciones para los pueblos del Sur, aún más inestabilidad para estos países” (Ihonvbere, 1992: 999). Los datos son efectivamente alarmantes. Mientras que el África está alcanzando un punto de colapso, en América Latina el nivel de vida a principios de la década de los noventa era más bajo que el de la década de los setenta. De los 84 países menos desarrollados, 54 sufrieron disminuciones

del ingreso nacional per cápita en la década de los ochenta. En 14 países, el ingreso per cápita cayó en cerca del 35% (Ihonvbere, 1992: 989). En trece años, la deuda externa de los países del Sur pasó de 170.000 millones de dólares en 1975 a 1.200.000 millones de dólares en 1988.

Frente a esto, no sorprende que el abismo global entre los ricos y los pobres se haya ahondado. Se calcula que mil millones de personas —más de 1/6 de la población mundial— vive en la pobreza absoluta, es decir, disponiendo de un ingreso inferior de cerca de 365 dólares por año. Al otro lado del abismo, el 15% de la población mundial produjo y consumió cerca del 70% del ingreso mundial. Mientras que la ayuda externa de los países centrales a los países periféricos cayó del 0,37% del PNB en 1980 al 0,33% en 1989, las tasas de interés de la deuda externa de los países del Sur subieron el 172% entre 1970 (3,7%) y 1987 (10%), lo que lleva a algunos autores a calcular en 40.000 millones de dólares el monto anual de las transferencias líquidas del Sur hacia el Norte, siendo pues ese literalmente el valor de la contribución de un Sur consumido por el hambre para la abundancia del Norte. El aumento de la deuda externa, combinado con la caída del precio mundial de algunos de los productos exportables del Sur, llevó a algunos países al colapso. Debido a la continua caída

del precio del cobre, el servicio de la deuda externa de Zambia equivalía al 95% del total de las exportaciones (Ihonvbere, 1992: 994).

El programa del Nuevo Orden Económico Internacional, lanzado por la ONU en 1975, con miras a crear una mayor solidaridad entre el Norte y el Sur, resultó un total fracaso, sobre todo después de que los países del Norte consiguieron reciclar los excedentes de los petrodólares y, por ese camino, absorber la amenaza impuesta inicialmente por la OPEP y también después de que los gobiernos conservadores llegaron al poder en Estados Unidos, en Inglaterra y en Alemania, inflamados con el fuego neoliberal de la desregulación, del recorte de la ayuda externa y de los subsidios, de la apertura de las economías del Sur impulsadas hacia la exportación, con el fin de cumplir con los compromisos de la deuda externa en que, mientras tanto, estaban atrapados.

Pero además de los pocos países del Sur que en esta década consiguieron beneficiarse de las transformaciones de la economía mundial, la inmensa mayoría perdió y una parte de ella llegó a una situación de colapso que se manifiesta en múltiples formas: en la pérdida de la poca soberanía efectiva de los Estados periféricos que quedaron, cada vez más y más, sujetos a los programas de ajuste estructural del Banco

Mundial y del FMI; en la perturbación interna, en la violencia urbana, en los motines de los hambrientos, en la desnutrición; y finalmente en la degradación del ambiente que, si no fue originada por la deuda externa, fue casi siempre agravada por la necesidad de aumentar las exportaciones para poder enfrentar los compromisos de la deuda. El hambre y la desnutrición aumentaron significativamente en las dos últimas décadas y la economía política internacional de la alimentación es tal vez, más que ninguna otra, reveladora de los intercambios desiguales entre el Norte y el Sur.

Antes de 1945, el llamado Tercer Mundo exportaba cereales y en los años cincuenta era autosuficiente en productos alimenticios, a pesar de las sequías y de otros factores que produjeron períodos de hambre, como por ejemplo en la India, en los años cincuenta y sesenta y en África (Pelizzon, 1992: 7). En 1954, Estados Unidos inició el programa de ventas subsidiadas de productos alimenticios llamado *Food for Peace* —Alimento para la Paz—. Conocido por el público como un programa para combatir el hambre en el mundo, la verdad es que, en la ley que lo estableció, ese objetivo fue mencionado en cuarto lugar, los tres primeros estaban vinculados con los intereses económicos de Estados Unidos: aliviar los excedentes agrícolas,

desarrollar mercados de exportación para los productos agrícolas americanos y expandir los mercados internacionales. No quedan dudas de que ese programa fue eficaz como mecanismo para combatir el desempleo: entre 1954 y 1964, la ayuda alimenticia constituyó el 34% del total de las exportaciones de cereales de los Estados Unidos y el 57% de las importaciones totales de cereales de los países del tercer mundo (Pelizzon, 1992: 8). Es mucho más dudoso que este programa haya beneficiado efectivamente a los países del Sur y muchos datos convergen en el sentido de que al contrario los perjudicó, por lo menos a largo plazo. Muchos de los cultivos tradicionales fueron descuidados o substituidos y esos países pasaron a depender, cada vez más, de la importación de cereales y, además, sus poblaciones se tuvieron que reducir a una dieta menos variada y extraña en relación con sus hábitos alimenticios ancestrales. Este proceso fue particularmente notorio en el África, pero ocurrió en otras regiones, como por ejemplo en Corea del Sur, que al final de la década del sesenta pasó de ser un país consumidor de arroz a ser un país consumidor de trigo. El mismo sesgamiento de objetivos en favor del aumento del comercio internacional, y en detrimento del consumo real de alimentos por parte de los pobres, ocurrió en la India con la

revolución verde, aunque esta le haya permitido a la India transformarse en un país exportador de cereales.

En las dos últimas décadas, la situación alimenticia de las masas empobrecidas del Sur se agravó significativamente. La dependencia alimenticia que *Food for Peace* creó en los países periféricos reveló todo su carácter negativo cuando a partir de 1972, los Estados Unidos eliminaron casi totalmente ese programa y lo substituyeron por ventas comerciales (Pelizzon, 1992: 15). Este cambio de política surgió en un momento particularmente difícil para el tercer mundo. La India y los países del Norte de África atravesaron períodos de gran sequía, la producción mundial de cereales decayó y los precios de los fertilizantes subieron como resultado de las crisis del petróleo. Si, por un lado, los precios de los productos alimenticios subieron, por otro lado, los países del Sur se vieron forzados a continuar abandonando los cultivos de subsistencia con el fin de dedicarse a los cultivos de exportación, como solución parcial para la crisis producida por la deuda externa. El aumento de los precios de los productos alimenticios fue provocado, además, por la expansión hacia el tercer mundo del mercado de productos alimenticios procesados y enlatados, controlado

por las grandes empresas multinacionales; un aumento de precios articulado con la pérdida del valor nutritivo, dramáticamente ilustrada por la promoción de los substitutos de la alimentación materna por parte de Nestlé con las consecuencias que son conocidas.

Para hacerle frente a la deuda, la exportación agrícola asumió proporciones dramáticas en algunos países. En el Brasil, por ejemplo, la producción de frijol negro, base de la alimentación brasileña, fue descuidada en favor de la producción de soya. El aumento de la producción de carne en los países de América Latina tampoco significó la mejora de la alimentación de sus habitantes. A pesar de que Costa Rica aumentó bastante la producción de carne entre 1950 y 1970, el consumo de carne per cápita bajó en ese período de 24,5 a 16,5 kilos (Pelizon, 1992: 20). En un contexto internacional, cada vez más dominado por las empresas agroalimenticias, la producción de alimentos está cada vez más vinculada con la demanda efectiva. La caída del ingreso de los países periféricos, sobre todo a partir de la década de los setenta, contribuyó en gran medida para que en la década siguiente la producción mundial de productos agrícolas empezara a desacelerarse. Esta es la situación actual y por eso no es extraño que los estimativos de desnutrición en el

mundo se estén modificando constantemente; y siempre para empeorar.

Lo más nuevo que hay en la situación actual es que la desnutrición y el hambre aumentaron en los propios países centrales, y muy particularmente en los Estados Unidos. Lo que prueba —sin equívocos— que el hambre y la desnutrición no dependen tanto del nivel de producción agrícola o del nivel general de prosperidad del país como de las asimetrías sociales, del abismo creciente entre ricos y pobres. Ciertamente estará relacionado con esto el énfasis puesto recientemente por las instituciones internacionales, en la recuperación de la agricultura tradicional. Se reconoce que una parte significativa de la población mundial estará, en las próximas generaciones, por debajo de un nivel de solvencia que les permita ser consumidores de la agricultura comercial. Pero, también, hay quien sospecha —con alguna razón, en vista de lo que mencioné arriba— que el interés por la recuperación de la agricultura tradicional también puede estar relacionado con el mantenimiento de la biodiversidad y del *germ plasm* del que los países del Sur son un gran depósito. Como ya sucedió en el pasado en otras circunstancias, no es absurdo pensar que los agricultores del tercer mundo vengán a suministrarle a las empresas de biotecnología recursos

genéticos a partir de los cuales ellas produzcan bioproductos a los que los agricultores del tercer mundo solo tendrán acceso si tienen recursos para pagar los elevados precios que esas empresas cobrarán por ellos.

LA DEGRADACIÓN AMBIENTAL

Dije arriba que los factores de la transnacionalización del empobrecimiento, del hambre y de la desnutrición tuvieron, entre muchas consecuencias adversas la de la degradación ambiental. La presión hacia la intensificación de los cultivos de exportación, combinada con técnicas deficientes de manejo de los suelos, llevaron a la desertización, a la salinización y a la erosión. La destrucción de los bosques tropicales, sobre todo en el Brasil y en el resto de América Latina, pero también en Indonesia y en las Filipinas, es solo el ejemplo más dramático. En cada década, desde 1950, se perdieron 30 millones de hectáreas de bosques en el África tropical, 40 millones en América Latina y 25 millones en el Asia meridional (Pelizzon, 1992: 2). En África se siembra solo un árbol por cada 29 que se cortan (Kennedy, 1993: 115). Pero la degradación ambiental provocada por este camino es apenas un aspecto muy parcial de un fenómeno mucho más amplio —la crisis ecológica— tan amplio que, a mi entender,

constituye el tercer vector junto con la explosión demográfica y la globalización de la economía, del espacio-tiempo mundial. En seguida le haré una breve referencia.

De todos los problemas que enfrenta el sistema mundial, *la degradación ambiental* es tal vez el más intrínsecamente transnacional y, por lo tanto, aquel que, de acuerdo con la manera como se enfrente, puede redundar tanto en un conflicto global entre el Norte y el Sur, como puede ser la plataforma para un ejercicio de la solidaridad transnacional e intergeneracional. El futuro está, por así decirlo, abierto a ambas posibilidades, aunque solo sea nuestro en la medida en que la segunda prevalezca sobre la primera. Las perspectivas no son, sin embargo, alentadoras. Por un lado, el Norte no parece dispuesto a abandonar sus hábitos polucionistas y mucho menos a contribuir, en la medida de sus recursos y responsabilidades, a un cambio de los hábitos polucionistas del Sur que son más una cuestión de necesidad que una cuestión de opción. Por otro lado, los países del Sur tienden a no ejercer a favor del equilibrio ecológico el poco espacio de maniobra que les queda en este ámbito. Pero, además de muchas otras razones, y por absurdo que parezca, después del colapso del comunismo, la capacidad de polución es tal vez la única amenaza creíble con que los países

del Sur pueden enfrentar a los países del Norte y arrancarles algunas concesiones.

Cerca de un tercio del suelo del planeta está constituido por desiertos y ciudades donde se genera poca actividad biológica; un tercio está constituido por bosques y sabanas y un tercio por terrenos de agricultura y pastoreo. (Brown *et al.*, 1990: 5). Los dos últimos tercios han venido, por así decir, disminuyendo y obviamente no solo por razones directamente relacionadas, en el caso de los países del Sur, con la deuda externa. Entre 1950 y 1980 se perdió el 50% de las reservas forestales del Himalaya debido a la duplicación de la población y a la búsqueda que ella generó, a veces de terrenos agrícolas, a veces de pastos y a veces de leña (Kennedy, 1993: 99). La verdad, sin embargo, es que la destrucción intensiva de los bosques de las faldas del Himalaya comenzó con el colonialismo del final del siglo XIX y principios del siglo XX, con el corte de madera para exportación y para la construcción de las vías férreas (Rao, 1991: 14). Se trata pues, de una agresión que, apoyada en diferentes cálculos económicos, durante décadas se ha mantenido sin interrupción. En julio de 1991, en un llamado dirigido a los presidentes de las repúblicas de América Latina, se denunciaba que, al ritmo de la actual destrucción, en el año 2000, 3/4 partes de los bosques

tropicales de América Latina —que contiene el 60% del total mundial de bosques tropicales— habrán sido destruidas, y con ellas, el 50% de especies perdidas para siempre. Entre muchos otros efectos, la deforestación y la erosión del suelo trae consigo la escasez de agua potable, lo que ocurre tanto en los países centrales como en los países periféricos. Se calcula que 40 millones de campesinos chinos sufren de escasez de agua potable debido a la polución agrícola y, por otro lado, los residuos de fertilizantes han sido detectados en las reservas de agua de Francia, de Alemania, de Holanda, de Inglaterra y de Dinamarca (Pelizzon, 1992: 26). En treinta años, el Mar de Aral se transformó en un mar fantasma con menos del 40% de área y con menos del 60% de volumen y, en menos de una década, Arabia Saudita redujo en 1/5 los estratos acuíferos acumulados en miles de años (*World Resources*, 1990: 171-177).

Los países del Norte “se especializan” en la polución industrial y, en tiempos más recientes, han conseguido exportar parte de esa polución hacia los países del Sur, bien sea bajo la forma de venta de desechos tóxicos, bien sea por transferencia de algunas de las industrias más polucionantes, por ser allí menor la conciencia ecológica y ser menos eficaces (si acaso existen) los controles antipolución. De

todos los efectos de la polución y de la degradación ambiental en general, los más amenazantes son hoy en día el efecto invernadero y la degradación de la capa de ozono, con consecuencias para el ecosistema de la tierra difíciles de prever en toda su magnitud. Las emisiones de CO², los clorofluorocarbonatos, la deforestación y acidificación de los bosques, la contaminación de los ríos, todo eso ha contribuido al efecto invernadero. En este siglo, la concentración atmosférica de CO² aumentó de 70 ppm, a cerca de 350 ppm. Actualmente se lanzan a la atmósfera 6.000 millones de toneladas de carbono. Estados Unidos es el mayor emisor mundial de gases que producen el efecto invernadero, con un 17,6% del total de las emisiones, seguidos por la ex Unión Soviética con un 12% y el Brasil con el 10,5%, la China con el 6,6%, la India y Japón con el 3,9% cada uno. Si no se introduce ninguna corrección —empezando por los Estados Unidos, donde el 4% de la población mundial consume 1/4 del petróleo mundial—, el ecosistema mundial difícilmente podrá continuar renovándose en la forma que fue conocida.

¿Cuál es el impacto de la degradación ambiental en las relaciones Norte/Sur? El hecho de que ese impacto sea crecientemente global parece indicar que frente a él no hay la posibilidad

de que solo unos saquen ventajas y otros desventajas, por lo que sería “natural” la solidaridad internacional para enfrentarlo. En verdad, nada parece más difícil que la construcción de la solidaridad en este ámbito. En primer lugar, la gravedad del problema ambiental reside ante todo en el modo como afectará a las próximas generaciones, por lo que su resolución se basa forzosamente en un principio de responsabilidad intergeneracional y en una temporalidad a mediano y largo plazo. Sucede, sin embargo, que tanto los procesos políticos nacionales, como los procesos políticos internacionales están, hoy en día, tal vez más que nunca en este siglo, dominados por las exigencias a corto plazo. Hay que agregar que, en el Norte, la preponderancia de los mercados financieros y de capitales actúa en el mismo sentido, castigando cualquier estrategia empresarial asumida o impuesta, que disminuya la lucratividad actual, incluso en nombre de una mayor lucratividad pero necesariamente incierta en el futuro. En los países del Sur, los procesos político-económicos son aún más complejos. Por un lado, la industrialización de muchos países periféricos y semiperiféricos en las dos últimas décadas ocurrió gracias a la existencia de una fuerza de trabajo abundante y barata y de una mayor tolerancia social y política frente a la polución. En estas condiciones,

cualquier medida proambiental estaría en contra de la lógica de la inversión efectuada con las previsibles consecuencias.

El dilema de México frente al tratado de libre comercio con los Estados Unidos y Canadá es bien ilustrativo. La posición de México en el tratado presupone siempre que la industrialización al Sur del Río Grande estaría sujeta a muy poco control ecológico. Era sabido que México tenía leyes de protección del medio ambiente, pero se sabía igualmente que no había ni condiciones técnicas ni voluntad política para aplicarlas eficazmente, antes por el contrario. De hecho, la lógica de la nueva industrialización y de la inversión extranjera que la creó, se basó desde el principio en la transferencia de los costos de la degradación ambiental para las próximas generaciones. Pero los países periféricos argumentan a veces lo contrario, es decir, en nombre del bienestar de las próximas generaciones para justificar las políticas polucionantes del presente. La India y la China, por ejemplo, no admiten que sean privadas de intentar lograr, para sus generaciones futuras, un nivel de vida semejante al que hoy disfrutaban los habitantes de los países centrales, aunque para eso sea necesario agravar el efecto invernadero. A su vez el Brasil, a pesar de estar cambiando su política en lo que respecta a la Amazonía,

se resiente de que se le impongan restricciones a la deforestación por parte de países cuyos habitantes gastan 15 veces más energía que los brasileños y sin que sean evidentes las contrapartidas para compensar los costos de tales restricciones en caso de que ellas se lleven a cabo. Por su lado, Indonesia se propone eliminar el 20% de sus bosques para que, en los términos de los anuncios gubernamentales, “sus 170 millones de habitantes tengan las mismas aspiraciones que los habitantes de los Estados Unidos” (*World Resources*, 1990: 106).

Frente a esto es difícil imaginar medidas preventivas globales, no obstante su urgencia. Pero, aunque se adopten algunas, son muy desiguales los recursos de los diferentes países para que puedan ser llevadas a cabo coherentemente y de modo global. Hay que agregar que, frente a la inminencia de un desastre ambiental, las medidas de protección o de contención adecuadas incluirán eventualmente costos que solo algunos países podrán asumir. Si como consecuencia del efecto invernadero, aumenta ligeramente el nivel de las aguas del mar, tanto Holanda como Bangladesh deberán tomar medidas de protección contra el avance del mar; pero obviamente, el Estado de Bangladesh no dispondrá para eso de recursos comparables con los del Estado holandés.

Analizando a la luz de los tres sectores seleccionados —el aumento de población, la globalización de la economía y la degradación ambiental— el espacio-tiempo mundial parece enfrentarse con una situación dilemática a diferentes niveles. En primer lugar, el modelo de desarrollo capitalista asume una hegemonía global en el momento en que se hace evidente que los beneficios que puede generar continuarán confinados a una pequeña minoría de la población mundial, mientras sus costos se distribuirán entre una mayoría siempre creciente. Si bien la lógica y la ideología del consumismo se globalizarán cada vez más, la práctica del consumo continuará inaccesible para vastas masas de la población. Las desigualdades sociales entre el centro y la periferia del sistema mundial tenderán pues a agravarse.

En segundo lugar, y en aparente contradicción con esto, los problemas más serios con que se enfrenta el sistema mundial son globales y como tal, exigen soluciones globales, marcadas no solo por la solidaridad de los ricos para con los pobres del sistema mundial, sino también por la solidaridad de las generaciones presentes para con las generaciones futuras. Sin embargo, los recursos económicos, sociales, políticos y culturales que tales medidas presuponen, no parecen disponibles en el sistema

mundial y en realidad, parecen hoy menos disponibles que antes. Por un lado, la globalización de la economía le dio una preeminencia sin precedentes a sujetos económicos poderosísimos que no se sienten deudores de lealtad o de responsabilidad para con ningún país, región o localidad del sistema mundial. Lealtad y responsabilidad, solo las asumen ante los accionistas e incluso dentro de ciertos límites. Por otro lado, los procesos políticos de los Estados que componen el sistema interestatal están cada vez más dominados por lógicas, cálculos y compromisos a corto plazo, opuestos por naturaleza a objetivos intergeneracionales a largo plazo. Hay que agregar que la propia globalización de la economía y de los problemas que ella generó, minó la eficiencia de los dispositivos institucionales que le podían hacer frente y en esto reside el tercer dilema del espacio-tiempo mundial.

La pérdida de centralidad institucional y de eficacia reguladora de los Estados nacionales, reconocidas por todos, es hoy en día uno de los obstáculos más resistentes para la búsqueda de soluciones globales. Es que la erosión del poder de los Estados nacionales no fue compensada por el aumento del poder de ninguna instancia transnacional con capacidad, vocación y cultura institucional orientadas

hacia la resolución solidaria de los problemas globales. De hecho, el carácter dilemático de la situación reside precisamente en el hecho de que la pérdida de eficacia de los Estados nacionales se manifiesta ante todo en la incapacidad de estos para construir instituciones internacionales que llenen y compensen esa pérdida de eficacia.

El cuarto y último dilema del espacio-tiempo mundial reside en que, en el momento en que los países centrales y los organismos internacionales bajo su control le imponen a los países periféricos y semiperiféricos la adopción de regímenes de democracia representativa y de defensa de los derechos humanos, las relaciones entre los Estados en el interior del sistema interestatal, son cada vez menos democráticas, en la medida en que los países del Sur tienen cada vez menos autonomía interna y están sujetos a imposiciones externas de todo orden a veces indicadoras del inicio de un nuevo ciclo de colonialismo o, por lo menos, de neocolonialismo. Paradójicamente, el colapso del “gran enemigo” de la democracia occidental, el comunismo, no se tradujo en mayor sino en menor poder democrático internacional por parte de los países periféricos y semiperiféricos. Las mismas Naciones Unidas, que durante décadas fueron una de las plataformas de la

competencia entre las dos superpotencias, con lo que conquistaron un cierto poder de arbitraje y una cultura de imparcialidad, están hoy, en forma creciente, prisioneras de los intereses geoestratégicos de los Estados Unidos de América (sin que, sin embargo, sean capaces de servirlos de acuerdo con las “expectativas” norteamericanas).

Ante una situación múltiplemente dilemática, hay quien no se cruce de brazos y busque salidas. No es fácil porque, como ya lo mencioné, la reciente erosión de los procesos de regulación social, bien sea a nivel nacional, bien sea a nivel transnacional, trajo consigo la erosión —y no el fortalecimiento, como esperaban muchos— de los proyectos emancipatorios y de la voluntad política de transformación social. Incluso así, estamos asistiendo al surgimiento de luchas que pretenden ser como que la negación dialéctica de los dilemas mencionados arriba. Sociológicamente, sus promotores son muy heterogéneos, tanto como lo son sus modos de organización y sus objetivos. Son los movimientos ecológicos, los movimientos de derechos humanos, los movimientos de los pueblos indígenas, los movimientos feministas, los movimientos de los obreros de diferentes países que trabajan en diferentes filiales de la misma empresa multinacional, etcétera. Lo que

estos grupos tienen en común, es el intento de darle consistencia política transnacional a problemas transnacionales por naturaleza (como, por ejemplo, el agujero de la capa ozono) o a problemas transnacionalizables por la vía de los grandes enlaces entre sus múltiples manifestaciones locales en diferentes partes del globo (como, por ejemplo, los movimientos obreros de los diferentes países donde opera la misma multinacional, o los movimientos de los pueblos indígenas por el control de los recursos naturales existentes en sus territorios ancestrales, territorios de los que fueron expoliados en el período colonial). Muchos de estos movimientos dieron origen o están enlazados con organizaciones no gubernamentales transnacionales. Tampoco se pueden dejar de mencionar los esfuerzos de la comunidad internacional en el sentido de darle una respuesta transnacional a algunos de los problemas del espacio-tiempo mundial, procurando renovar el derecho internacional con doctrinas como la del patrimonio común de la humanidad y tratados como la ley del mar o el tratado de la Antártida.

Dije arriba que la práctica social está estructurada en cuatro espacios-tiempo. Hasta ahora, me asomé exclusivamente sobre el espacio-tiempo mundial, pero no porque él contenga alguna primacía apriorística para la

explicación de los procesos sociales de nuestra contemporaneidad. Es, sin duda, un espacio-tiempo con creciente poder conformador; pero su eficacia depende, en última instancia, de las articulaciones que se entretujan con los restantes espacios-tiempo. A su vez, estos tienen una autonomía propia que proviene de las relaciones sociales del ámbito local o nacional que los constituyen. Me referiré en seguida, muy brevemente, a los problemas fundamentales con que cada uno de estos espacios-tiempo se debate en el presente, y probablemente se debatirán en las próximas décadas, y el modo como tales problemas se articulan con los problemas dilemáticos del espacio-tiempo mundial que acabo de mencionar.

EL ESPACIO-TIEMPO DOMÉSTICO

El espacio-tiempo doméstico es el espacio-tiempo de las relaciones familiares, particularmente entre cónyuges y entre padres e hijos. Las relaciones sociales familiares están dominadas por una forma de poder, el patriarcado, que está en el origen de la discriminación sexual de la que son víctimas las mujeres. Obviamente, tal discriminación no existe solo en el espacio-tiempo doméstico, sino que además es visible en el espacio-tiempo de la producción y en el espacio-tiempo de la ciudadanía, como

tendré ocasión de mencionar. Pero el patriarcado familiar es, a mi entender, la matriz de las discriminaciones que sufren las mujeres aún por fuera de la familia, aunque siempre actúe articulada con otros factores. Ese carácter matriarcal se manifiesta, por ejemplo, en el hecho, frecuentemente observado de que la división sexual del trabajo en el espacio-tiempo doméstico tiende a ser homogénea y relativamente estable en formaciones sociales con diferentes divisiones sexuales del trabajo en otros espacios-tiempo.

Un poco en todas partes, la mujer tiene a su cargo, además de la reproducción biológica, la preparación de los alimentos, las compras para el consumo doméstico y el trabajo de organización y de ejecución que permite la reproducción funcional de la unidad familiar. Desde una u otra perspectiva, esa homogeneidad y estabilidad de la división sexual del trabajo doméstico, fue sostenida recientemente por E. O. Wright al demostrar que, entre las familias norteamericanas y suecas, el volumen de trabajo doméstico realizado por los hombres no variaba significativamente según la clase social (Wright *et al.*, 1992). Fourier era probablemente, buen sociólogo cuando afirmaba que la igualdad de los sexos solo sería posible en una sociedad que aboliera la familia y permitiera el

amor libre. La ideología patriarcal del espacio-tiempo doméstico tiende, de hecho, a influir sobre la subordinación de la mujer en el mercado de trabajo, siendo adoptada tanto por el capital en el espacio-tiempo de la producción, como por el Estado en el espacio-tiempo de la ciudadanía que la institucionaliza, concretamente en el campo del derecho penal, del derecho de familia y de la seguridad social. Como también en otros campos, la distinción entre el espacio-tiempo doméstico y el espacio-tiempo de la producción, por ejemplo, es tan importante como las profundas articulaciones entre ellos. Por ejemplo, I. Wallerstein y otros han llamado la atención sobre la importancia decisiva del trabajo no remunerado realizado por las mujeres en el espacio-tiempo doméstico, en la valoración capitalista de los costos del trabajo productivo y, por lo tanto, en la rentabilidad del capital (Wallerstein, 1983; Chase-Dunn, 1991: 233). Se trata de una forma no salarial de explotación del trabajo femenino que indirectamente facilita la explotación salarial del trabajo masculino. Este mecanismo funciona ampliamente cuando la mujer entra en el mercado de trabajo, lo que ocurre cada vez con más frecuencia en las últimas décadas.

La articulación de las relaciones sociales del espacio-tiempo doméstico con el

espacio-tiempo mundial es compleja. Menciono algunos de sus aspectos, teniendo en mente los tres grandes sectores analizados: el aumento poblacional, la globalización de la economía y la degradación del medio ambiente. Dado el papel primordial de las mujeres en la reproducción biológica de la humanidad, la posición de ellas en la familia y en la sociedad, su mayor o menor autonomía para tomar decisiones, su educación y sus valores, sus actitudes frente al control de la natalidad y la educación de los hijos son factores cruciales en cualquier política coherente de control de la población. Por ejemplo, las estadísticas de las Naciones Unidas muestran que, salvo algunas excepciones, la tasa de fertilidad está íntimamente relacionada con el nivel de educación de las mujeres, bajando a medida que este aumenta. Así, según el *World Resources Institute*, al final de los años ochenta la fertilidad de las mujeres analfabetas en Portugal era de 3,5%, mientras que la de las mujeres con siete o más años de escolaridad era de 1,8% (*World Resources*, 1990: 266). En general, la tasa total de fertilidad varía en razón directa con la tasa de analfabetismo de las mujeres. La explicación de esta correlación es compleja. Entre otros factores, es de mencionar el hecho de que el aumento del nivel educacional hace más amplias y exigentes

las expectativas de vida activa, profesional o no, de las mujeres y que, en consecuencia, su comportamiento reproductivo tiende a ser una respuesta a la falta de condiciones sociales de apoyo a la maternidad que le permitan hacer compatible la maternidad con otros aspectos de la vida activa. La mayor o menor realización de estas condiciones explica las diferencias del comportamiento reproductivo de las mujeres en diferentes países centrales, por ejemplo, en Suecia y Japón.

La globalización de la economía tiene un impacto significativo y multifacético en el espacio-tiempo doméstico y, también en este caso, la posición de las mujeres aquí es un punto de análisis privilegiado. El impacto tiene que ver con el empleo creciente de la mujer en el sector industrial, con los efectos de la inversión multinacional en el trabajo de las mujeres, con la fuerte participación del trabajo femenino en el sector no regulado o informal de la economía y finalmente, con la intensificación del trabajo doméstico a medida que la deuda externa de muchos países del Sur provoca la caída de los salarios reales y del nivel de vida de la gran mayoría de la población.

Sobre todo, después del trabajo de Esther Boserup titulado *Women's Role in Economic Development*, publicado en 1970, ha

prevalecido la tendencia a distinguir entre las posiciones de las mujeres, —tanto en el espacio-tiempo doméstico como en el espacio-tiempo de la producción— en los países del Norte y en los países del Sur. Son tres los argumentos principales presentados por Boserup. En primer lugar, la transición de la llamada sociedad tradicional hacia la llamada sociedad moderna ha involucrado siempre la caída del *status* social de las mujeres. En segundo lugar, el aumento del nivel tecnológico de la producción agrícola y de la producción industrial afecta negativamente la tasa de empleo de las mujeres en relación con la de los hombres. En tercer lugar, en todas partes hay ciertas tareas, concretamente relacionadas con la subsistencia, que son desempeñadas casi exclusivamente por las mujeres.

A pesar de la validez general de estos argumentos, ellos corren el riesgo de crear una imagen abstracta de la “mujer del tercer mundo”, perdiendo de vista las diferencias de la situación de las mujeres en diferentes países del tercer mundo y las diferencias de clase de las mujeres en el interior de cada país. Pero además de esto, tales argumentos pueden estar parcialmente desactualizados por los procesos de globalización de la economía en las dos últimas décadas, los cuales hicieron convergir

en algunos aspectos significativos la situación de las mujeres obreras del Norte y del Sur.² Es cierto que la gran mayoría de mujeres activas en el tercer mundo trabajan en la agricultura; un porcentaje que ronda el 70% en el Asia, en el África y en el Medio Oriente. Pero, en general, se ha comprobado una feminización de la fuerza del trabajo asalariado y la presencia de las mujeres tiende a ser particularmente fuerte en las áreas y sectores de exportación donde se han concentrado las inversiones multinacionales, aunque según Lourdes Benaria, tales áreas y sectores no representan más que el 3% del empleo multinacional global. Sin embargo, este porcentaje oculta las extremas desigualdades de distribución. En ciertos países, las mujeres llegan a constituir entre el 80 y el 90% de la fuerza de trabajo en las zonas y sectores de exportación. Por otro lado, este porcentaje subestima el total del trabajo femenino para las empresas multinacionales, toda vez que mucho de este trabajo es indirecto, realizado a través de las empresas locales subcontratadas por ellas.

2 Una apreciación crítica del libro de Boserup frente a las transformaciones sociales ocurridas en los diez años siguientes a su publicación, se puede leer en Benaria y Sen (1981).

Más importante aún es el hecho de que las mujeres sean sistemáticamente víctimas de la discriminación salarial, siéndoles negada en la práctica el disfrute del principio de “a trabajo igual salario igual”, consagrado en las legislaciones de la mayor parte de los países. La segmentación del mercado del trabajo ocurre por otros factores que no son el sexo, por ejemplo, por la raza y por la etnicidad. Pero la segmentación por el sexo es tal vez uno de los factores más universales y la globalización de la economía en nada ha contribuido para atenuarlo. Al contrario, la existencia de un extenso potencial de fuerza de trabajo femenino a nivel mundial hace más fácil la práctica de la discriminación. Además, la creciente internacionalización del capital contribuye, por uno u otro camino, a la transferencia hacia el espacio-tiempo de la producción de la dominación patriarcal organizada en el espacio-tiempo doméstico. Se trata de la prostitución y del llamado turismo sexual, cuyo principal cliente es la clase ejecutiva internacional. En Filipinas, las “hospedadoras” (*hospitality girls*) registradas en el Ministerio del Trabajo y del Empleo, ascienden a 100.000; mientras que, para Bangkok, en 1977 los cálculos eran de 500.000 y para toda Tailandia de 700.000. Estas cifras no han dejado de crecer en la última década.

Como en muchos países periféricos la globalización de la economía y la crisis de la deuda externa son dos fenómenos gemelos, la proletarianización de la familia corre a la par con la caída de los ingresos reales de la familia y su impacto negativo en el espacio-tiempo doméstico tiende a ser soportado mayoritariamente por las mujeres. Las múltiples estrategias de sobrevivencia ejercidas por las mujeres tienen un aire de imaginación desesperada y muchas veces trascienden del espacio-tiempo doméstico hacia la comunidad, como sucede, por ejemplo, en los “comedores populares” de los barrios de lata de Lima en el Perú o en las “ollas comunes” de Bolivia (cocinas comunitarias situadas en los vecindarios).

Las transformaciones del espacio-tiempo doméstico bajo el impacto de la internacionalización de los procesos productivos pueden llegar a ser, en el futuro, aún más profundas, tanto en el Norte como en el Sur. Como se sabe, una de las transformaciones históricas de la familia por parte del capitalismo consistió en la conversión de la familia en una unidad de reproducción social (vivienda, alimentación, socialización, reproducción biológica) separada de la unidad de producción que, con la primera revolución industrial, pasó a ser la fábrica, un fenómeno analizado detalladamente por Max

Weber. Hoy en día las nuevas tecnologías de la información, de la comunicación, de la automatización actúan en el sentido de superar esta distinción y hacer convergir de nuevo en la familia las funciones de producción y de reproducción. Bajo diferentes formas que más de una vez tienden a reproducir las jerarquías del sistema mundial, este fenómeno está ocurriendo tanto en el Norte como en el Sur de tal modo que muchos miles de personas trabajan hoy en casa. En el Norte, se trata sobre todo de trabajadores altamente calificados que, provistos de su computador personal integrado en múltiples redes, hacen en casa y con relativa autonomía, el trabajo que antes los hacía desplazarse hasta la empresa, perder horas en las congestiones del tránsito y trabajar según horarios mecánicos y estandarizados. En el Sur, el trabajo en casa lo hacen casi siempre las mujeres y los niños; es trabajo realizado a destajo, en general en las industrias trabajo-intensivas del sector textil y del calzado. En conclusión, el problema fundamental del espacio-tiempo doméstico en las condiciones de la creciente globalización de la economía, reside en que, por un lado, la entrada al mercado les permite a las mujeres salirse de la dominación patriarcal del espacio-tiempo doméstico; por otro lado, esta dominación se traslada de este espacio hacia

el espacio-tiempo de la producción y por ese camino, no solo reproduce, sino incluso amplía la discriminación sexual contra las mujeres.

El impacto de la degradación ambiental en el espacio-tiempo doméstico se hace sentir con más intensidad en el Sur, donde las tareas domésticas se hacen en íntima relación con la naturaleza. Es sabido que la “modernización” y la comercialización de la agricultura en la periferia y semiperiferia del sistema mundial fue hecha, en general, en perjuicio de los campesinos y en especial, de las mujeres campesinas. Pero además de la expulsión de los campesinos de las tierras más fértiles, seleccionadas para cultivos comerciales y de exportación, los proyectos de desarrollo agrícola (grandes represas, proyectos de irrigación) han venido a producir múltiples desequilibrios ecológicos, tales como la desertización y la salinización, que hacen más difícil la sobrevivencia diaria y la vida doméstica de los campesinos. La deforestación y la comercialización del bosque, por ejemplo, produjeron la escasez de leña para cocinar los alimentos en los campos. Recoger la leña es, en casi todas partes del sistema mundial, una tarea femenina y los datos revelan que el tiempo que se gasta en esta tarea no ha dejado de aumentar (Rao, 1991: 13). Según Agarwal, en Gambia las mujeres gastan más de medio día

recogiendo leña (Agarwal, 1998). Por otro lado, la explotación desordenada de los mantos acuíferos y la desertización hacen más difícil la obtención de agua, otra tarea que, en general, está a cargo de la mujer del tercer mundo.

En conclusión, se puede decir que el espacio-tiempo doméstico está pasando por profundas transformaciones bajo el impacto del espacio-tiempo mundial. Como mencioné atrás, el problema fundamental —en verdad dilemático— que suscitan tales transformaciones es que si, por un lado, ellas crean condiciones para una mayor emancipación, por ejemplo, a través de la entrada de la mujer en el mercado de trabajo lo cual en alguna medida la libera de la dominación patriarcal doméstica, por otro lado, permiten que la lógica de esta dominación se traslade del espacio-tiempo doméstico hacia el espacio-tiempo de la producción, por caminos tan variados como la discriminación sexual y el acoso sexual, reproduciendo e incluso ampliando, la discriminación contra las mujeres. Hay que agregar que debido a que al entrar en el espacio de la producción las mujeres no son aliviadas de las labores del espacio-tiempo doméstico, tienden a ser doblemente victimizadas con los efectos negativos de la globalización de la economía. La conciencia de este problema a pesar de su naturaleza dilemática, no ha impedido,

por el contrario, ha mostrado el surgimiento de importantes movimientos femeninos que luchan por mejores condiciones de igualdad y de dignidad, tanto en el espacio-tiempo doméstico como en el espacio-tiempo de la producción. Nada más errado que transformar a las mujeres en víctimas abstractas e irrecuperables, atrapadas en las redes que entretejen entre sí la dominación sexual y la dominación de clase. Los movimientos de las mujeres, bien sean autónomos o bien estén integrados en otros movimientos populares como, por ejemplo, el movimiento obrero y el movimiento ecológico, dan testimonio de las posibilidades de reconstrucción de la subjetividad, tanto individual como colectiva.

EL ESPACIO-TIEMPO DE LA PRODUCCIÓN

El espacio-tiempo de la producción es el espacio-tiempo de las relaciones sociales a través de las cuales se producen bienes y servicios que satisfacen las necesidades tal como ellas se manifiestan en el mercado como demanda efectiva. Se caracteriza por una doble desigualdad de poder: entre capitalistas y trabajadores, por un lado, y entre ambos y la naturaleza, por el otro. Esta doble desigualdad se apoya en una doble relación de explotación: del hombre por el hombre y de la naturaleza por el hombre. La

importancia del espacio-tiempo de la producción reside en que en él se genera la división de clases que, junto con la división sexual y la división étnica, constituye uno de los grandes factores de desigualdad social y de conflicto social. También es en él donde se constituyen las relaciones sociales básicas que generan, legitiman y hacen inevitable la degradación del medio ambiente. La conversión instrumentalizadora de la fuerza de trabajo como factor de producción y la conversión de la naturaleza en condición de la producción, son procesos concomitantes que en conjunto hacen posible una exploración sin precedentes en la historia de la humanidad, tanto de la energía humana como de los recursos naturales. Por último, la importancia de este espacio-tiempo proviene de haber sido en él donde se generaron todas las luchas sociales que, durante décadas en nuestro siglo, amenazaron con ponerle fin al (des)orden social capitalista, el movimiento obrero comunista y socialista.

La importancia estructural del espacio-tiempo de la producción ha sido cuestionada en las tres últimas décadas. Han sido presentados tres argumentos principales, en algún modo contradictorios. El primer argumento es que la sociedad capitalista ha evolucionado gradualmente hacia una sociedad ociosa. El

desarrollo tecnológico permitió ganancias con tales incrementos de productividad que el nivel de vida y el tiempo libre han podido aumentar conjuntamente. La robótica y la automatización representan, tal vez, la fase más avanzada de este desarrollo y eventualmente liberarán al hombre del trabajo productivo. El segundo argumento, ligado de algún modo con el anterior, es que la escala de valores y los dispositivos culturales que orientan la acción y constituyen la subjetividad ya no están, como lo eran antes, determinados por la experiencia de los obreros. Cada vez están más determinados por las prácticas sociales por fuera del espacio-tiempo de la producción en la esfera privada o en la esfera pública y con esto, la categoría matricial de la sociabilidad deja de ser el trabajo, para pasar a ser la interacción. El tercer argumento, formulado por primera vez por el movimiento estudiantil al final de la década de los sesenta, es que la importancia del espacio-tiempo de la producción en la transformación social decayó a partir del momento en que el movimiento obrero, los sindicatos y los partidos obreros se rindieron ante la lógica capitalista a cambio de aumentos salariales, estabilidad en el empleo y otros beneficios sociales, los cuales, si por un lado representaron concesiones importantes por parte del capital, por otro lado

consolidaron la hegemonía de este, transformándolo en el único horizonte posible de transformación social. Este argumento convergió con otros, en las décadas de los setenta y los ochenta, en el sentido de relativizar el valor explicativo de las clases sociales y de las luchas de clase en las prácticas sociales y en especial, en los procesos de transformación social.

Como fácilmente se ve, estos argumentos siempre tuvieron en mente más las realidades de los países del Norte que las realidades de los países del Sur, donde a la postre, viven 4/5 partes de la población mundial. Tiene sentido pues, antes de evaluar estos argumentos, pasar revista brevemente a las transformaciones del espacio-tiempo de la producción en las dos últimas décadas como resultado de la globalización de la economía. Además, algunas de ellas ya fueron mencionadas arriba al analizar las articulaciones entre el espacio-tiempo doméstico y el espacio-tiempo mundial. La pérdida de la lucratividad del capital a partir de la década de los setenta fue uno de los factores de la transnacionalización de la producción. La agudización de la competencia creó una doble exigencia con impacto directo en la relación salarial. Por un lado, la búsqueda de la reducción de los costos de trabajo y, por el otro, el aumento de la disciplina sobre el trabajo. Esta

doble exigencia condujo a la industrialización masiva de algunos países periféricos y a una cierta desindustrialización, con la consiguiente pérdida de puestos de trabajo en los países centrales donde, mientras tanto, el crecimiento de los servicios aumentó significativamente.

El proceso de globalización de la economía afectó así tanto al centro como a la periferia del sistema mundial. Es cierto que los afectó de modo diferente, pero la jerarquía entre el centro y la periferia no se alteró mucho. Incluso así, las transformaciones son importantes y legitiman que los “problemas del desarrollo” hayan dejado de ser un “privilegio” del Sur para aplicarse también, aunque en forma modificada, en el Norte. En primer lugar, si es cierto que el capital emigró hacia el Sur, también es verdad que, por lo menos en América, hubo alguna emigración del trabajo del Sur hacia el Norte, donde se instalaron industrias para explotar la mano de obra barata y sumisa, muy semejantes en todo a las que dominaron la industrialización del Sur. El surgimiento en Nueva York de fábricas de vestuario que emplean trabajadores inmigrantes clandestinos llevó a que se hablara de la “periferización del centro” (Chase-Dunn, 1991: 80). Por otro lado, tanto en la periferia como en el centro, hubo que cargar con la subcontratación y la informalización de la relación laboral, al margen

de la negociación colectiva y de la legislación salarial (cuando existen) con justificaciones semejantes: flexibilidad, adaptación al mercado y reducción de costos. Por último, el crecimiento acelerado de los servicios en los países centrales esconde enormes asimetrías internas: servicios altamente remunerados al lado de nuevos servicios muy mal pagados, sin ninguna seguridad ni perspectivas de promoción.

Sin duda, la globalización de la economía representó mayor prosperidad para algunos países pero no solo mantuvo intactas, sino que incluso agravó las asimetrías globales en el sistema mundial, como agravó claramente las desigualdades sociales, tanto en los países del centro como en los países del Sur. Lo que suscita este proceso desde el punto de vista analítico es la necesidad de que pensemos globalmente las transformaciones sociales sin que perdamos de vista las especificidades locales y nacionales con las que se articulan. Y es a la luz de esta exigencia, como debemos enfrentar los argumentos mencionados arriba bajo la pérdida de la centralidad del espacio-tiempo de la producción. Al hacerlo, intentaré dar cuenta de los problemas fundamentales de las relaciones sociales de este espacio-tiempo.

En cuanto al argumento de la productividad como generadora del ocio, los datos están lejos

de confirmarlo. Al contrario, Juliet Schor, en un importante libro reciente, titulado significativamente *The Overworked American: the Unexpected Decline of Leisure*, demostró que, en contra del consenso reinante entre economistas y sociólogos, el ocio de los trabajadores americanos disminuyó consistentemente en los últimos treinta años (Schor, 1991). Es evidente que, en este período, la productividad aumentó dramáticamente pero el contexto social en que ello ocurrió hizo que, en vez de reducir las horas de trabajo, las aumentara. Este contexto estuvo, según la autora, caracterizado por una gran debilidad del movimiento sindical, incapaz de luchar por la reducción de la jornada de trabajo, y por la compulsión del consumo, que transformó a los americanos en esclavos de un ciclo infernal ganar-gastar y los llevó a aceptar como natural que las ganancias de la productividad se tradujeran siempre en aumentos del rendimiento y no en menos horas de trabajo, como hubiera sido posible. Así, según los cálculos, los trabajadores americanos trabajaban, en 1987, 163 horas más por año que en 1969, o sea el equivalente de un mes adicional de trabajo (Schor, 1991: 79). Este aumento no fue distribuido igualmente por sexos: mientras el aumento de horas de trabajo de los hombres fue de 98 horas, el de las mujeres fue de 305.

La autora contrasta la situación de los trabajadores americanos con la de los trabajadores de algunos países de Europa, donde los aumentos de productividad llevaron de hecho a una disminución de la jornada de trabajo, hecho que ella le atribuye preponderantemente a la fuerza del movimiento sindical. Me parece, sin embargo, que este contraste resultaría atenuado si analizamos la evolución de la jornada real de trabajo desde 1987 para acá, y sobre todo, si incluimos en este cálculo a los países de la semiperiferia europea como Portugal, España, Grecia e Irlanda. Pero lo más importante que hay que considerar es que las reducciones de la jornada de trabajo que se fueron consiguiendo desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, son reducciones de larguísima jornadas de trabajo impuestas, por primera vez, con la primera revolución industrial y que representan una ruptura total con la jornada de trabajo y el descanso en las sociedades precapitalistas donde, además, es bien difícil diferenciar entre trabajo y descanso. La investigación reciente sobre la época medieval europea o sobre la época de las llamadas sociedades primitivas pone en entredicho la ideología de la liberación del trabajo pregonada por el capitalismo. En verdad, no solo aumentaron el ritmo, el tiempo y la monotonía del trabajo, sino que

aumentó la disciplina del trabajo. Hoy en día, si ampliáramos nuestro punto de vista hasta más allá de la comparación entre países del Norte y tuviéramos en cuenta la duración de la jornada de trabajo en los países de la periferia y la semiperiferia del sistema mundial, donde ocurrió la industrialización de las dos últimas décadas, estoy seguro de que, ahí también, la conclusión será un significativo aumento de la jornada y del control sobre el trabajo. Y a la luz de lo que dije arriba sobre el espacio-tiempo doméstico, este aumento fue, por cierto, especialmente pronunciado en el caso del trabajo femenino.

En vista de esto, la centralidad del trabajo y de la producción, en vez de disminuir, de hecho ha aumentado. Y la razón para esto reside en la creciente mercantilización de la satisfacción de las necesidades y en la cultura que le está asociada y la legítima —el consumismo—. A través de ellas, el crecimiento infinito de la producción ocurre simétricamente con el crecimiento infinito del consumo y cada uno de ellos se alimenta del otro. Tal vez por esto, el segundo argumento sobre la pérdida de la centralidad del espacio-tiempo de la producción tenga algo de verdad. La mayor presencia de la ejecución del trabajo en la vida de las personas puede, en ciertas condiciones, ocurrir a la par con la inculcación de formas de socialización

y de universos culturales y éticos en los que el trabajo y la experiencia de los obreros tienen muy poca importancia o hasta son sustituidos por la cultura del consumo y de la ciudadanía.

Como ya lo mencioné en mi texto “Subjetividad, ciudadanía y emancipación”, la dispersión social del trabajo conseguida en la dos últimas décadas por procesos tan diferentes como la transnacionalización de los sistemas productivos, la precarización e informalización de la relación salarial, el aumento del trabajo autónomo a domicilio, al mismo tiempo que dificulta la movilización sindical, marginaliza la experiencia del trabajo en los procesos de construcción de la subjetividad, ya sea del no trabajador como del trabajador. En lo que respecta a este último, tal marginalización corresponde a un proceso de supresión y de silenciamiento ideológicos semejante al que ocurre con la experiencia de cautiverio. Incluso me pregunto si para la inmensa mayoría de los trabajadores no calificados del sistema mundial, el reciente y creciente aumento del ritmo y control sobre el trabajo no aproxima arquetípicamente, por su carácter penoso, el tiempo productivo del tiempo de prisión.

Estos procesos de dispersión social y de disyuntiva entre prácticas e ideologías, ayudan a situar el tercer argumento sobre la pérdida de importancia del espacio-tiempo de la

producción, es decir, la idea de que el proletariado dejó de ser una fuerza preferente de transformación social. Hoy esta idea parece confirmada ampliamente. El colapso del régimen soviético y de los partidos comunistas, el abandono de alternativas socialistas por parte de los partidos socialistas, la integración de los sindicatos en los sistemas neocorporativos de concentración social, la pérdida de los niveles de sindicalización y el debilitamiento global del movimiento sindical sobre el control efectivo de las condiciones de trabajo, todo eso apunta en el sentido de retirarle al obrero cualquier privilegio en los procesos de transformación social. Sin embargo, a la luz de lo que dije atrás, de aquí no se puede deducir que el trabajo, la producción y las clases sociales que se generan en ellos, hayan dejado de ser centrales para comprender y explicar la sociedad tal como ella existe. Por el contrario, lo que es necesario es comprender o explicar por qué es que esta centralidad en las prácticas sociales dominantes no se traduce en capacidad colectiva para transformarlas. Este es para mí, uno de los problemas fundamentales con que se enfrenta el espacio-tiempo de la producción.

Desde una perspectiva del sistema mundial, las concesiones del capital ante la fuerza del movimiento sindical —designadas en general

como fordismo, compromiso histórico, Estado-providencia, social democracia, etcétera— corresponden a un período relativamente limitado del desarrollo del capitalismo y abarcan un pequeño número de países y un pequeño porcentaje de la fuerza de trabajo global. Tales concesiones fueron muy importantes y a la luz de ellas, es comprensible, en retrospectiva, que ellas hayan conducido a la cooptación y a la desradicalización del movimiento sindical. Lo que tal vez es menos comprensible, es que la erosión actual de esas concepciones resultante de la crisis del fordismo, del Estado-providencia y del debilitamiento de los sindicatos no haya provocado ninguna reanimación de la capacidad emancipatoria del proletariado. De algún modo, la cooptación y la desradicalización continúan por inercia, mucho más allá de los factores que las originaron. El dilema reside en que, en un contexto ideológico saturado por el consumismo, la erosión de las concesiones y el aumento de la disciplina y de los ritmos que lo acompañan, eliminan en vez de promover la voluntad de luchar por una vida diferente e incluso la capacidad de imaginarla.

Inconformes con este problema dilemático, por todas partes surgen movimientos, organizaciones, redes obreras muy diferentes entre sí, pero que comparten la característica de que

asumen plenamente las condiciones posfordistas. Por ejemplo, surgen redes de trabajadores que laboran para la misma empresa multinacional en diferentes países con el objetivo de hacerle un frente común a problemas comunes. Por otro lado, algunos sindicatos y movimientos obreros empiezan a expandir el horizonte de sus expectativas, de sus exigencias y también de sus solidaridades, más allá del espacio-tiempo de la producción, por el consumo y por la calidad de vida, por la vivienda y por la degradación ambiental, por el hambre y por los desempleados, por los sin abrigo, etcétera. Las dificultades de estas iniciativas que tratan de romper el bloqueo son enormes. Dos de ellas merecen una referencia especial. En primer lugar, si son muy diferentes las condiciones de producción de un país a otro, los son aún más las condiciones de vida, porque es difícil de organizar, y mucho más de mantener, una acción concertada y transnacional. En segundo lugar, una de las ironías de este fin de siglo es haber invertido las expectativas de internacionalización formuladas en sus comienzos: en vez de la internacionalización del proletariado, se dio la internacionalización del capital. A pesar de alguna migración, el trabajo es hoy una realidad confinada a órdenes de un capital que circula global e incesantemente. La ecuación

abstracta entre trabajo y capital esconde una profunda asimetría: es que mientras el trabajo es una abstracción tan solo de personas físicas, el capital es una abstracción de personas físicas y de títulos, decisiones y documentos. Si los empresarios y sus representantes pasaron a movilizarse mucho más fácilmente con el desarrollo del transporte aéreo, los títulos, las decisiones y los documentos pasaron a moverse instantáneamente con la revolución electrónica. Dada esta asimetría estructural, mientras es más fácil para el capital organizar a su favor transnacionalmente el trabajo, es más difícil para los trabajadores organizarse transnacionalmente contra el capital.

El espacio-tiempo de la producción comprende también, como una dimensión relativamente autónoma, el núcleo de las relaciones sociales del intercambio mercantil.³ Abarca, por lo tanto, las relaciones sociales de consumo; no todas, como bien lo vimos. Hay por lo menos dos tipos de relaciones sociales de consumo

que no se hacen a través del mercado. Por un lado, los bienes y servicios suministrados por el Estado en el ámbito de sus políticas redistributivas (el Estado-providencia); por otro lado, los bienes y servicios transnacionalizados en las redes de solidaridad, de ayuda mutua, de reciprocidad, lo que en general designamos como sociedad-providencia. En suma, caben en nuestro campo analítico tan solo las relaciones sociales de consumo mercantilizado, es decir, las relaciones intermediadas por el mercado.

En las sociedades capitalistas, este espacio-tiempo está habitado por una forma de poder, el fetichismo de las mercancías de consumo que establece una desigualdad estructural entre productores y distribuidores, por un lado, y consumidores por el otro. Esta forma de poder consiste en el proceso por el cual la satisfacción de las necesidades por la vía del mercado se transforma en una dependencia en relación con las necesidades que solo existen como anticipación del consumo mercantil y que, como tal, son a un tiempo plenamente satisfechas por este e infinitamente recreadas por él. Resulta de los análisis precedentes que el espacio-tiempo del mercado ha venido a adquirir una importancia creciente. El problema de la saturación del mercado con que el capitalismo se enfrenta periódicamente, ha sido resuelto por

³ El mercado constituye un conjunto de relaciones sociales cuya autonomía en relación con el espacio-tiempo de la producción no deja de aumentar. Es posible que, en futuras revisiones de este modelo analítico, el mercado pase a constituir un espacio-tiempo estructural específico.

el desarrollo de nuevos productos, por la apertura de nuevos mercados, por la promoción del consumo ligada con la publicidad y con el crédito del consumo.

Es discutible la medida en que la globalización de la economía de las últimas décadas contribuyó a la expansión del consumo en la periferia del sistema mundial. El aumento de la pobreza y la permanencia de formas de subsistencia tradicional revelan que una gran mayoría de la población mundial aún tiene muy poco contacto con el consumo mercantilizado y que, por lo tanto, la mayor parte de la producción multinacional en los países periféricos obviamente no se destina al mercado interno. Es difícil generalizar en este ámbito, pero las disparidades de consumo entre el centro y la periferia están ciertamente relacionadas con el hecho de que la expansión del consumo de los trabajadores del centro se haya hecho a costa de la explotación y de la contracción del consumo de los trabajadores de la periferia. Sidney Mintz, en su trabajo sobre el consumo del azúcar en el siglo XIX, muestra cómo el azúcar producido por el trabajo esclavo en las Antillas Menores les permitió a los trabajadores ingleses el acceso a un producto alimenticio y fuente de calorías que antes era considerado como un lujo y privilegio de las élites (Mintz, 1985).

De algún modo ocurrió lo mismo con el consumo del té y de otros productos, hoy de consumo corriente. En el ámbito de la producción de carnes, el aumento de la producción en Costa Rica, estuvo acompañado de la disminución del consumo interno de carne. Lo que parece nuevo en este tema es el aumento exponencial de la exportación de la cultura de masas producidas desde el centro hacia la periferia y con ella de las “estructuras de preferencias” por las mercancías de consumo occidental. Se está creando así una ideología global consumista que se propone con relativa independencia en relación con las prácticas concretas de consumo en que continúan atrapadas las grandes masas de la población de la periferia. Estas son doblemente victimizadas por este dispositivo ideológico: por la privación del consumo efectivo y por el aprisionamiento en el deseo de tenerlo. Peor que reducir el deseo al consumo, es reducir el consumo al deseo de consumo.

Esta doble victimización es también una doble trampa. Por un lado, ni el desarrollo desigual del capitalismo, ni los límites del ecosistema planetario permiten la generalización a toda la población mundial de los patrones de consumo que son típicos de los países centrales. Por eso, la globalización de la ideología consumista oculta el hecho de que el único consumo que

esa ideología hace posible es el consumo de sí misma. Por otro lado, esta ideología es verdaderamente una constelación de ideologías donde se incluyen la pérdida de la autoestima por la subjetividad no alienada por las mercancías, la deslegitimización de los productos y de los procesos tradicionales de satisfacción de las necesidades, la privatización y el desinterés por las formas de solidaridad y de ayuda mutua o su uso instrumentalista. Por esta vía, la alienación capitalista puede llegar mucho más lejos que el fetichismo de las mercancías. Procesos de inculcación ideológica, aparentemente iguales y recurriendo a dispositivos semejantes — los mismos anuncios de Coca-Cola o de Pepsi mostrados en toda la televisión del mundo, 600 millones, según los cálculos— pueden estar en contextos diferentes, al servicio de prácticas de dominación también diferentes. Esta doble trampa coloca a una gran parte de la población mundial ante una situación dilemática: no está dentro de la sociedad de consumo y tampoco está por fuera de ella.

Algunas iniciativas y movimientos populares en los países periféricos han intentado romper este dilema reinventando procesos y conocimientos locales para la satisfacción de necesidades, transformándolos y adaptándolos a nuevas necesidades, relegitimando solidaridades y

productos tradicionales, todo esto con el objetivo de crear espacios de autonomía práctica ideológica donde sea posible pensar formas de transformación social alternativas a la del consumismo capitalista, basado en la desigualdad, en el desperdicio y en la destrucción del medio ambiente. Sin embargo, estas iniciativas y movimientos, para ser verdaderamente eficaces, deberían establecer un vínculo entre su ámbito local y el ámbito global donde se desenvuelve la ideología del consumismo. Este vínculo exigiría, por un lado, la articulación con otras iniciativas y movimientos locales en otras partes de la periferia del sistema mundial y, por otro lado, la articulación con las iniciativas y movimientos de consumidores en los países centrales. Sin embargo, si la primera articulación es difícil, la segunda lo es aún más. Esta última sería de particular importancia porque, de todas las disparidades entre el Norte y el Sur, las disparidades en el consumo son, sin duda, las más evidentes y como tal, potencialmente las más adecuadas para traducirse en representaciones sociales de injusticia y en energías solidarias. La verdad es que tal posibilidad se encuentra, en gran medida, bloqueada por la propia lógica consumista que privatiza las energías de autorrealización y las desvía de las relaciones interpersonales hacia relaciones entre personas y objetos.

EL ESPACIO-TIEMPO DE LA CIUDADANÍA

Finalmente, el espacio-tiempo de la ciudadanía está constituido por las relaciones sociales entre el Estado y los ciudadanos; y en él se genera una forma de poder, la dominación, que establece la desigualdad entre ciudadanos y Estado y entre grupos de intereses políticamente organizados. Mucho de lo que quedó dicho atrás tiene implicaciones directas con las transformaciones por las que ha pasado en las tres últimas décadas este espacio-tiempo que fue tan decisivo para la implantación social y política de la modernidad.

El Estado ha sido desde el siglo XVII y sobre todo desde el siglo XIX, la unidad política fundamental del sistema mundial, y su impacto sobre los demás espacios-tiempo siempre fue decisivo. El espacio mundial, si es espacio de la economía mundial, también es espacio del sistema interestatal basado en la soberanía absoluta de los Estados y en los consensos entre ellos logrados como medio de prevenir la guerra. El espacio-tiempo doméstico comenzó a ser regulado fuertemente por el Estado a partir del siglo XIX en un *crescendo* que llegó a su clímax en el Estado-Providencia. A su vez el espacio-tiempo de la producción siempre vivió dependiente de la “mano visible” del Estado y la regulación creció con el crecimiento de las relaciones mercantiles.

Sin embargo, este estado de cosas, ha venido cambiando desde la década de los sesenta y ya mencioné atrás algunos de esos cambios. Tanto en el frente internacional como en el frente interno, muchos de esos cambios son el reverso de los ocurridos en otros espacios. En el plano interno, tanto las privatizaciones y la desregulación del mercado, como el resurgimiento de las identidades étnicas y religiosas son, cada una a su manera, manifestaciones de un cierto repliegue del Estado. El mismo repliegue se observa en la crisis de la función providencial con la devolución de los servicios sociales prestados antes por el Estado a los espacios doméstico y de la producción. Tal repliegue se puede también observar cuando el Estado pierde el monopolio de la violencia legítima que durante dos siglos fue considerada como su característica más representativa. Se calcula que hoy en los Estados Unidos, 1 de cada 3 policías es privado; en el año 2000, la proporción será de 1 por cada 2 (Delurgian, 1992a: 18). En general, los Estados periféricos nunca alcanzarán en la práctica, el monopolio de la violencia, pero hoy parecen estar más lejos que nunca de conseguirlo. Al inicio de los años noventa eran muchos los países en los cuales parte del territorio estaba controlado por fuerzas paralelas al Estado. Entre ellos, Filipinas, Camboya,

Birmania, Tailandia, Sri Lanka, India, Afganistán, Líbano, el Chad, Uganda, Mozambique, Angola, Somalia, Liberia, Sudán, Etiopía, Colombia, el Salvador, Guatemala, México; y en Europa, los Estados que resultaron del colapso de la Unión Soviética y de Yugoslavia.

Pero si en el plano interno el Estado está siendo enfrentado, cada vez más, por fuerzas subestatales, en el plano internacional se enfrenta con las fuerzas supraestatales que ya señalé arriba al hablar de las transformaciones del espacio-tiempo mundial. La erosión de la soberanía, de que tanto se habla hoy, de hecho, no es un fenómeno nuevo. Por el contrario, desde siempre ha sido una característica de la experiencia de los Estados periféricos y semi-periféricos en sus interacciones con los Estados centrales. Lo nuevo es el hecho de que esa erosión y esa permeabilidad de la soberanía están ocurriendo hoy en los Estados centrales.

Este proceso de erosión de la soberanía, que hace que esta sea menos un valor absoluto que un título negociable, a pesar de que ocurre globalmente, no elimina y, por lo contrario, agrava las disparidades y las jerarquías en el sistema mundial. Como mencioné arriba, este hecho hace urgente un nuevo orden transnacional adaptado a nuevas condiciones el cual, sin embargo, parece que está siendo bloqueado precisamente por las

condiciones que lo hacen urgente: la erosión de la soberanía del Estado y la pérdida de centralidad del Estado frente a las fuerzas subestatales y supraestatales. Y si la democratización de las relaciones entre los Estados parece estar lejana, tampoco está cerca la democratización interna de los Estados, a pesar de las manifestaciones e imposiciones en sentido contrario. La pérdida de eficacia de los Estados, combinada con la erosión de la soberanía en el interior de un sistema interestatal demasiado jerárquico y la ausencia de condiciones que hagan efectiva la democracia en la gran mayoría de los países del sistema mundial, no augura un futuro risueño para el sistema interestatal tal como lo conocemos.

El espacio-tiempo de la ciudadanía comprende también, como una dimensión relativamente autónoma, a la comunidad, o sea el conjunto de las relaciones sociales por medio de las cuales se crean identidades colectivas de vecindad, de región, de raza, de etnia, de religión, que vinculan los individuos a territorios físicos o simbólicos y a temporalidades compartidas pasadas, presentes o futuras.⁴

4 La comunidad ha conquistado una creciente autonomía en relación con el espacio-tiempo de la ciudadanía. Es posible que, en futuros trabajos, la comunidad pase a constituir un espacio-tiempo estructural autónomo.

Las relaciones sociales que constituyen este espacio-tiempo generan una forma de poder que designo como diferenciación desigual y que produce desigualdades, tanto en el interior del grupo o comunidad, como en las relaciones intergrupales o intercomunitarias. Tales desigualdades pueden ser enormes o mínimas; de manera correspondiente el espacio-tiempo comunitario puede ser despótico o convivencial. Es enorme la diversidad de relaciones sociales que comprenden este espacio-tiempo. Teniendo en cuenta la perspectiva analítica aquí adoptada que consiste en identificar los problemas fundamentales de este espacio-tiempo a partir de las transformaciones por las que pasaron en las dos últimas décadas, en articulación con las transformaciones del espacio-tiempo mundial y, en especial, con la globalización de la economía, haré una mención breve sobre los tipos de relaciones sociales —las relaciones étnicas y las relaciones religiosas—.

Curiosamente, cualesquiera de estas relaciones sociales y en verdad, todas las que constituyen el espacio-tiempo comunitario, fueron declaradas en decadencia irreversible por la modernidad. El racionalismo iluminista, en conexión con el capitalismo liberal e individualista, por un lado, y el Estado moderno, democrático, por otro lado, parecieran capaces de

destronar para siempre, tanto en Europa como en el mundo colonizado por ella, las identidades llamadas tradicionales, retrógradas, primitivas que sustentan tales relaciones; y el Estado fue el dispositivo privilegiado para llevar a cabo esta tarea. Como Estado nacional, basado en un principio de ciudadanía, creaba una nueva comunidad, la comunidad nacional que substituiría a la comunidad étnica; como Estado secular, basado en el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado, creaba una cultura pública específica, el secularismo que después haría obsoleta la identidad religiosa. Lo cierto es que en las últimas décadas este proyecto modernista fue enjuiciado drásticamente cuando, para sorpresa de muchos, las identidades y las lealtades primordiales de la etnia y de la religión ganaron nueva fuerza, al mismo tiempo que entraban en crisis el carácter nacional del Estado y el secularismo.

La reaparición de las identidades étnicas está ocurriendo un poco por todas partes y es ciertamente incorrecto atribuírsela a una sola causa. Sin embargo, una de las más importantes es, ciertamente, el propio proceso histórico de la constitución de muchos de los Estados modernos, tanto en Europa como en el contexto poscolonial. A pesar de estar basados en la ecuación entre Estado y Nación, muchos de

esos Estados son multiétnicos y se basan en la imposición de una etnia sobre las restantes existentes en el mismo espacio geopolítico. En un momento en que las promesas de progreso y bienestar hechas por los Estados se incumplen más y más en la medida en que la globalización de la economía elimina todas las veleidades de autonomía por parte de los países periféricos, tal vez es de esperar que las masas populares vuelvan a revalorizar y a recrear identidades ancestrales que, en últimas, fueron las que aseguraron la sobrevivencia y la dignidad colectivas durante siglos, las “comunidades humanas, naturales e inmediatas” de que habla Ernest Wamba Dia Wamba (1991: 221).

Si las fronteras nacionales tienen siempre algo de artificial, en algunos casos esa artificialidad está especialmente acentuada. Esto ocurre incluso en Europa, en el caso de Europa del Este, donde las fronteras fueron marcadas y desmarcadas periódicamente a lo largo de una historia muy trastornada. Los acontecimientos recientes y todavía en curso son indicadores de que solo ahora se le está poniendo fin y de manera nuevamente dolorosa, a los tres últimos imperios de Europa: el Otomano, el de los Habsburgo y el Ruso. Por fuera de Europa, el problema se acentúa aún más en virtud de la imposición colonial que está en la base de

muchas fronteras estatales. Además, algunos de los Estados de la periferia mundial son casi imperiales, en la medida en que incluyen grupos poblacionales importantes con identidades diferentes de la que es reconocida oficialmente como, por ejemplo, India, Paquistán, China, Nigeria o Etiopía. Pero además de ellos existen muchos otros y al respecto basta con ver la lista de los Estados con “minorías muy amplias” organizada por Anthony Smith (1988).

La crisis del Estado y de las ideologías desarrollistas abre en este ámbito, una caja de Pandora de donde pueden salir, codo con codo, y a veces mezclados, el racismo, el chauvinismo étnico y aún el etnocidio, por un lado; y la creatividad cultural, la autodeterminación, la tolerancia de las diferencias y la solidaridad, por el otro. La dificultad dilemática en este tema, reside precisamente en que desde el principio es difícil prever cuál de estos procesos prevalecerá o al menos, si cualquiera de ellos puede, en determinadas circunstancias, transformarse en el otro. Los términos en que se dio y continúa dándose, la globalización del sistema mundial, originan periódicamente procesos de fragmentación y de localización. En las condiciones actuales, la articulación entre ellos es fundamental para potenciar lo que hay en ellos de progresivo y emancipatorio y para neutralizar

lo que hay en ellos de retrógrado e incluso de reaccionario. Sin embargo, dado que tal articulación implica en sí misma un proceso de globalización, ¿cómo es que se pueden globalizar las diferencias, sin aplastar algunas de ellas durante el proceso?

Las identidades y lealtades religiosas resurgieron en paralelo con las identidades y lealtades étnicas y en algunos casos, las dos se sobreponen. A partir de la Revolución Francesa, el Estado moderno asumió gradualmente muchas de las tareas y posiciones sociales que estaban ocupadas antes por la Iglesia, un proceso que se denominó, en general, como secularización y que por su papel trascendental pasó a ser considerado como uno de los rasgos principales de la modernidad. Si en el espacio colonial la relación entre el Estado y la religión fue más compleja debido a la coexistencia de religiones europeas, no europeas y de nuevas religiones sincréticas y debido también a la relación de soporte mutuo entre el Estado colonial y la religión europea, en el período poscolonial, los nuevos Estados asumieron el mismo papel de modernizadores colocando, también ellos, a la religión en una posición defensiva de resistencia y de adaptación semejante a la que ella asumió en el panorama europeo.

Lo cierto es que, durante estos casi dos siglos, ninguna de las grandes religiones se colapsó y algunas de ellas se expandieron enormemente, como es el caso del Islam, cuya expansión, después de recorrer el África y el Sudeste asiático, se hizo sentir en Europa y América del Norte. Hoy en día hay 1,5 millones de musulmanes en Inglaterra, más que los metodistas y baptistas juntos; y en Francia, su número llega a cerca de 7 millones (Delurgian, 1992b: 7). Por otro lado, las primeras décadas del siglo XX presenciaron, tanto en el centro como en la periferia del sistema mundial, un auge del fundamentalismo religioso. Movimientos evangélicos en los Estados Unidos, el integralismo y el *Opus Dei* en Europa, el culto de los milagros en Fátima y más tarde en Medjugorie, en Croacia, son manifestaciones del fundamentalismo en el centro y en la semiperiferia que ocurren casi simultáneamente con movimientos paralelos e igualmente fundamentalistas en la periferia, como por ejemplo, la Hermandad Islámica fundada en Egipto en 1988 (Delurgian, 1992b: 11).

A pesar de esto, durante los años cincuenta y sesenta, el secularismo parecía haber triunfado y parecía que el fundamentalismo había sido reducido a su mínima expresión. Sin embargo, a partir de la década del sesenta el secularismo empezó a retroceder o, por lo menos

así fue interpretado el resurgimiento religioso que irrumpió entonces y que realmente ha venido creciendo hasta el presente bajo múltiples formas: nuevas religiones, movimientos fundamentalistas dentro de las religiones históricas, aumento de la práctica religiosa en camadas sociales consideradas anteriormente como secularizadas (por ejemplo, los jóvenes). Se trata de un fenómeno muy diferenciado internamente, en términos de la composición social y de la orientación política. De un lado, la teología de la liberación de los barrios de lata y de la selva indígena de América Latina y de otro lado, la derecha religiosa en los Estados Unidos. En general, este renacimiento religioso ha provocado cierta perturbación en el interior de las jerarquías de las religiones históricas, sobre todo cuando se traduce en prácticas y objetivos no sancionados por las instituciones religiosas.

Lejos de significar un regreso al pasado, el nuevo surgimiento de la religiosidad expresa, sobre todo, un resentimiento frente a las promesas modernizadoras y progresistas incumplidas y, en consecuencia, una gran desconfianza frente a las instituciones que se proclamaron como mensajeras de esas promesas, sobre todo el Estado y el mercado. En la periferia del sistema mundial, el resurgimiento fundamentalista, sobre todo del fundamentalismo islámico,

debe ser visto, en general, como una respuesta al fracaso del nacionalismo y del socialismo y como una alternativa que, al contrario de lo que sucedió con estos dos últimos, no se basa en la imitación de occidente ni en la rendición al imperialismo cultural de este sino más bien se basa en la posibilidad de un proyecto social, político y cultural autónomo. En los países centrales, algunos movimientos protagonizados por minorías étnicas comparten algunos de los rasgos de esta posición cultural con el objetivo de denunciar el colonialismo interno de que son víctimas, mientras que otros, con fuerte participación de la clase media, asumen la posición de autonomía y separación a partir del polo opuesto, traduciendo esta posición en retórica y prácticas racistas y xenofóbicas dirigidas, sobre todo, contra los inmigrantes del tercer mundo.

Tal como sucede con las identidades y lealtades étnicas y, como vimos, muchas veces interpenetradas por ellas, las identidades y lealtades religiosas constituyen una caja de Pandora de donde pueden brotar tanto energías destructivas como energías constructivas. El dilema reside en que la crítica radical que dirigen los países periféricos hacia las promesas de la modernidad y del capitalismo eurocéntricos, ocurre en un momento de crisis profunda del

paradigma de la modernidad y, por lo tanto, en un momento en que comienza a reconocer que esas promesas tampoco fueron cumplidas en los países centrales y tampoco pueden llegar a serlo dentro de este paradigma. Este reconocimiento, en la medida en que relativiza y cuestiona las realizaciones del paradigma occidental, crea condiciones para una nueva tolerancia discursiva, para una interacción más horizontal entre alternativas epistemológicas, culturales y sociales. Sin embargo, este potencial de tolerancia se manifiesta paradójicamente y, por ahora, en el separatismo en la incomunicación, y en últimas, en la intolerancia.

LAS DIFICULTADES FUNDAMENTALES

Los problemas con que se enfrentan las sociedades contemporáneas y el sistema mundial en el fin del siglo, son complejos y difíciles de resolver. Son fundamentales, en la designación de Fourier, para exigir soluciones fundamentales. He ahí un breve resumen de los problemas que identifiqué en el análisis precedente. Surgieron o se agravaron en las dos últimas décadas una serie de problemas transnacionales, algunos transnacionales por naturaleza y otros transnacionales por la naturaleza de su impacto. Son los problemas de la degradación ambiental, del aumento de la población y del

agravamiento de las disparidades del bienestar entre el centro y la periferia, tanto a nivel del sistema mundial como a nivel de cada uno de los Estados que lo componen. Hay quien prefiere, como Paul Kennedy, concebir estos problemas como grandes desafíos y especula sobre los países que, con base en las soluciones técnicas disponibles, están más o menos bien preparados para enfrentarlos (los vencedores y los vencidos). Lo cierto es que, en relación con muchos de estos desafíos, tenemos razones de sobra para sospechar que las llamadas soluciones técnicas no producirán sino vencidos; y en relación con otros desafíos, aceptar la idea de que inevitablemente unos países vencerán y otros serán vencidos, equivale a subscribir una solución malthusiana, lo que, en las condiciones actuales y frente a los riesgos en juego, puede significar desistir de preciosos recursos naturales, humanos y morales en todo el sistema mundial.

Los desafíos son, de hecho, problemas fundamentales que reclaman soluciones fundamentales, en el fondo, un nuevo orden transnacional y un nuevo orden nacional con los linderos entre ellos cada vez más difíciles de establecer. Como vimos, las dificultades de tal nuevo orden, son enormes. En resumen, las principales son tres. En primer lugar, la dificultad del

sujeto. En las condiciones actuales, los Estados nacionales tendrán que ser forzosamente un sujeto preferente, aunque complementado por movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales transnacionales y organizaciones internacionales, etcétera. Vimos, sin embargo, que la crisis del Estado, que hace imperiosa la urgencia de un nuevo orden internacional, es a la postre, la crisis del sujeto en ese orden. En el plano interno, parece que esa crisis se va a traducir, en los próximos años, en el aumento de las convulsiones sociales, en el fundamentalismo religioso, en la criminalidad, en los motines motivados por las iniquidades del consumo, en la guerra civil y, en algunos casos, en la pérdida de control político sobre parte del territorio nacional. Esta crisis del sujeto significa que el sistema mundial capitalista al mismo tiempo que transnacionaliza los problemas, localiza las soluciones y efectivamente, dada la crisis del Estado, hace descender el peldaño de localización hacia un nivel subnacional. Además, es posible argumentar que, sobre todo en los países centrales, el horizonte social de las soluciones, más que localizado, está privatizado. El capitalismo es hoy menos un modo de producción que un modo de vida. El individualismo y el consumismo transfirieron hacia la esfera privada la ecuación entre

interés y capacidad. Es en esa esfera, donde hoy los individuos identifican mejor sus intereses y las capacidades para darles satisfacción. La reducción a la esfera privada de esta ecuación, hace que muchas de las desigualdades y opresiones que ocurren en cada uno de los espacios-tiempo estructurales sean invisibles o, si son visibles, sean trivializados.

La segunda dificultad se refiere a la temporalidad propia de una solución fundamental. Esa temporalidad es intergeneracional, por lo tanto, es de mediano y largo plazo. Pero, como vimos, todo parece conspirar contra tal temporalidad. Durante décadas, el comunismo mantuvo viva esa temporalidad, aunque en la práctica, los regímenes comunistas la negaran burdamente, sobre todo en el campo ecológico. Hoy, la clase política vive atrancada en los problemas y en las soluciones a corto plazo, según la temporalidad propia de los ciclos electorales, en los países centrales; o de los golpes y contragolpes, en los países periféricos. Por otro lado, una parte significativa de la población de los países centrales vive dominada por la temporalidad, cada vez más corta y obsolescente, del consumo, mientras que una gran mayoría de la población de los países periféricos vive dominada por el plazo inmediato o urgidos por el diario sobrevivir. Las condiciones y los sujetos

del pensamiento estratégico, a largo plazo, parecen cada vez menos presentes en el sistema mundial. De hecho, hoy en día solo un sujeto tiene condiciones para pensar estratégicamente: un grupo reducido de empresas multilaterales dominantes. Más que los Estados hegemónicos, este grupo es el que amarra a los países periféricos y semiperiféricos a la urgencia de los ajustes estructurales (que tienen realmente muy poco de estructural) y amarra igualmente a las clases políticas al corto plazo político que transcurre entre ellos. Más que los Estados hegemónicos, este grupo es el que amarra una parte del mundo a la compulsión del consumo inmediatista y a la otra al inmediatismo de la lucha por la sobrevivencia.

El problema de las soluciones interregionales es que ellas tienen que ser ejecutadas intrageneracionalmente. Por eso, los problemas que ellas crean en el presente en nombre del futuro, tienden a ser más visibles y ciertos que los problemas futuros que ellas pretenden resolver en el presente. Esto me lleva a la tercera y última dificultad de las soluciones fundamentales: la cuestión del enemigo. Por el contrario de lo que se podría pensar, la globalización de los problemas no torna a sus causantes más visibles o más fácilmente identificables. De algún modo, la globalización de los problemas

globaliza al enemigo y si el enemigo está en todas partes, no está en ninguna parte. Esta es una dificultad verdaderamente dilemática, porque las coaliciones revolucionarias o reformistas siempre fueron organizadas contra un enemigo bien definido. Si, como dije arriba, hay ciertos problemas en relación con los cuales, a la larga nadie podrá ganar con su falta de solución, parece imposible, por lo menos en esos casos, determinar el enemigo contra el cual es preciso organizar una solución del problema. Es cierto que mencioné arriba el papel de las empresas multinacionales en la creación de nuestros problemas por el simple hecho de que hoy son ellas las únicas titulares del pensamiento estratégico en el sistema mundial. Pero es evidente que no son el único enemigo identificable, ni tampoco me parece que el enemigo pueda ser identificado solo o sobre todo a nivel institucional. Nuestros problemas son más profundos y las instituciones solo pueden resolverlos después de transformadas y reinventadas al nivel que ocurren los problemas.

Cuatro axiomas fundamentales de la modernidad están, a mi entender, en la base de los problemas con que nos enfrentamos. El primero, se deriva de la hegemonía que la racionalidad científica vino a asumir y consiste en la transformación de los problemas éticos

y políticos en problemas técnicos. Siempre que tal transformación no es posible, se busca una solución intermedia: la transformación de los problemas éticos y políticos en problemas jurídicos. El segundo axioma es el de la legitimidad de la propiedad privada independientemente de la legitimidad del uso de la propiedad. Este axioma genera o promueve una posición psicológica y ética —el individualismo posesivo—, que articulada con la cultura consumista, induce al desvío de las energías sociales de la interacción con personas humanas hacia la interacción con objetos porque son más fáciles de apropiar que las personas humanas. El tercer axioma es el axioma de la soberanía de los Estados y de la obligación política vertical de los ciudadanos frente al Estado. Por el camino de este axioma, tanto la seguridad internacional, como la seguridad nacional adquieren “natural” precedencia sobre la democracia entre Estados y la democracia interna, respectivamente. El cuarto y último axioma es la creencia en el progreso entendido como un desarrollo infinito alimentado por el crecimiento económico, por la ampliación de las relaciones y por el desarrollo tecnológico.

Estos axiomas moldearon la sociedad y la subjetividad, crearon una epistemología y una psicología, desarrollaron un orden de

regulación social y a imagen de esta, una voluntad de desorden y de emancipación. De ahí que el enemigo de las soluciones fundamentales tenga que ser buscado en múltiples lugares, incluso en nosotros mismos. De ahí también que la crisis del orden social dificulte, y no facilite, pensar el desorden verdaderamente emancipador. ¿Qué hacer frente a esto?

LA UTOPIÍA Y LOS CONFLICTOS PARADIGMÁTICOS

“El futuro ya no es lo que era”, dice un *graffiti* en una calle de Buenos Aires. El futuro prometido en la modernidad no tiene de hecho futuro. Vencidos por los desafíos, la mayoría de los pueblos de la periferia del sistema mundial, no creen en él porque en su nombre descuidaron o rechazaron otros futuros, quizás menos brillantes y más próximos de su pasado, pero que al menos garantizaban la subsistencia comunitaria y una relación equilibrada con la naturaleza, que ahora les resultan tan precarias. Dudan de él amplios sectores de los pueblos del centro del sistema mundial, porque los riesgos que conlleva —sobre todo los ecológicos— empiezan a ser más ilimitados que él mismo. No sorprende que, frente a esto, muchos hayan asumido una actitud futuricida; asumir la muerte del futuro para finalmente celebrar

el presente, como sucede en cierto posmodernismo, o incluso para celebrar el pasado, como sucede con el pensamiento reaccionario. Lo cierto es que, después de siglos de modernidad, el vacío del futuro no puede ser llenado ni por el pasado ni por el presente. El vacío del futuro es tan solo un futuro vacío.

Pienso pues que frente a esto solo hay una salida: reinventar el futuro, abrir un nuevo horizonte de posibilidades cartografiado por alternativas radicales. Con esto se asume que estamos entrando en una fase de crisis paradigmática y, por lo tanto, de transición entre paradigmas epistemológicos, sociales, políticos y culturales. Se asume también que no basta continuar criticando el paradigma aún dominante, lo que por lo demás se ha hecho ya hasta la saciedad. Es necesario, además, definir el paradigma emergente. Esta última tarea que de lejos es la más importante, también es, de lejos, la más difícil. Lo es sobre todo porque el paradigma dominante, la modernidad, tiene un modo propio, aún hoy hegemónico, de combinar la grandeza del futuro con su miniaturización. Consiste en la clasificación y fragmentación de los grandes objetivos en soluciones técnicas que tienen como característica ser creíbles hasta más allá de lo que técnicamente es necesario. Este exceso de credibilidad de las

soluciones técnicas, que es parte intrínseca de la cultura instrumental de la modernidad, oculta y neutraliza su déficit del futuro. Por eso tales soluciones no dejan pensar el futuro, incluso cuando ellas mismas dejaron de pensarlo.

¿Cómo proceder frente a esto? Pienso que solo hay una solución: la utopía. La utopía es la explotación de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el camino de la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, solo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear y por lo que vale la pena luchar. La utopía es así, doblemente relativa. Por un lado, es una llamada de atención sobre lo que no existe como (contra) parte integrante, pero silenciada, de lo que existe. Pertenece a la época por el modo como se aparta de ella. Por otro lado, la utopía es siempre desigualmente utópica, en la medida en que la imaginación de nuevo está compuesta, en parte, por nuevas combinaciones y nuevas escalas de lo que existe. Una comprensión profunda de la realidad es así esencial para el ejercicio de la utopía, condición para que la radicalidad de la imaginación no choque con su realismo. En la frontera entre dentro y fuera, la utopía está tan poseída por el *Zeitgeist* como por la *Weltschmerz*.

No es fácil defender o proponer la utopía hoy en día, a pesar de que el pensamiento utópico es una constante de la cultura occidental, e incluso de otras culturas. La dificultad no deja, sin embargo, de ser a primera vista sorprendente pues la modernidad es una época fértil en utopías, comenzando con la *Utopía* que creó la designación común, la de Thomas More, escrita en 1515 y 1516, y culminando con las utopías socialistas del siglo XIX. La verdad es que la expansión de la racionalidad científica y de la ideología científicista a partir de mediados del siglo XIX y su expansión del estudio de la naturaleza al estudio de la sociedad fueron creando un ambiente intelectual cada vez más hostil al pensamiento utópico; y eso es bien evidente, aunque de modo muy diferente, en el pensamiento de Fourier y en el pensamiento de Marx. En el caso de este último, la dimensión utópica de la sociedad comunista está suprimida bajo el determinismo científico, como si las leyes de la evolución de la sociedad pudieran prever un futuro radicalmente diferente del presente. En el caso de Fourier, el impacto del científicismo es más complejo pues, en vez de negar la utopía, por el camino de la ciencia, busca crear una utopía científica. De ahí que, para él, las leyes de Newton sean solo una aplicación particular de un principio muy amplio,

el principio de la atracción pasional, del cual pretende ser el mensajero; de ahí también su compulsión por los cálculos matemáticos, las simetrías y las analogías, por la determinación del número preciso de personas en cada falansterio o del número preciso de años de vida de los armonianos.

Por esta razón, nuestro siglo ha sido paupérrimo en pensamiento utópico, lo que durante mucho tiempo fue pensado para ser un efecto normal del progreso de la ciencia y del progreso de racionalización global de la vida social hecha posible por la ciencia. Sin embargo, la crisis de la ciencia moderna, hoy bien evidente, obliga a cuestionar esta evaluación y esta explicación. ¿No será que la muerte del futuro que hoy tememos, fue anunciada hace mucho por la muerte de la utopía?, ¿no será que la pérdida de la inquietud y de la búsqueda de una vida mejor contribuyeron al surgimiento de la subjetividad conformista que considera mejor, o por lo menos inevitable, todo lo que va ocurriendo, solo porque ocurre, así sea lo peor? Sartre dijo que “una idea antes de ser realizada se parece extrañamente a la utopía”. ¿Será que el rechazo de la utopía terminó por redundar en el rechazo de las ideas por realizar? Lo cierto es que, como se ha señalado frecuentemente, las utopías se anticipan a veces por siglos,

a la antiutopía. En un período especialmente fértil en utopías, el siglo XVII, Fontenelle, después de divagar sobre cómo a partir de unas tablas puestas a flotar en un arroyo, se llegó a los grandes navíos que le dan la vuelta al mundo, agrega en uno de sus célebres *Entretiens* con la Marquesa de G., publicados en 1686, el de la segunda noche “el arte de volar solo está naciendo ahora: se perfeccionará y un buen día el hombre irá a la luna” (1955: 92).

A pesar de que algunas ideas utópicas sean realizadas eventualmente, no es de la naturaleza de la utopía el ser realizada. Al contrario, la utopía es la metáfora de una hipercarencia formulada a un nivel en que no puede ser satisfecha. Lo que es importante en ella, no es lo que dice sobre el futuro sino la arqueología virtual del presente que la hace posible. Paradójicamente, lo que es importante en ella es lo que no es utópico en ella. Las dos condiciones de posibilidad de la utopía son una nueva epistemología y una nueva psicología. Como nueva epistemología, la utopía rechaza el cierre del horizonte de expectativas y de posibilidades y crea alternativas; como nueva psicología, la utopía rechaza la subjetividad del conformismo y crea la voluntad de luchar por alternativas. Como Ernst Cassirer mostró magistralmente en el caso del Renacimiento y del Iluminismo,

una transición paradigmática implica siempre una nueva psicología y una nueva epistemología (Cassirer, 1960; 1963). El conocimiento sin reconocimiento no se conoce ni a sí mismo.

La nueva epistemología y la nueva psicología anunciadas y testimoniadas por la utopía, se basan en la arqueología virtual presente. Se trata de una arqueología virtual porque solo se interesa por escarbar sobre lo que no se hizo y, por qué no se hizo; o sea porqué es que las alternativas dejaron de serlo. En este sentido, la excavación está orientada hacia los silencios y hacia los silenciamientos, hacia las tradiciones suprimidas, hacia las experiencias subalternas, hacia la perspectiva de las víctimas, hacia los oprimidos, hacia las márgenes, hacia la periferia, hacia las fronteras, hacia el Sur del norte, hacia el hambre de hartazgo, hacia la miseria de la opulencia, hacia la tradición de lo que no se dejó existir, hacia los principios antes de que fueran fines, hacia la inteligibilidad que nunca fue comprendida, hacia las lenguas y estilos de vida prohibidos, hacia la basura intratable del bienestar mercantil, hacia el sudor encerrado en el vestido *pret-a-porter*, lavado, hacia la naturaleza de las toneladas de CO2 incalculablemente liviano sobre nuestros hombros. Por el cambio de perspectiva y de escala, la utopía revoluciona las combinaciones hegemónicas

de lo que existe, destotaliza los sentidos, desuniversaliza los universos, desorienta los mapas. Todo esto con el único objetivo de destender la cama donde las subjetividades duermen un sueño injusto.

Lo que propongo seguir no es una utopía. Es tan solo una heterotopía. En vez de la invención de un lugar totalmente otro, propongo una deslocalización radical dentro de un mismo lugar, el nuestro. Una deslocalización de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen. El objetivo de este desplazamiento es hacer posible una visión telescópica del centro y, al mismo tiempo, una visión microscópica de lo que él excluye para poder ser centro. Se trata también, de vivir la frontera de la sociabilidad como forma de sociabilidad.

La heterotopía que propongo se llama *Pasárgada 2*. No es un lugar inventado; es un nombre inventado de un lugar de nuestra sociedad, de cualquier sociedad donde vivimos, a una distancia subjetivamente variable del lugar donde vivimos. En *Pasárgada 2* se fortalece la idea de que estamos efectivamente en un período de transición paradigmática y que es preciso asumir todas las consecuencias de esa situación. Todas o algunas, pues también se reconoce que este período de transición está aún en el comienzo y por lo tanto no presenta aún

todos sus rasgos. En *Pasárgada 2*, se estudia con mucha atención el siglo XVII porque fue un siglo donde circularon diferentes paradigmas científicos. Por ejemplo, convivieron a la par el paradigma tolemaico y el paradigma copernicano-galileico. Tal vez por eso, en ese siglo, se aceptó la relativización del conocimiento, la distancia lúdica en relación con las verdades adquiridas y se vivió la fascinación por otros mundos, otras formas de pensar y de proceder, en fin, otras formas de vida.

Fontenelle, ya citado, es un buen ejemplo de esto mismo. Su obra más conocida se titula significativamente *Entretiens Sur la Pluralité des Mondes* y, en ella, el autor diserta sobre la posibilidad de que la luna y otros planetas estén habitados. Según él, si la diferencia de costumbres y de apariencia física son tan grandes entre Europa y la China, no nos debemos sorprender que sean aún mayores entre los habitantes de la tierra y los habitantes de la luna. Como ejercicio, nos invita a meternos en la piel de los indígenas americanos quienes, al ver a Colón, debían haber tenido la misma sorpresa que tendríamos nosotros si contactáramos a los habitantes de la luna. Y sobre nuestro conocimiento afirma que él tiene límites más allá de los cuales nunca podrá conocer y que desde otros planetas o perspectivas es posible ver

cosas que no vemos de nuestro planeta o de nuestras perspectivas. Además, especula que nuestras peculiaridades no serán menores que las de los habitantes de la luna y concluye — con la distancia lúdica que nos recomienda— que estamos reducidos a decir que los dioses estaban embriagados cuando hicieron a los hombres y que cuando, ya sobrios, miraron su obra, no pudieron dejar de reírse” (1955: 90).

Inspirado en esta actitud, *Pasárgada 2*, decidió adoptar el principio de la transición paradigmática. Ya *Pasárgada 2* es solo una comunidad educativa: los estudiantes son todos los ciudadanos mientras trabajan, descansan y estudian. Está delineada por un doble objetivo: ampliar el conocimiento de los paradigmas presentes y promover la competencia entre ellos de modo que sea posible expandir las alternativas de las prácticas sociales y personales y las posibilidades de luchar por ellas. Al contrario de las otras utopías, *Pasárgada 2* no está organizada en detalle, por lo que aquí no cabe sino enunciar sus principios de organización y el perfil general de los paradigmas en competencia.

En cuanto a la organización el principio institucional más importante es la constitución de una Cámara Paradigmática donde están igualmente representados los diferentes paradigmas en competencia a través de sus adeptos

elegidos por la comunidad educativa. Conviene decir una palabra sobre el origen de esta Cámara. Convencida por los argumentos de algunos filósofos, científicos y humanistas, de que el paradigma de la modernidad está entrando en una crisis final y de que la competencia con un paradigma emergente estaba abierta de hecho, la comunidad educativa de *Pasárgada 2* comprobó que sus instituciones educativas no daban ninguna señal de que esa crisis existía y suprimieron de diferentes modos, unos más sutiles que otros, la idea de que un nuevo paradigma podría estar en el horizonte y de que conocerlo era del interés de los ciudadanos-estudiantes. La simple hipótesis de una alternativa radical los dejaba nerviosos y escondían sus nervios silenciando o ridiculizando a los que admitían tal hipótesis. Los nervios y su ocultamiento eran tanto mayores mientras mayores eran las responsabilidades profesionales de las instituciones. Por ejemplo, al nivel universitario, las Facultades de Economía, Derecho, Medicina e Ingeniería eran particularmente notorias por esta actitud.

Frente a esto, la comunidad de ciudadanos-estudiantes, decidió formar una Cámara Paradigmática con el objetivo de crear un *forum* alternativo de discusión sobre los paradigmas. Esta cámara no tiene ningún poder deliberante

sobre los procesos y contenidos de la enseñanza en las instituciones, pero está en permanente diálogo con ellos. La única deliberación que hizo fue suspender temporalmente la concesión de diplomas. Como las instituciones continúan, por ahora, enseñando solo el paradigma hasta ahora vigente, la Cámara entendió que, como los diplomas certifican conocimiento solo de ese paradigma, desde el punto de vista del paradigma emergente, los diplomas corresponden a diplomas de ignorancia. Como sería embarazoso que en el futuro los ciudadanos-estudiantes tuvieran un diploma de ignorancia, y como les serviría de poco un diploma que tanto podía ser considerado de conocimiento como de ignorancia, la Cámara decidió suspenderlos temporalmente, admitiendo incluso, la posibilidad de abolirlos más tarde y para siempre. La suspensión de los diplomas les dio mucha más libertad a los ciudadanos-estudiantes y creó un incentivo para que las instituciones se abrieran a la discusión paradigmática. Desprovistas de la preeminencia de la certificación, si no se abren a la discusión, corren el riesgo de perder a los estudiantes.

Trataré ahora de analizar, a grandes rasgos, el contenido de las discusiones paradigmáticas que promueve la Cámara Paradigmática. No hablo como sociólogo independiente porque

eso, desde el punto de vista de la Cámara Paradigmática, significaría hablar como ignorante diplomado. Hablo como sociólogo miembro de la Cámara que defiende en ella el paradigma emergente tal cual él y otros lo conciben. De ahí que, en lo que sigue analizo los términos de la transición y de la competencia paradigmática tal como yo los veo y, por lo tanto, sin que eso vincule a la Cámara. Solo espero que los análisis y los argumentos que presento sean persuasivos y en esa medida, conquisten adeptos.

El diagnóstico de la condición actual que presenté en la primera parte de este texto, da suficientes indicaciones sobre el modo como veo la transición paradigmática y sobre la concepción que tengo y la evaluación que hago del paradigma todavía dominante, aunque decadente: el paradigma de la modernidad. Ahora me concentraré en el paradigma emergente. En verdad, no hay un paradigma emergente. Ante todo, hay un conjunto de “vibraciones ascendentes”, como diría Fourier, de fragmentos preparadigmáticos que tienen en común la idea de que el paradigma de la modernidad dejó exhausta su capacidad de regeneración y desarrollo y que al contrario de lo que él proclama —modernidad o barbarie— es posible (y urgente) imaginar alternativas progresistas. También tienen en común el hecho de saber que solo es

posible pensar más allá de la modernidad a partir de la modernidad misma, aunque bajo la forma de sus víctimas o de las tradiciones que ella misma generó y después suprimió o marginalizó. En este sentido, se puede decir que la modernidad suministra muchos de los materiales para la construcción del nuevo paradigma, solo que no suministra los planos de la arquitectura ni la energía necesarios para concretarla; si por hipótesis, visitara un edificio, no sabría cómo entrar y, si entrara, moriría instantáneamente a causa de las corrientes de aire.

Los fragmentos preparadigmáticos son entre tanto, un paradigma virtual y ni siquiera es seguro que a la modernidad le siga otro paradigma con la misma coherencia global y pretensiones totalizadoras que ella tuvo. Puede ser que los paradigmas emergentes sean diferentes, permanezcan diferentes y entren en conflicto tanto entre sí, en conjunto, como en conflicto con la modernidad. Considero que hoy son identificables tres grandes áreas de conflictividad paradigmática: conocimiento y subjetividad, patrones de transformación social, poder y política. En relación con cada una de estas áreas, identifico a continuación los rasgos que, a mi entender, son más característicos del paradigma emergente.

CONOCIMIENTO Y SUBJETIVIDAD

En esta área, el conflicto ya es muy evidente y tiene lugar entre la ciencia moderna —galileica, cartesiana, newtoniana, durkheimiana, weberiana, marxista— y lo que he venido designando como ciencia posmoderna y que otros designan como “nueva ciencia”. Y porque todo el conocimiento es autoconocimiento, el conflicto epistemológico se desdobra en un conflicto psicológico entre la subjetividad moderna y la subjetividad posmoderna.

En otro sitio analicé las diferentes dimensiones del conflicto epistemológico, por lo que me limitaré a breves referencias, deteniéndome un poco más en las que representan desarrollos posteriores a lo que ya está publicado (Santos, 1990; 1991a; 1991b). Para el viejo paradigma, la ciencia es una práctica social muy específica y privilegiada porque produce la única forma de conocimiento válido. Esa validez se puede demostrar y la verdad a la que aspira es intemporal, lo que permite fijar determinismos y formular previsiones. Este conocimiento es acumulativo y el progreso científico asegura, por el camino del desarrollo tecnológico que hace posible, el progreso de la sociedad. La racionalidad cognitiva e instrumental y la búsqueda permanente de la realidad hacen de la ciencia —más allá de las apariencias— una

entidad única, totalmente diferente de otras disciplinas intelectuales, tales como las artes y las humanidades.

El nuevo paradigma constituye una alternativa para cada uno de estos rasgos. En primer lugar, en sus términos no hay una forma única de conocimiento válido. Hay muchas formas de conocimiento, tantas cuantas sean las prácticas sociales que las generan y las sostienen. La ciencia moderna se apoya en una práctica de división técnica profesional y social del trabajo y en el desarrollo tecnológico infinito de las fuerzas productivas de las que el capitalismo es hoy el único ejemplar. Prácticas sociales alternativas generan formas alternativas del conocimiento. No reconocer estas formas del conocimiento, implica deslegitimar las prácticas sociales que las apoyan y, en ese sentido, promover la exclusión social de los que las promueven. El genocidio que puntualizó tantas veces la expansión europea, fue también un epistemicidio: se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar

prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro siglo, para la expansión comunista (en este tema, tan moderna como el capitalismo); y también porque ocurrió tanto en el espacio periférico extra europeo y extra norteamericano del sistema mundial, como en el espacio central europeo y norteamericano, contra los trabajadores, los indígenas, los negros, las mujeres y las minorías en general (étnicas, religiosas, sexuales).

El nuevo paradigma considera el epistemicidio como uno de los grandes crímenes contra la humanidad. Hasta más allá del sufrimiento y de la devastación indivisibles que produjo en los pueblos, en los grupos y en las prácticas sociales que fueron puestos por él en la mira, significó un empobrecimiento irresistible del horizonte y de las posibilidades del conocimiento. Si hoy aparece un sentimiento de bloqueo por la ausencia de alternativas globales al modo como está organizada la sociedad, es porque durante siglos, sobre todo después de que la modernidad se redujo a la modernidad capitalista, se procedió a la liquidación sistemática de las alternativas, cuando ellas, tanto en el plano epistemológico como en el plano práctico, no eran compatibles con las prácticas hegemónicas.

Contra el epistemicidio, el nuevo paradigma se propone revalorizar los conocimientos y las prácticas no hegemónicas que, a la postre, son la inmensa mayoría de las prácticas de vida y de conocimiento en el interior del sistema mundial. Como medida transitoria, propone que aprendamos con el Sur, siendo en este caso el Sur una metáfora para designar a los oprimidos por las diferentes formas de poder, sobre todo por las que constituyen los espacios-tiempo estructurales arriba descritos, tanto en las sociedades periféricas como en las sociedades semiperiféricas y aún en las sociedades centrales. Esta opción por los conocimientos y prácticas oprimidos, marginalizados, subordinados, no tienen ningún objetivo museológico. Por el contrario, es fundamental conocer el Sur para conocer el Sur en sus propios términos, pero también para conocer el Norte. Es en los márgenes donde se hace el centro y en el esclavo donde se hace el señor.

Lo que se pretende es pues, una competencia epistemológica leal entre conocimientos como proceso para reinventar las alternativas de la práctica social de que carecemos o que, en últimas, solo ignoramos o no nos atrevemos a desear. Esta competencia no significa relativismo en el sentido que tiene de él la epistemología moderna. Según ella, es relativismo —

por lo tanto fuente de oscurantismo— toda actitud epistemológica que se rehúse a reconocer el acceso privilegiado a la verdad que ella cree poseer por derecho propio. La posibilidad de una relación horizontal entre conocimientos le es totalmente absurda. Ahora, el nuevo paradigma propone tal horizontalidad como punto de partida y, no necesariamente como punto de llegada. Entendida así, la horizontalidad es la condición *sine qua non* de la competencia entre conocimientos. Solo habría relativismo si el resultado de la competencia fuera indiferente para la comparación de los conocimientos, lo que no es del caso, dado que hay un punto de llegada que no está totalmente determinado por las condiciones del punto de partida.

Este punto de llegada depende del proceso argumentativo en el interior de las comunidades interpretativas. El conocimiento del nuevo paradigma no es validable por principios demostrativos de verdades intemporales. Es, por el contrario, un conocimiento retórico cuya validez depende del poder de convicción de los argumentos en que se traduce. De ahí que el nuevo paradigma preste particular atención a la constitución de las comunidades interpretativas y considere su objetivo principal garantizar y expandir la democracia interna de esas comunidades, es decir la igualdad de acceso al

discurso argumentativo. De ahí también la preferencia por el Sur como una especie de discriminación positiva que aumenta el ámbito de acción de la diversidad y da alguna garantía de que el silenciamiento, o sea la expulsión de las comunidades argumentativas, que fue el sello de la ciencia moderna, no ocurra o que ocurra lo menos posible. Por eso, el nuevo conocimiento, siendo argumentativo, tiene un interés especial por el silencio para averiguar hasta qué punto es un silencio genuino, es decir, el resultado de una opción argumentativa y hasta qué punto es un silenciamiento, o sea, el resultado de una imposición no argumentativa. Porque el Sur es el campo preferido del silencio y del silenciamiento, esta es otra de las razones por las que el nuevo paradigma le concede una atención particular.

Uno de los principios reguladores de la validación es pues, la democracia interna de la comunidad interpretativa. El otro principio es un valor ético intercultural, el valor de la dignidad humana. El nuevo paradigma no distingue entre medios y fines, entre cognición y edificación. El conocimiento, vinculado a una práctica y a una cultura, tiene un contenido ético propio. Ese contenido asume diferentes formas y diferentes tipos de conocimiento; pero entre ellas, es posible la comunicabilidad

y la permeabilidad en la medida en que todas las culturas aceptan un principio de dignidad humana. Por ejemplo, en la cultura occidental, tal principio se expresa hoy en día a través del principio de los derechos humanos. Otras culturas se expresan en otros términos, pero la traducción recíproca es posible a partir de la inteligibilidad intercultural asegurada por el principio de la dignidad humana.

Siendo un conocimiento argumentativo, el nuevo paradigma rechaza totalmente otras dos características de la ciencia moderna — la intemporalidad de las verdades científicas y la distinción absoluta entre apariencia y realidad— por creer que cada una de ellas a su manera, tiene una vocación totalitaria. El conocimiento en el nuevo paradigma es tan temporal como las prácticas y la cultura a las que se vincula. Asume plenamente su carácter incompleto, debido a que siendo un conocimiento presente, solo permite la inteligibilidad del presente. El futuro solo existe como presente, como argumento a favor o contra conocimientos y prácticas presentes. Esta radical contemporaneidad de los conocimientos, tiene consecuencias fundamentales para el diálogo y la competencia entre ellos. Es que, si todos los conocimientos son contemporáneos, son igualmente contemporáneas las prácticas sociales

y los sujetos o grupos sociales que intervienen en ellas. No hay primitivos ni subdesarrollados, pero sí opresores y oprimidos. Y porque el ejercicio del poder es siempre subordinante, todos somos contemporáneos. Para dar un ejemplo casero, el conocimiento de los campesinos portugueses no es menos desarrollado que el de los ingenieros agrónomos del Ministerio de Agricultura; es contemporáneo con él, aunque subordinado. Del mismo modo que la agricultura familiar portuguesa no es más primitiva que la agro-industria. Le es contemporánea pero subordinada.

La intemporalidad de la verdad científica le permitió a la ciencia moderna autoproclamarse contemporánea de sí misma y, al mismo tiempo, descontemporizar todos los demás conocimientos, concretamente los que dominaron en la periferia del sistema mundial en el momento del contacto con la expansión europea. Así nacieron los salvajes; por el mismo proceso por el que hoy continúan reproduciéndose comportamientos racistas y xenófobos. La idea de la superioridad biológica de la raza aria no habría sido posible sin la idea de la superioridad temporal de la actitud y del comportamiento racistas.

Con la misma prevención antitotalitaria, el nuevo paradigma sospecha de la distinción

entre apariencia y realidad. En los términos en que ella fue hecha por la ciencia moderna, se trata mucho más de una jerarquización que de una distinción. La apariencia es la no realidad, la ilusión que crea obstáculos para la inteligibilidad de lo real existente. De ahí que la ciencia tenga como objetivo identificar-denunciar la apariencia y sobrepasarla para alcanzar la realidad, la verdad sobre la realidad. Esta pretensión de saber distinguir y jerarquizar entre apariencia y realidad y el hecho de que la distinción sea necesaria en todos los procesos de conocimiento hicieron posible el epistemicidio de la desclasificación de todas las formas de conocimiento extrañas al paradigma de la ciencia moderna bajo el pretexto de ser conocimiento tan solo de apariencias. La distribución de la apariencia a los conocimientos del Sur y de la realidad al conocimiento científico del Norte, está en la base del eurocentrismo. Y dada la vinculación mutua de conocimientos y prácticas, esta misma distribución permitió eliminar o marginalizar, por ilusorias y mistificadoras las prácticas del Sur que discrepaban con las prácticas del Norte, llamadas estas reales por el hecho de coincidir, a los ojos de quien las observaba, con las apariencias familiares.

Para el nuevo paradigma, la distribución entre apariencia y realidad no siempre tiene

sentido y cuando lo tiene, siempre es relativo y la apariencia no es necesariamente el lado inferior de la dupla. El nuevo paradigma se apoya en Schiller y en su defensa de la apariencia estética (*das aesthetische Schein*) en las *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*, publicadas en 1795 (Schiller, 1967). Además, Schiller representa, para el nuevo paradigma, una de las tradiciones suprimidas en la modernidad y como tal, puede contribuir a la configuración de la nueva inteligibilidad. Schiller hace una crítica radical de la ciencia y de la deshumanización administrativa y especialización profesional que ella promueve; una crítica que, por lo demás, es bastante semejante a la hecha por Rousseau. Y tal como acontece con Rousseau, a Schiller no lo anima ninguna veleidad nostálgica sino antes el deseo de reconstruir la totalidad de la personalidad en las nuevas condiciones creadas por la modernidad. Tal totalidad no se obtiene, ni por el dominio de las fuerzas de la naturaleza, que la ciencia hace posible, ni por las leyes o la moral que el Estado promulga, sino por una mediación entre ellos, por una tercera entidad, la forma estética, el Estado estético: “en medio del reino terrible de las fuerzas de la naturaleza y del reino sagrado de las leyes, el impulso estético de la forma actúa para crear el reino de lo lúdico y

de la apariencia” (Carta 27 § 8). Pero Schiller está consciente de que la apariencia estética solo será universal cuando la cultura vuelva imposible el abuso de esta apariencia. Porque mientras, dice Schiller, “la mayoría de las personas humanas están demasiado cansadas y exhaustas de la lucha por la existencia, para poder involucrarse en una lucha nueva y más dura contra el error” (Carta 8 § 6). Es por eso que, con tantas razones que él enumera, para que la sociedad se considere iluminada, tiene sentido preguntar: “¿por qué entonces, todavía continuamos siendo bárbaros?”

La importancia de Schiller para el nuevo paradigma es doble. En primer lugar, al afirmar la centralidad de la forma estética como transformación radical de la materia que, sin embargo, tiene una dimensión lúdica y no está sujeta al ídolo de la utilidad, Schiller propone una nueva relación entre la ciencia y el arte, una combinación dinámica de géneros en que la relación plena de la ciencia es también su disolución en el reino más extenso del arte, del sentimiento estético y de la vivencia lúdica. De manera similar, según el nuevo paradigma la ciencia es un conocimiento discursivo, cómplice de otros conocimientos discursivos, concretamente literarios. La ciencia hace parte de las humanidades. Como narrativa no ficcional, tiene

un grado menor de creatividad pero, precisamente es solo una cuestión de grado lo que la distingue de la ficción creativa. En estas condiciones, está precluida cualquier posibilidad de demarcaciones rígidas entre disciplinas o entre géneros, entre ciencias naturales, sociales y humanidades, entre arte y literatura, entre ciencia y ficción.

Pero Schiller tiene importancia para el nuevo paradigma por otra razón. Por el modo como rehabilita los sentimientos y las pasiones como fuerzas movilizadoras de la transformación social. Como vimos, una de las preocupaciones centrales del nuevo paradigma es crear alternativas y la competencia entre ellas. La otra preocupación es la de crear una subjetividad que quiera luchar por ellas. Efectivamente, el síndrome de bloqueo global que hoy se vive, tal vez no se deba tanto a la falta de alternativas (porque ellas existen) sino también a la falta de voluntad individual y colectiva para luchar por ellas.

La falta de credibilidad de las alternativas es el reverso de la indolencia de la voluntad. Escribiendo al final del siglo XVIII, Schiller teme que el ídolo de la utilidad venga a matar la voluntad de realización personal y colectiva. Por eso afirma en el § 3 de la Carta 8:

[La] razón realizó todo lo que pudo realizar al descubrir y al presentar la ley. Su ejecución presupone una voluntad decidida y el ardor del sentimiento. Para vencer verdaderamente las fuerzas que entran en conflicto con ella, ella misma tiene que volverse una fuerza [...] pues los instintos son la única fuerza motivadora del mundo sensible”.

Y concluye en el § 7 de la misma carta: “el desarrollo de la capacidad del hombre para sentir es en consecuencia, la necesidad más urgente de nuestra época”.

El nuevo paradigma entiende que el racionalismo estrecho, mecanicista, utilitarista e instrumental de la ciencia moderna, combinado con la expansión de la sociedad de consumo, obnubiló, mucho más allá de lo previsto por Schiller, la capacidad de revolución y de sorpresa, la voluntad de transformación personal y colectiva y que, por eso, la tarea de reconstrucción de esa capacidad y de esa voluntad es, a fines del siglo XX, mucho más urgente de lo que era a fines del siglo XVIII. Por demás, más allá de Schiller, otros creadores culturales, cuyas ideas y utopías fueron aún más suprimidas o marginalizadas que las de Schiller, pueden ser convocados para llevar a cabo la tarea. Me refiero muy especialmente a Fourier, al lugar central que las pasiones ocupan en su pensamiento —él que en la vida práctica fue,

tal como Fernando Pessoa, un fiel servidor de la monótona vida comercial— y al principio de la atracción apasionada, concebido por él como el gran motor del movimiento universal.

Como mencioné arriba, el nuevo paradigma epistemológico aspira igualmente a una nueva psicología para la construcción de una nueva subjetividad. No basta con crear un nuevo conocimiento; es preciso que alguien se reconozca en él. De nada valdrá inventar alternativas de realización personal y colectiva, si ellas no son apropiables por aquellos a quienes están destinadas. Si el nuevo paradigma epistemológico aspira a un conocimiento complejo, permeable a otros conocimientos, local y articulable, entrelazado con otros conocimientos locales, la subjetividad que lo justifica debe tener características similares o compatibles.

La subjetividad engendrada por el viejo paradigma es el individuo unidimensional, maximizador de la utilidad que escoge racionalmente, según el modelo arquetípico del *homo economicus*. Las alternativas creíbles frente a tal subjetividad tienen que medirse por ella; y por eso no sorprende que la ecuación entre interés y capacidad haya sido completamente privatizada en la medida en que se ahondó el enlace entre modernidad y capitalismo. Por el contrario, el nuevo paradigma aspira a una

subjetividad que sea capaz de ella. La multidimensionalidad de la subjetividad del nuevo paradigma ya está indicada en el modelo de los cuatro espacios-tiempo estructurales. Efectivamente, cada espacio-tiempo crea una forma o dimensión de subjetividad, por lo que los individuos y los grupos sociales son, de hecho, constelaciones de subjetividades, articulaciones particulares, variables de contexto a contexto, entre las diferentes formas o dimensiones. Esto significa que la construcción de la voluntad de las alternativas y de la competencia entre ellas, tiene que hacerse en relación con cada una de las dimensiones y, en consecuencia, en cada uno de los espacios-tiempo estructurales. No es pues tarea fácil, una vez que la fricción es igualmente multidimensional: los obstáculos para la construcción de tal subjetividad, no están localizados en un espacio-tiempo dado, sino diseminados por todos ellos. Tales obstáculos constituyen cuatro *habituses*⁵ de regulación, subordinación y conformismo a los cuales es necesario oponer cuatro *habituses* de emancipación, insubordinación y revolución.

5 *Habituses* es el plural de *habitus*, que es uno de los conceptos centrales de la sociología de Pierre Bourdieu (nota del traductor).

Esta multidimensionalidad exige que las energías emancipatorias sean simultáneamente muy amplias y muy concretas. En el paradigma de la modernidad fue, por el contrario, la unidimensionalidad la que hizo posible tomar amplitud por abstracción; el individuo abstracto puede aspirar a una amplitud universal, pero obtenida a costa del vacío total de atributos contextuales. La amplitud del nuevo paradigma significa, ante todo, la ampliación de las razones con que se pueden justificar las conductas, una ampliación de la racionalidad cognitivo-instrumental hacia una racionalidad más amplia donde quepa, además de ella, la racionalidad moral-práctica y la racionalidad estético-expresiva, una ampliación de la demostración racional hacia la argumentación racional, en suma una ampliación de la racionalidad hacia la razonabilidad, del conocimiento demostrativo hacia la *phronesis*. Paradójicamente, mientras más amplia es la racionalidad conoce mejor sus límites. En este tema, las pasiones de Schiller y de los románticos y la atracción apasionada de Fourier, son los dos campos preferenciales de la excavación arqueológica de la modernidad.

Pero esta ampliación de las energías emancipatorias solo tiene sentido si su extensión fuere igualada por su intensidad, si la energía

emancipadora se sabe condensar en los actos concretos de emancipación protagonizados por individuos o grupos sociales. La desconfianza de las abstracciones es fundamental en el nuevo paradigma. No es que ellas no puedan ser aceptadas, sino que solo lo sean cuando los contextos de su realización les hagan justicia. Por ejemplo, el concepto abstracto de los derechos humanos comienza hoy, dos siglos después de su formulación, a tener verdadero sentido en la medida en que, por todo el sistema mundial, grupos sociales estén organizando luchas de emancipación guiadas por él.

Para la construcción de la amplitud concreta de la subjetividad, me parecen fundamentales otros dos campos de excavación arqueológica: Montaigne y Kropotkin, otros dos creadores culturales cuyas ideas fueron suprimidas o marginalizadas por la concepción hegemónica de la modernidad capitalista. La importancia de Montaigne reside en haber desarrollado un dispositivo intelectual que combinaba la inteligibilidad más concreta —la de él mismo como ser humano— con la problematización más amplia del sentido de la vida y de la sociedad. Montaigne escribió sobre sí mismo porque como solía decir, ese era el tema sobre del que tenía algún conocimiento seguro y concreto. Pero no lo hizo de modo narcisista, encerrado

en sí mismo. Al contrario, supo, a partir de lo más profundo de sí, buscar la inteligibilidad de lo más amplio y también lo más profundo de la vida colectiva. Para eso, rompió radicalmente con la distinción sujeto/objeto en que se basa la ciencia moderna, anticipando así, en muchos siglos, lo que hoy pretende el nuevo paradigma. Como Montaigne lo vio muy bien, el problema de la distinción sujeto/objeto, es que induce a la abstracción no solo del objeto sino también del propio sujeto. La arrogancia epistemológica de este último es el resultado de un auto-olvido. Ese auto-olvido, oculto en el olvido del otro, fue denunciado elocuentemente por Frantz Fanon cuando, en uno de sus desahogos irónicos, se preguntaba por qué los europeos hablaban tanto del individuo en general y no eran capaces de reconocerlo cuando lo encontraban (1974: 230).

Si Montaigne insistió en la necesidad de no perder de vista al individuo concreto, Kropotkin insistió en la solidaridad concreta, en los lazos de ayuda mutua que unen a los individuos, unos a otros y sin los cuales la vida individual y no solo la colectiva, no sería posible. Contra el individualismo posesivo y el darwinismo social de la época, Kropotkin trató de reivindicar la evidencia de que las personas son capaces de solidaridad y, en la práctica, la han venido

ejerciendo a través de la historia (1955). No trató siquiera de hacer abstracta esa capacidad como, de algún modo, lo hizo Marx al centrarla en la clase obrera. Antes trató de darle voz donde quiera que la vio y la vio violentada por el paradigma psicológico dominante.

PATRONES DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

La conflictividad paradigmática en el dominio de los patrones de transformación social es tal vez más reciente que la que ocurre en la epistemología y en la subjetividad, pero se agudizó enormemente en las dos últimas décadas. En este ámbito, la conflictividad tiene lugar entre dos grandes paradigmas de desarrollo social, que designo simplemente como paradigma capital expansionista y paradigma eco-socialista. Dos notas preliminares sobre este conflicto. La primera es que, tal como sucede en el caso de la conflictividad epistemológica, cada uno de los paradigmas en conflicto está muy diferenciado interiormente y tanto que algunas de las versiones de cada uno de ellos se aproximan de tal modo que parecen constituir una zona gris intermedia, mixta. Sin embargo, sostengo que esta zona, lejos de negar la existencia del conflicto paradigmático, está presupuesta por él y es por eso que le pone límites a la propia posibilidad de combinación e intermediación entre

los paradigmas. Son las diferencias no negociables que hacen el conflicto paradigmático.

La segunda nota es que el conflicto paradigmático no está solo terciado a nivel intelectual, como ha sucedido por lo menos hasta ahora, con el conflicto epistemológico. Es además de eso y cada vez más, un conflicto social y político sustentado por grupos e intereses organizados, aunque con poder de organización muy desiguales. De alguna manera, este conflicto paradigmático funciona como bisagra entre los otros dos conflictos: porque se traduce en prácticas sociales alternativas, también aspira a prácticas epistemológicas alternativas y por eso está profundamente entrelazado con el paradigma epistemológico; porque esas prácticas sociales tienen lugar en un campo político y, de hecho, aspiran a una redefinición global de ese campo, el conflicto entre el paradigma capital expansionista y el paradigma eco-socialista tienen profundas vinculaciones con el conflicto paradigmático sobre el poder y la política, descrito brevemente a continuación.

El paradigma capital-expansionista es el paradigma dominante y tiene las siguientes características generales: el desarrollo social se mide esencialmente por el crecimiento económico; el crecimiento económico es continuo y se basa en la industrialización y en el

desarrollo tecnológico virtualmente infinitos; la discontinuidad entre la naturaleza y la sociedad es total: la naturaleza es materia valorizable solo como condición de la producción; la producción que garantice la continuidad de la transformación social, se basa en la propiedad privada y especialmente en la propiedad privada de los bienes de producción, la cual justifica que el control sobre la fuerza de trabajo no tenga que estar sujeto a reglas democráticas. El modelo de transformación social propuesto por Marx comparte las tres primeras características, por lo que se puede considerar como un modelo subparadigmático, situado en la zona gris, intermedia.

El paradigma eco-socialista es el paradigma emergente y, tal como lo concibo, tiene las siguientes características: el desarrollo social se calibra por el modo como se satisfacen las necesidades humanas fundamentales y es tanto mayor a nivel global, cuanto más variado y menos desigual es. La naturaleza es la segunda naturaleza de la sociedad y como tal, sin confundirse con ella, tampoco tiene discontinuidad; debe haber un estricto equilibrio entre tres formas principales de propiedad: la individual, la comunitaria y la estatal. Cada una de ellas debe actuar de modo que alcance sus objetivos con el mínimo de control del trabajo de los otros.

El paradigma eco-socialista como construcción intelectual, resulta de un diálogo intercultural muy amplio y, tanto como sea posible horizontal. La base de ese diálogo, es doble. Por un lado, las necesidades humanas fundamentales no varían mucho en el sistema mundial; lo que varía son los medios para satisfacerlas (los *satisfactores*). De ahí que se deba partir de una inteligibilidad intercultural de las necesidades para, a través de ella, alcanzar la inteligibilidad intercultural de los satisfactores. Por otro lado, todas las culturas tienen un valor de dignidad humana lo cual, siendo único, permite una hermenéutica transvalorativa y multicultural. Tal hermenéutica constituye el desafío central del paradigma emergente.

El paradigma eco-socialista se basa en tradiciones muy variadas. En lo que se refiere a las tradiciones europeas, son de mencionar la tradición comunitaria, el organicismo leibniziano, el movimiento romántico, el socialismo utópico, el marxismo y en lo que respecta a las tradiciones no europeas, las culturas hindú, china y africanas; la cultura islámica y las culturas de los pueblos nativos americanos. El paradigma eco-socialista se alimenta de los márgenes y del Sur y tal como se calcula, ellos son muchos, muy plurales e incluso babélicos. Son como el otro del centro, eurocéntrico,

moderno, capitalista, lo que hace proliferar los márgenes y el Sur en la exacta medida de su autoritarismo y de su carácter excluyente. Esta babel de raíces está convocada por una enorme variedad, igualmente babélica, de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales y transnacionales, ecológicas, feministas, obreras, pacifistas, de defensa de los derechos humanos, de los derechos de los consumidores y de los derechos históricos de los pueblos indígenas, de la lucha contra el ajuste estructural o la violencia urbana, de la lucha por los derechos de los inmigrantes ilegales, de los refugiados, de las minorías, de las sexualidades alternativas, etcétera. Muchos de estos movimientos tienen muy poco o incluso nada que ver con las características que le atribuí arriba al paradigma eco-socialista. Tienen en común ser un campo de experimentación social vastísimo donde se van temperando las energías y la subjetividad necesaria para una lucha civilizadora como aquella que propone el paradigma emergente. La experimentación tiene que ser la más extensa, tan extensa como la tradición en que se basa, para que el paradigma, que solo es emergente, se vaya construyendo sobre una base sólida, pero en rectificación permanente en la medida en que va siendo creíble para grupos sociales cada vez más amplios. Por la

misma razón, el paradigma emergente busca la competencia y el concurso con el paradigma capital expansionista. El objetivo fundamental es, de hecho, diseñar varias formas de sociabilidad en las que la competencia entre los paradigmas sea práctica, controlable y evaluable.

En la transición paradigmática, el Estado será llamado como Estado-providencia, cuando asegure la competencia en igualdad de condiciones entre los paradigmas rivales. La competencia entre los paradigmas tiene una dimensión de contradicción y una dimensión de competencia. La primera tiene por objetivo aclarar analíticamente y normativamente lo que separa los paradigmas; la segunda se dirige hacia la articulación de los paradigmas con la experiencia subjetiva de los individuos y de los grupos y busca por eso, crear la subjetividad adecuada a cada uno de ellos, la energía y el entusiasmo necesarios para luchar por ellos. La competencia entre los paradigmas tendrá lugar en el interior de cada uno de los cuatro espacios-tiempo estructurales y en cada uno de ellos, asume una forma particular. En el espacio-tiempo doméstico, el conflicto es entre la división sexual patriarcal del trabajo y la comunidad eco-feminista doméstica, entre la familia reproductiva de la fuerza de trabajo y la familia productora de satisfacciones de necesidades, organizadora

del ocio y de la convivencia con la naturaleza. La seguridad social prestada por el Estado a las familias, debe ser prestada en igualdad de circunstancias, a las dos organizaciones de la domesticidad.

En el espacio-tiempo de la producción, el conflicto y la competencia será entre unidades capitalistas de producción y unidades eco-socialistas de producción. En estas últimas, caben organizaciones de muy diferente tipo pero que comparten el hecho de no estar orientadas, ni exclusiva ni primordialmente hacia la obtención de lucro: unidades de producción cooperativa, pequeña agricultura familiar, servicios comunitarios, instituciones particulares de solidaridad social, organizaciones no gubernamentales producción por autogestión, etcétera. La segunda dimensión providencial del Estado reside en apoyar, en igualdad de circunstancias, unidades productivas de ambos tipos para que puedan en igualdad de circunstancias, mostrar lo que valen, ya sea por el resultado de la producción, ya sea por los valores de la subjetividad que la suscitan y la promueven.

En este espacio-tiempo se promueve aún otro conflicto: el conflicto entre el paradigma consumista, individualista y el paradigma de las necesidades humanas y del consumo solidario. Es en este espacio-tiempo donde

verdaderamente se moldean los estilos y los modos de vida porque es en él donde se decide la ecuación entre necesidades y satisfactores. Mientras que, en el primer paradigma, las necesidades están al servicio de los satisfactores, en el segundo paradigma los satisfactores están al servicio de las necesidades. Mientras que, en el primer paradigma, el mercado es la única institución organizadora del consumo y las necesidades se convierten en preferencias objetivadas, en objetos, para el segundo, el mercado es una institución entre otras; y las necesidades son experiencias subjetivas que pueden expresarse de muchos modos diferentes de acuerdo con los contextos y las culturas, unas veces a través de objetos deseados, otras veces a través de deseos de intersubjetividad. Finalmente, para el primer paradigma, las necesidades son una privación mientras que para el segundo son simultáneamente una privación y un potencial. La tercera dimensión providencial del Estado consiste en promover y asegurar la conflictividad intelectual y social de estos dos paradigmas, dándoles a ambos iguales condiciones para que examinen sus potencialidades y conquistar adeptos.

Al nivel del espacio-tiempo de la ciudadanía, la confrontación entre los paradigmas es particularmente crucial y difícil de mantener, toda

vez que siendo el Estado la forma institucional de este espacio-tiempo, tiene que promover el conflicto paradigmático en el interior de sí mismo y es por eso que, la cuarta dimensión providencial del Estado en *Pasárgada 2*, es la autoprovidencia del Estado para consigo mismo. En este espacio-tiempo, el conflicto paradigmático ocurre entre el paradigma de la obligación política vertical y el paradigma de la obligación política horizontal. El primero preside la constitución del Estado liberal y tiene las siguientes características: el Estado tiene el monopolio de la violencia legítima y del derecho, para lo que dispone de una organización burocrática de gran escala, centralizada y centralizadora; el Estado atribuye la ciudadanía a los individuos nacionales; en principio, no hay ciudadanía sin nacionalidad y viceversa; los ciudadanos son formalmente iguales y todos están igualmente sujetos al poder del imperio del Estado.

El paradigma de la obligación horizontal le confiere al Estado el monopolio de la violencia legítima pero no el monopolio de la producción del derecho. Por el contrario, existe en la sociedad una pluralidad de órdenes jurídicos con diferentes centros de poder para sustentarlos y diferentes lógicas normativas. En la constitución de la ciudadanía, es tan importante la obligación vertical como la obligación horizontal;

y por esa razón la ciudadanía no tiene que ser ni individual ni nacional; puede ser individual o colectiva, nacional, local o transnacional. La eficacia interna del Estado reside en el modo como negocia y pierde el poder de imperio interno a favor de otras organizaciones sociales. Para esa negociación y ese reparto es funcional la gran escala y el centralismo organizativo del Estado, pero la función que desempeñan consiste en la creación, en la promoción de estructuras organizativas de menor escala, descentralizadas, locales. El carácter providencial y redistributivo del Estado reside ante todo en el modo como redistribuye sus propias prerrogativas; y uno de los vehículos preferidos es, como lo he venido sosteniendo, la promoción de la competencia entre los paradigmas en cada uno de los espacios-tiempo estructurales. Esta es la cuarta dimensión providencial del Estado en la transición paradigmática.

En el espacio-tiempo de la ciudadanía, la contradicción y la competencia paradigmáticas ocurren a otro nivel, al nivel de la dimensión comunitaria del espacio público. Aquí la competencia es entre el paradigma de las comunidades-fortaleza y el paradigma de las comunidades de frontera. El paradigma capital-expansionista siempre que no destruyó los espacios identitarios colectivos prefirió la

constitución de comunidades identitarias excluyentes, ya sean excluyentes-agresivas, ya sean excluyentes-defensivas. Las primeras, las excluyentes-agresivas, de las que el ejemplo arquetípico es la “sociedad colonial”, están constituidas por grupos sociales dominantes que se encerraron en su superioridad para no ser contaminados por las comunidades inferiores. Las segundas, excluyentes-defensivas, son el reverso de las primeras. Históricamente, surgieron del contacto con las comunidades excluyentes-agresivas, encerrándose para defender lo poco de dignidad que pudo escapar al pillaje colonial. El ejemplo arquetípico de estas últimas son las comunidades indígenas. La consecuencia de este proceso de encerramiento recíproco es que las comunidades-fortaleza tienden a ser internamente muy jerárquicas, o sea, son excluyentes hacia el exterior, pero también hacia el interior.

Para el paradigma de las comunidades de frontera la identidad es siempre multiforme, inconclusa, en proceso de reconstrucción y de reinversión; es en verdad un proceso de identificación en curso. Por eso la comunidad hacia donde apunta es vorazmente inclusiva, permeable, se alimenta de las fuentes que lanza hacia otras comunidades buscando en la comparación y en la traducción intercultural

el sentido más profundo de la dignidad humana como otras comunidades identitarias. Los movimientos populares de América Latina, las comunidades laicas de base, los movimientos de los derechos humanos en todo el sistema mundial, algunos movimientos ecológicos y feministas, tienden a estar habitados por el paradigma de las comunidades de frontera. Al contrario, el movimiento sindical tradicional en el norte, algunas corrientes del movimiento feminista y muchos movimientos de homosexuales y lesbianas tienden a prefigurar el paradigma de las comunidades-fortaleza. Sobre todo, estas últimas tienden a constituir comunidades excluyentes-defensivas.

Para el paradigma emergente el objetivo central es luchar contra el *apartheid* identitario y cultural que el paradigma dominante presupone y ha desarrollado constantemente. La quinta dimensión providencial del Estado en *Pasárgada 2*, consiste en promover la pluralidad y la permeabilidad de las identidades incentivando la confrontación entre los dos paradigmas, con base en la idea de que el *apartheid* se reproduce incesantemente en la sociedad y a muchos más niveles de los que ordinariamente se cree, siendo esto, por lo demás, uno de los recursos estratégicos del paradigma capital-expansionista.

Por último, en el espacio-tiempo mundial, el conflicto paradigmático es entre el paradigma del desarrollo desigual y de la soberanía excluyente y el paradigma del desarrollo democráticamente sustentable y de la soberanía recíprocamente permeable. El primer paradigma dominante, fue descrito más arriba, con algún detalle, por lo que me excuso de caracterizarlo aquí. El segundo paradigma emergente, convoca a un nuevo sistema mundial organizado según principios eco-socialistas. Es de algún modo un sistema más globalizador que el actual, porque la globalización ocurre bajo el signo de la identificación transnacional de las necesidades humanas fundamentales y del principio de la dignidad humana. Después de siglos de modernidad capitalista, la jerarquía Norte/Sur se hizo una megaficción, una marca profunda de las experiencias sociales en el interior del sistema mundial y como tal, no puede ser erradicada de un momento a otro. Pero debe, a partir de ahora, ser puesta bajo sospecha sistemática.

El principio de la acción social en este espacio-tiempo, pasa a ser que todo lo que contribuyó a alimentar la jerarquía Norte/Sur, es una práctica de lesa humanidad que debe ser evaluada como tal, el sistema interestatal tiene un papel importante en la promoción de esa

sospecha sistemática pero, para ejercerlo cabalmente, tiene que transformarse profundamente a sí mismo. De ahí el principio de las soberanías recíproca y democráticamente permeables. El principio de la soberanía exclusiva, tal como fue desarrollado por el paradigma dominante, hace posible, en la práctica, que los Estados más fuertes, invocando intereses nacionales, concretamente de seguridad nacional, puedan ejercer sus prerrogativas de soberanía a costa de la soberanía de los Estados más débiles. Efectivamente, la soberanía de los Estados periféricos y semiperiféricos ha sido tradicionalmente muy permeable a las pretensiones de los Estados hegemónicos. Lo que es necesario es asumir la permeabilidad como un proceso recíproco y democrático por vía del cual los Estados negocien la pérdida de su soberanía a favor de organismos internacionales y de organizaciones no gubernamentales transnacionales mejor equipadas que el Estado para realizar las tareas ecosocialistas transnacionales. Tal como en el espacio-tiempo de la ciudadanía el Estado negocia democráticamente la pérdida de soberanía interna a favor de grupos y organizaciones que puedan, por transferencia, ejercer algunas prerrogativas de auto-gobierno, en el espacio-tiempo mundial los Estados negocian entre sí y con organizaciones internacionales y transnacionales, la pérdida de

soberanía externa, de modo que estas dispongan de un conjunto de prerrogativas de soberanía que les permitan crear formas de gobierno transnacional para los temas y problemas que no pueden ser resueltos adecuadamente ni a nivel estatal, y ni siquiera a nivel interestatal.

PODER Y POLÍTICA

La tercera gran área de contradicción y competencia paradigmática, es el poder y la política. Esta área es quizás, más importante que las demás en la medida en que en ella se conciben y se forjan las coaliciones capaces de conducir la transición paradigmática. La dificultad de tal tarea está en que la transición paradigmática reclama, mucho más que una lucha de clases, una lucha de civilizaciones y la reclama en un momento en que ni siquiera la lucha de clases parece estar en la agenda política. Sin embargo, desde el punto de vista del paradigma emergente, tal situación lejos de ser paradójica o dilemática, expresa a un nivel muy profundo las potencialidades paradigmáticas que la época actual encierra y que es preciso hacer que afloren.

En verdad, el agotamiento de la lucha de clases o, para ser más exactos, la derrota global del movimiento obrero organizado, significa, no que los objetivos de esta lucha se hayan cumplido —probablemente nunca estuvieron

tan lejos de estarlo— sino que ellos solo se pueden obtener dentro de un contexto más amplio, civilizacional, en el que efectivamente estuvieron integrados en su origen pero que poco a poco, se fue perdiendo. Si analizamos el movimiento obrero revolucionario desde el inicio del siglo XIX hasta la Comuna de París, comprobamos que sus objetivos más que una lucha de clases, implicaban una lucha civilizadora. Así, sus luchas no tenían como objetivo un simple cambio de las relaciones de producción. Aspiraban a una nueva sociabilidad, a la transformación radical de la educación y del consumo; a la eliminación de la familia, a la emancipación de la mujer y al amor libre. Es solo en el último cuarto del siglo XIX, y en buena medida debido a la ascendencia del marxismo en el movimiento obrero, que los objetivos civilizantes van a ceder el paso a meros objetivos de clase. Es en ese proceso que el movimiento obrero pasa a integrarse en la modernidad capitalista, en el mismo proceso en que Marx diseña la estrategia para superarlo. Una estrategia que desde el principio estaba destinada al fracaso, toda vez que, en ese momento la modernidad estaba ya reducida como proyecto social, a la modernidad capitalista y por eso no era posible eliminar a la última salvaguardando a la primera.

El objetivo de un pensamiento heterotópico es exactamente el de volver a colocar, al final del siglo XX y en moldes radicalmente diferentes, la lucha civilizadora por la que valió la pena luchar al principio del siglo XIX. Esta lucha civilizatoria es, sin duda, una lucha epistemológica y psicológica y una lucha por modelos alternativos de sociabilidad y de transformación social; pero es, por encima de todo, una lucha entre paradigmas de poder y de política. Las luchas están obviamente interrelacionadas porque en cada una de ellas, tanto el paradigma dominante como el paradigma emergente, reciben el apoyo cómplice de los paradigmas correspondientes en competencia en las otras luchas. Es esta sobreposición de luchas la que confiere el ámbito y la intensidad específicos de una lucha civilizatoria. Y si esta sobreposición crea el potencial de una transformación radical, hace también particularmente difícil, sobre todo en una fase inicial de transición paradigmática, la creación y la consolidación de las coaliciones y de las organizaciones portadoras de una nueva ecuación entre intereses y capacidades.

Contra tales coaliciones y organizaciones, milita la eficacia multiplicadora de la sobreposición de los paradigmas dominantes en cada una de las áreas de sociabilidad. Esto explica

que, como anoté arriba, sean débiles, fragmentados y localizados, los grupos y las luchas que por doquier intentan romper con los dilemas que describí e intentan proponer una salida civilizatoria. Lo que les falta no es tanto la capacidad organizativa o los recursos —aunque estos también escaseen— sino más bien legitimidad y muchas veces autolegitimidad para, a partir de espacios sociales tan circunscritos, proponer transformaciones que solo serían eficaces si fueran globales. El objetivo central de la Cámara Paradigmática de *Pasárgada 2*, en el área del poder y de la política, consiste precisamente en elevar el nivel crítico de legitimidad de los grupos en lucha por el paradigma emergente, a través de la explicitación de las mediaciones entre lo local y lo global.

El conflicto paradigmático en esta área es entre el paradigma de la democracia autoritaria y el paradigma de la democracia eco-socialista. El paradigma de la democracia autoritaria está inscrito en la matriz del Estado moderno liberal y ya mencioné algunas de sus características. Ahora solo agregaré las que tienen que ver directamente con su carácter autoritario. Tal carácter consiste, en primer lugar, en concebir como política solo una de las formas de poder que circulan en la sociedad y limitar a ella el dispositivo democrático. Consiste, en segundo

lugar, en limitar este dispositivo democrático a un principio monoorganizativo, la democracia representativa, supuestamente el único isomórfico con la forma de poder que pretende democratizar. Consiste, en tercer lugar, en conferirle al Estado el monopolio del poder político a través del principio de la obligación política vertical entre Estado y ciudadano. Consiste, finalmente, en que ese monopolio estatal sea ejercido bajo la dependencia financiera e ideológica de los intereses económicos hegemónicos que, en la sociedad capitalista son los que se afirman como tal a la luz del principio del mercado.

Desde el punto de vista del paradigma de la democracia eco-socialista, estas características son autoritarias porque su eficacia social le confiere a los poderosos, a los grupos y clases dominantes, una enorme legitimidad que no solo se reproduce, sino que penetra en la jerarquía y la injusticia social. Así, al considerar como solo política una de las formas del poder, la del espacio-tiempo de la ciudadanía, el paradigma dominante se exonera de la exigencia de democratización de las restantes formas de poder. En segundo lugar, esta exoneración acarrea el cierre del potencial democrático en un modelo institucional y organizativo (la democracia representativa) específicamente con

vocación para funcionar sectorial o profesionalmente sin perturbar el despotismo con que otras formas de poder son ejercidas socialmente y sin tampoco dejarse perturbar por ellas. En tercer lugar, la democracia representativa se basa en un desequilibrio estructural entre su eje vertical (la relación Estado-ciudadanos) y su eje horizontal (la relación ciudadano-ciudadanos) en cuyos términos, la debilidad de este segundo eje potencia, en general, el autoritarismo del eje vertical; al mismo tiempo que permite que él ejerza desigualmente la relación con diferentes grupos de ciudadanos, tanto más autoritariamente cuanto más vulnerables sean esos grupos. Por último y ligado con lo que acabo de decir, el autoritarismo de este paradigma reside en que el Estado moderno, siendo el Estado que históricamente revela mayor exterioridad en relación con el poder económico es, de hecho, mucho más dependiente de él, ya sea porque los gobernantes dejaron de tener fortuna personal, ya sea porque el Estado asumió nuevas funciones que exigen la movilización de extensos recursos. De ahí la necesidad de que el Estado tenga que mantener una relación de diálogo cómplice con el poder económico o en casos extremos, tenga que romper el diálogo para garantizar su sobrevivencia (las nacionalizaciones).

El potencial autoritario del paradigma dominante es enorme y los regímenes se distinguen por el mayor o menor grado con que lo realizan. De ahí que los llamados regímenes autoritarios o incluso totalitarios, no sean una aberración total, extraña al paradigma. Por el contrario, le pertenecen genuinamente y solo representan las formas externas que él puede asumir. El fascismo, por un lado, y el comunismo, por el otro, son cada uno a su modo formas extremas del Estado liberal moderno y de la democracia autoritaria que le es constitutiva. Hoy este autoritarismo se reproduce bajo nuevas formas menos visibles y por eso tal vez más peligrosas y difíciles de erradicar, bajo la forma de la destrucción del medio ambiente, del consumismo compulsivo, de la deuda externa y de la jerarquía del sistema mundial, del ajuste estructural y de las leyes de inmigración y del imperialismo cultural.

El paradigma emergente, el paradigma de la democracia eco-socialista es radicalmente democrático, en el sentido de que tiene en mira instaurar la democracia a partir de las diferentes raíces del autoritarismo y bajo las múltiples formas por las que él se manifiesta. Para este paradigma, son cuatro las fuentes principales de autoritarismo, en nuestra sociedad, correspondientes a los cuatro espacios-tiempo

estructurales que he venido tratando. Como anoté a su debido tiempo, las relaciones sociales de estos espacios-tiempo son relaciones de poder y de desigualdad y como tal, fuentes de autoritarismo. Para ser consecuente, el proyecto democrático tiene pues que poner en su mira cada una de estas formas de poder para democratizarlo. Y debe hacerlo de modo que se maximice el uso eficaz de los procesos de democratización específicamente adecuados a la forma de poder bajo juicio. Es decir que, para el paradigma emergente, no hay una sino cuatro formas estructurales de democracia; y cada una de ellas permite variaciones internas.

La concentración exclusiva del paradigma dominante apenas en una forma, la democracia representativa, adecuada al espacio-tiempo de la ciudadanía, significó el empobrecimiento dramático del potencial democrático que la modernidad traía en su proyecto inicial. Es pues, necesario reinventar ese potencial, lo que presupone inaugurar dispositivos institucionales adecuados para transformar las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida. En eso consiste el proceso global de democratización. Este paradigma envuelve una enorme expansión del concepto de la democracia, y en varias direcciones, una de ellas ya fue explicada en lo que acabo de describir. Como vimos,

la democracia debe ser expandida desde el espacio-tiempo de la ciudadanía —donde, como vimos, tiene fuertes limitaciones— hacia los restantes espacios-tiempo estructurales. Esto significa que la democracia no es una especificidad normativa de la institución del Estado nacional. Por el contrario, la democracia es por así decirlo, específica de todos los espacios estructurales y de todos los niveles de sociabilidad. La especificidad reside en el modo variado como ella está institucionalizada. En cada uno de los espacios-tiempo el paradigma emergente está vinculado a la transformación de las relaciones sociales, de relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida; pero tal transformación asume necesariamente formas diferentes en las unidades eco-socialistas de consumo y en las unidades eco-socialistas de producción, por ejemplo.

La expansión estructural de la democracia involucra también una diversificación de escala. El pensamiento democrático de la modernidad concibió la escala nacional como la “escala natural” de institucionalización de la democracia. Se trata efectivamente de una reducción arbitraria porque, por un lado, existió siempre una tradición de democracia local que la modernidad tuvo que suprimir para poder instaurar su originalidad. Y porque, por otro lado, con

el concepto de soberanía impermeable, suprimió preventivamente un futuro de relaciones democráticas internacionales que ella hacía contradictoriamente urgente e imposible.

El paradigma de la democracia eco-socialista expande la democracia aún en una tercera dirección: la duración intertemporal e intergeneracional. Según este paradigma, la proximidad del futuro es hoy tan grande que ningún presente es democrático sin él. Por así decirlo, las generaciones futuras votan con el mismo peso que las generaciones presentes. Además, la democracia de las relaciones interestatales apunta sobre todo hacia la democracia de las relaciones intergeneracionales y es en nombre de esta que la cooperación entre los Estados es más imprescindible y urgente.

Esta triple expansión de la democracia —estructural, de escala e intergeneracional— presupone una enorme inversión de innovación institucional. Como todas las formas estructurales de poder son políticas y como en todas ellas la transformación paradigmática apunta a constituir formas de compartir la autoridad, la democracia eco-socialista es muy diversa internamente. En su definición más simple, el eco-socialismo es democracia sin fin. Tal objetivo utópico puede funcionar eficazmente como criterio de los límites de la democracia

en la modernidad capitalista. No se trata de obtener la transparencia total en las relaciones sociales, sino más bien solo de luchar sin límites contra la opacidad que las despolitiza y desequilibra.

Una lucha democrática con esta amplitud no puede confiar en un sujeto privilegiado ni contentarse con un concepto unívoco de derechos. Son cuatro las posiciones subjetivas estructurales que se combinan y articulan de diferentes formas en la práctica social de los sujetos, tanto individuales como colectivos. La familia, la clase, la ciudadanía y la nacionalidad son dimensiones o posiciones de subjetividad que se combinan en los individuos y en los grupos sociales de modos diferentes, según los contextos y las culturas, según las prácticas y las tradiciones, según los objetivos y los obstáculos. Dada esta multiplicidad de posiciones subjetivas y de combinaciones a las que dan lugar, son recurrentes las constelaciones contradictorias de subjetividades parciales, o sea, la articulación en el mismo individuo o grupo social, de posiciones de subjetividad incongruentes, de donde resultan modelos de acción que la racionalidad moderna considera tortuosos, ineficaces, contradictorios o incluso absurdos. Se necesitan criterios de racionalidad más amplios para comprender la complejidad de

tales constelaciones de subjetividades y los obstáculos para su movilización en el sentido de transición paradigmática. La lucha por el paradigma emergente avanza más mientras más dimensiones de la subjetividad se adopten como principios de razón práctica. Se trata de un objetivo difícil pues lo más normal es que, en una situación de transición paradigmática, el individuo, tal como la sociedad, esté dividido entre algunas de sus dimensiones de subjetividad cercanas al paradigma dominante y otras cercanas al paradigma emergente. Las coaliciones a favor del paradigma emergente son posibles en la exacta medida en que adhieran a él, una por una, las diferentes dimensiones de la subjetividad de los individuos y de los grupos sociales.

Concluyo así un recorrido telescópico sobre las formas que asume la confrontación entre el paradigma dominante y el paradigma emergente en los ámbitos del conocimiento y de la subjetividad, de los modelos de transformación social y del poder y la política. La imaginación de tal debate en la Cámara Paradigmática de *Pasárgada 2* se destina a desarrollar el campo de las alternativas sociales prácticas y a convocar a las instituciones educativas a participar activamente en esa tarea enseñando e investigando por igual, los paradigmas

enfrentados. El reconocimiento del conflicto paradigmático tiene como objetivo precisamente reconstituir el nivel de complejidad a partir del cual es posible pensar y hacer operar alternativas de desarrollo societal. Era contra el reduccionismo que Fourier, a principios del siglo XIX, se rebelaba al referirse a los economistas como “esa secta salida de repente de la oscuridad” (1967). En la ciencia moderna, en general, el perfeccionismo de las palabras y de los cálculos ha coexistido con el absurdo de las acciones y de las consecuencias. De ahí que en la transición paradigmática se tolere la imperfección de las palabras y de los cálculos, si ella se traduce en una mayor razonabilidad y equidad de las acciones y de las consecuencias.

No me propuse en este texto, formular una nueva teoría de la realidad en el final del siglo. Procuré, por el contrario, desteorizarla para poder después hacer utopía con el objetivo de contribuir a la creación de un nuevo sentido común que nos permita transformar el orden o desorden existente que Fourier significativamente designaba como “orden subversivo”.

No es tarea fácil ni es una tarea individual. Pero si es verdad que la paciencia de los conceptos es grande, la paciencia de la utopía es infinita.

BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, B. (org.) 1988 *Structures of Patriarchy: State, Community and Household in Modernizing Asia* (Nueva Delhi: Kali for Women).
- Benaria, L.; Sen, G. 1981 "Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited" en *Sins* N° 7(2), pp. 279-298.
- Boserup, E. 1970 *Women's Role in Economic Development* (Londres: Allen and Unwin).
- Brown, L. et al. 1990 *State of the World* (Nueva York).
- Carrilho, M. M. (org.) 1991b *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: D. Quixote).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Chase-Dunn, C. 1991 *Global Formation. Structures of the World-Economy* (Cambridge: Blackwell).
- Derlugian, G. 1992a "State Cohesion" en *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers* N° 35.
- Derlugian, G. 1992b "Religion" en: *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers* N° 37.
- Fanon, F. 1974 *Les damnés de la terre* (París: Maspéro).
- Fontanelle, B. de B. 1955 *Entretiens Sur la Pluralité des Mondes. Digressions Sur les Anciens et les Modernes* (Oxford: Clarendon Press).
- Fourier, C. 1967 *Théorie des Quatres Mouvements et des Destinées Générales* (París: Jean-Jacques Pauvert).
- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Free Press).
- Ihonvebere, J. O. 1992 "The Third World and the New World Order in the 1990s" en *Futures* (Elsevier) diciembre, pp. 987-1002.
- Ikeda, S. 1992 "TNC'S" en *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers* N° 21.
- Irwan, A. 1992 "Loci of World Production" en *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers* N° 22.
- Kennedy, P. 1993 *Preparing for the Twentieth First Century* (Nueva York: Random House).
- Kloppenburger, J. R. 1988 *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kropotkin, P. 1955 *Mutual Aid. A Factor of Evolution* (Boston: Extending Horizons Books).

- Mintz, S. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (Nueva York: Viking).
- Montaigne 1950 *Essais* (París: Gallimard) texto escogido por Albert Thibaudet.
- Pelizzon, S. 1992 "Food and Nutrition" en *Trajectory of the World-System 1945-1990 Working Papers* N° 32.
- Rao, B. 1991 "Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature" en *CES/CNS Pamphlet* N° 2.
- Santos, B. de Sousa 1990 *Introdução a Uma Ciência Pós-Moderna* (Porto: Afrontamento) 2ª edición.
- Santos, B. de Sousa 1991a *Um Discurso sobre as Ciências* (Porto: Afrontamento) 5ª edición.
- Santos, B. de Sousa 1991b "Ciencia" en Carrilho, M. M. (org.) 1991b *Dicionário do Pensamento Contemporâneo* (Lisboa: D. Quixote) pp. 23-44.
- Schiller, F. 1967 *On the Aesthetic Education of Man* (Oxford: Clarendon Press).
- Schon, J. 1991 *The Overworked American. The Unexpected Decline of Leisure* (Nueva York: Basic Books).
- Smith, A. 1988 *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell).
- Wallerstein, I. 1983 *Historical Capitalism* (Londres: Verso).
- Wamba Dia Wamba, E. 1991 "Some Remarks on Culture Development and Revolution" en *Journal of Historical Sociology* (Wiley) N° 4, pp. 219-235.
- World Resources 1990-1991* 1990 (Nueva York: World Resources Institute and International Institute for Environment Development).
- Wright, E. O. *et al.* 1992 "The Non-Effects of Class on the Gender Division of Labor in the Home: A Comparative Study of Sweden and United states" en *Gender and Society* (SAGE) N° 6(2), pp. 252-282.

LAS ECOLOGÍAS DE 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 anti-imperial. Las Epistemologías del Sur se construyen con dos procedimientos principales: las ecologías de saberes y la traducción intercultural. En este texto me ocupo de las ecologías de saberes.

La ecología de saberes se opone a la lógica de la monocultura del conocimiento y del rigor científico, 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 respecto 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 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 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. La utopía del interconocimiento consiste en

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre saberes Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio*. (Madrid: Morata) pp. 237-263.

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 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 (Harding, 1996).

En la ecología de 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 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 saberes.

Tal ecología de 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).¹

La ecología de 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

1 Aún existen contextos y prácticas que expresan “terceros” conocimientos médicos generados por la complementariedad entre los dos tipos de medicina.

igualmente válidos como conocimiento, todo proyecto de transformación social es igualmente válido, o igualmente no válido. El objetivo de la ecología de 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 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 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 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 que “no hay más que un tipo de persona que conozca de veras, en su conjunto, la literatura europea: el colonial” (1989: 28).

En lo que sigue analizo con mayor detalle algunas de las consideraciones anteriores.

LA ECOLOGÍA DE SABERES Y LA INAGOTABLE DIVERSIDAD DE LA EXPERIENCIA DEL MUNDO

La ecología de 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. 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 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 mientras que, 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 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 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 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 saberes.

LA CIENCIA MODERNA COMO PARTE DE LA ECOLOGÍA DE 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 a las 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 CIENTÍFICAS²

La cuestión de la *pluralidad interna* la plantearon, en Occidente, sobre todo las epistemologías feministas,³ los estudios sociales y culturales de la ciencia, y las corrientes de la historia y la filosofía que estos últimos incluyen.⁴ 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: 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,

2 En esta sección me baso en Santos, Meneses & Nunes (2007).

3 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).

4 Véase por ejemplo la prolífica literatura que aportan Santos (1995; 2000; 2007b; 2009); Pickering (1992); Lynch (1993); Jasanoff (1995); Galison & Stump (1996); Latour (1999); Kleinman (2000); Nunes & Gonçalves (2001); Stengers (2007).

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 & Cambrosio, 2003), las diferentes formas en que los científicos se relacionan con los contextos institucionales, 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.⁵

En los siglos XVI y XVII, ya había posturas diferentes sobre lo que se entendía por ciencia y hechos científicos.⁶ 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

5 Para diferentes enfoques de este tema, véanse Galison & Stump (1996); Nunes (1998;1999; 2001); Wallerstein (2007); Wagner (2007); Stengers (2007).

6 Este tema ha atraído la atención de autores particularmente interesados en la historiografía de la revolución científica (por ejemplo, Shapin, 1996; Osler, 2000). Tales historiadoras 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.

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 revaluaciones 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.⁷

7 Sobre la relación entre ciencia y tecnología, véase Latour (1987) y Stengers (1996; 1997), así como el trabajo citado en la nota 5 sobre ciencia y cultura material.

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,⁸ fue rebatido por una diversificación de prácticas situadas que coexistían o estaban interrelacionadas con una “ecología de las prácticas” (Stengers, 1996; 1997), 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.

Los ensayos en Santos (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.

8 El modelo fue sacudido por la física cuántica y otros desarrollos convergentes.

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 “interdisciplinarietà”, una especie de colaboración entre las disciplinas que presupone respetar las fronteras. A diferencia de la vigilancia típica de la interdisciplinarietà, 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.⁹

¿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 irremediabilmente 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 avalla 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

9 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 & Gray (2001); Nunes (2001); Singh (2001); Robert (2004). Sobre los desafíos teóricos y las prácticas científicas en biología, véase Ramalho-Santos (2003; 2007).

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.¹⁰

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).¹¹

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,

10 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).

11 Sobre este tema, ver las contribuciones incluidas en Santos (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 Taylor (1995) y Latour (1999).

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 poskuhniano, 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 desuñificadas, 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. 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: 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 Fondo Monetario Internacional (FMI), la deslocalización de las empresas, el acaparamiento de tierras, los talleres clandestinos repartidos por todo el Sur global, etcétera. 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 contrahegemonía. 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 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.¹²

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, etcétera. 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.¹³

12 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).

13 Sobre esto, véase Santos (2009). En este ensayo, inspirado en el pragmatismo de William James y John Dewey, defiende una especie de ciencia orientada hacia

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 posabisal 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.

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.

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 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 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 & Menezes, 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 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).

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 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 SABERES: EL CASO DE LA FILOSOFÍA AFRICANA

La distinción anterior entre la pluralidad interna y la pluralidad externa de 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 ghan-diana 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?¹⁴ 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.¹⁵ 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

14 El mismo argumento puede ser utilizado en relación con un diálogo entre religiones.

15 Sobre este tema, véase Eze (1997); Karp & Masolo (2000); Hountondji (2002); Coetzee & Roux (2003); Brown (2004).

mutuos. Son los que a menudo se han de enfrentar a los problemas de la incommensurabilidad, la incompatibilidad o la ininteligibilidad recíproca. No obstante, creen que la incommensurabilidad 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. Mediante la traducción es posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y también, claro está, contradicciones inextricables.¹⁶ 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.

16 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 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).

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.¹⁷

El segundo ejemplo es el de Odera Oruka. Se sitúa entre la filosofía occidental y el concepto

17 Véase Wiredu (1997) y una discusión de su trabajo en Osha (1997).

africano de sagacidad filosófica. La segunda es una aportación innovadora de la filosofía africana propuesta por Odera Oruka (1990; 1998) y otros.¹⁸ 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 el mismo autor, 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

18 Sobre la filosofía de la sabiduría, véase también Oseghare (1992); Presbey (1997).

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: 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 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 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 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 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: 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: 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 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 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.

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 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 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 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 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 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 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 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 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 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 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, etcétera. 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 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 saberes. La ecología de 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 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 saberes, por vasto y profundo que este fuera, pudo borrar el pasado. En cambio, en la ecología de saberes, la historia es una sólida parte constituyente del presente. Como afirma 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.¹⁹ En la misma línea, Tsenay Serequeberhan (1991: 22) identifica los dos retos a los que hoy se enfrenta la filosofía africana. El primero es un reto deconstructivo, y consiste en identificar

19 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: 66).

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 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 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*.²⁰ La ecología de saberes permite, pues, asentar una imaginación de la voluntad que es incomprensible para el entendimiento convencional de la ciencia moderna.²¹

La ecología de 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: 683), o a la espiritualidad, como simplemente lo llaman los pueblos originarios—. Con la naturaleza polifónica

20 Sobre la tecnología de la voluntad, véase Bloch (1995: 675).

21 Sobre la imaginación y la encrucijada de saberes, véase Visvanathan (1997; 2007).

de la ecología de saberes se pretende fomentar subjetividades rebeldes competentes. Lo que está en juego es la formación de una espontaneidad que cimiente 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 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 motiven el ejercicio de la ecología de 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. En 1450, el autor 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: 73): “se contraponen 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 las letras, sin las cuales nadie progresa!” (2002: 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: 79).

Y añade: “Pero os digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor resuena en las plazas” (2002: 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: 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 las 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 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. 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 saberes.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvares, C. 1992 *Science, Development and Violence: The Revolt against Modernity* (Nueva Delhi: Oxford University Press).
- Bachelard, G. 1971 (1934) *Le Nouvel Esprit Scientifique* (París: Presses Universitaires de France).
- Bachelard, G. 1972 (1938) *La Formation de l'Esprit Scientifique* (París: J. Verin).
- Bachelard, G. 1975 (1949) *Le Rationalisme Appliqué* (París: Presses Universitaires de France).
- Bachelard, G. 1981 *A Epistemologia* (Lisboa: Edições 70).
- 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 Apfel Marglin, F.; Marglin, S. A. (eds.) *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Oxford: Clarendon Press) pp. 29-72.
- Bloch, E. 1995 *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Brown, M. 2005 "Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad" en *American Quarterly* (Estados Unidos) N° 57, pp. 973-997.
- Callicott, J. B. 2001 "Multicultural Environmental Ethics" en *Daedalus* (MIT Press) N° 130, pp. 77-97.
- Canguilhem, G. 1988 *Ideology and rationality in the history of the life sciences* (Cambridge: MIT Press).
- Chakrabarty, D. 2000 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press).
- Coetzee, P. H.; Roux, A. P. J. (eds.) 2003 *The African Philosophy Reader: A Text with Readings* (Nueva York: Routledge).
- De Cusa, N. 1985 *On Learned Ignorance (De Docta Ignorantia)* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press). En <<http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/DI-I-12-2000.pdf>> acceso 11 de octubre de 2012.
- dos Santos, L. R. 2002 "A sabedoria do Idiota" en André, J.; Álvarez Gómez, M. (eds.) *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa* (Coimbra: Faculdade de Letras) pp. 67-98.
- Dupré, J. 1993 *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Dupré, J. 2003 *Darwin's Legacy: what Evolution means Today* (Oxford: Oxford University Press).

- Dussel, E. 2000 *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Madrid: Trotta).
- Dussel, E. 2001 *Hacia una Filosofía Política Crítica* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Eze, E. C. (ed.) 1997 *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell).
- Findlen, P. 1995 "Translating the New Science: Women and the Circulation of Knowledge in Enlightenment Italy" en *Configurations* (Johns Hopkins University Press) N° 2, pp. 167-206.
- Foucault, M. 1980 *Power and Knowledge* (Nueva York: Pantheon).
- Galison, P. 1997 *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics* (Chicago: University of Chicago Press).
- Galison, P.; Stump, D. J. (eds.) 1996 *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford: Stanford University Press).
- Gieryn, T. F. 1999 *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line* (Chicago: University of Chicago Press).
- Harding, S. 1998 *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies* (Bloomington: Indiana University Press).
- Harding, S. 1996 *Ciencia y feminismo* (Madrid: Morata).
- Harding, S. 2006 *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues* (Urbana: University of Illinois Press).
- Hegel, G. W. F. 2012 *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid: Alianza).
- Hountondji, P. (ed.) 1983 *African Philosophy: Myth and Reality* (Bloomington: Indiana University Press).
- Hountondji, P. 2002 *Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (Atenas: Ohio University Press).
- Jasanoff, S.; Markley, G. E.; Peterson, J.; Pinch, T. (eds.) 1995 *Handbook of Science and Technology Studies* (Thousand Oaks: Sage).
- Karp, I.; Masolo, D. (eds.) 2000 *African Philosophy as Cultural Inquiry* (Bloomington: Indiana University Press).
- Keating, P.; Cambrosio, A. 2003 *Biomedical Platforms: Realigning the Normal and the Pathological in Late twentieth-century medicine* (Cambridge: MIT Press).
- Keller, E. F. 1985 *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press).

- Keller, E. F. 2000 *The Century of the Gene* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kleinman, D. L. (ed.) 2000 *Science, Technology and Democracy* (Nueva York: SUNY Press).
- Kohler, R. E. 2002 *Landscapes and Labscapes: Exploring the Lab-Field Border in Biology* (Chicago: University of Chicago Press).
- Kuhn, T. S. 1970 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Kuhn, T. S. 1977 *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press).
- 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.
- Latour, B. 1999 *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press).
- Lewontin, R. 2000 *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (Nueva York: New York Review of Books).
- Lynch, M. 1993 *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Meneses, M. P. 2007 "When there are no problems, we are healthy, no bad luck': for an emancipatory conception of health and medicines" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another knowledge is possible: Beyond Northern epistemologies* (Londres: Verso) pp. 352-379.
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Mignolo, W. 2003 *Histórias Locales/Diseños Globales* (Madrid: Akal).
- Mol, A. 2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Durham: Duke University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nasr, S. H. 1976 *Western Science and Asian Cultures* (Nueva Delhi: Indian Council for Cultural Relations).

- Needham, J. 1954 *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nunes, J. A. 1999 (1998) "Para além das 'duas culturas': tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) N° 52/53, pp. 15-59.
- Nunes, J. A. 2001 "A Síndrome do Parque Jurássico: História(s) Edificante(s) da Genética num Mundo 'Sem Garantias'" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Portugal) N° 61, pp. 29-62.
- Nunes, J. A.; Gonçalves, M. E. (eds.) 2001 *Enteados de Galileu? A Semiperiferia no Sistema Mundial da Ciência* (Oporto: Afrontamento).
- Odera Oruka, H. 1990 "Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology" en Odera Oruka, H. (ed.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill) pp. 27-40.
- Odera Oruka, H. 1998 "Grundlegende Fragen der Afrikanischen 'Sage-Philosophy'" en Wimmer, F. (ed.) *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika* (Viena: Passagen) pp. 35-53.
- Ortega y Gasset, J. 1942 *Ideas y Creencias* (Madrid: Revista de Occidente).
- Oseghare, A. S. 1992 "Sagacity and African Philosophy" en *International Philosophical Quarterly* (Fordham University) N° 32, pp. 95-104.
- Osha, S. 1999 "Kwasi Wiredu and the Problems of Conceptual Decolonization" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 13, pp. 157-164.
- Osler, M. (ed.) 2000 *Rethinking the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Oyama, S.; Griffiths, P. E.; Gray, R. D. (eds.) 2001 *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution* (Cambridge: MIT Press).
- Pickering, A. (ed.) 1992 *Science as Practice and Culture* (Chicago: University of Chicago Press).
- Pratt, S. L. 2002 *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press).
- Presbey, G. M. 1997 "Who Counts as a Sage? Problems in the Further Implementation of Sage Philosophy" en *Quest: Philosophical Discussions* (Taylor & Francis) N° 11, pp. 53-65.
- Ramalho-Santos, J. 2007 "Science on the Edge: Some Reproductive Biology Paradigms" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice*

- in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. 251-269.
- Ramalho-Santos, M. 2003 “Células Estaminais como Densidades Autopoiéticas” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado* (Oporto: Afrontamento) pp. 471-480.
- Retamar, R. F. 1989 *Caliban and Other Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Robert, J. S. 2004 *Embryology, Epigenesis, and Evolution: Taking Development Seriously* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nueva York: Vintage).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nueva York: Vintage).
- Santos, B. de Sousa 1989 *Introdução a uma Ciência Pós-moderna* (Oporto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2000 *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclée de Brouwer).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa 2009 “Un discurso sobre las ciencias” en Santos, B. de Sousa 2009 *Una Epistemología del Sur: La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social* (Buenos Aires: Siglo XXI; CLACSO).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta).
- Santos, B. de Sousa, Meneses, M. P.; Arriscado Nunes, J. 2007 “Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Schiebinger, L. 1989 *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Serequeberhan, T. 1991 “Introduction” en Serequeberhan, T. (ed.) *African Philosophy: The Essential Readings* (Nueva York: Paragon) pp. 17-22).

- Shapin, S. 1996 *The Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
- Singh, R. S.; Krimbas, C. B.; Paul, D. B.; Beatty, J. (eds.) 2001 *Thinking About Evolution: Historical, Philosophical, and Political Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Soper, K. 1995 *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stengers, I. 1997 (1996) *Cosmopolitiques* (París: La Découverte).
- Stengers, I. 1997 *Sciences et Pouvoirs: la Démocratie face à la Technoscience* (París: La Découverte).
- Stengers, I. 2007 “Becoming Civilized: Beyond the Great Divide” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. 135-152.
- Taylor, P. J. 1995 “Building on Construction: An Exploration of Heterogeneous Constructionism, Using an Analogy from Psychology and a Sketch from Socioeconomic Modeling” en *Perspectives on Science* (MIT Press) N° 3, pp. 66-98.
- Toulmin, S. 2001 *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Toulmin, S. 2007 “How Reason Lost its Balance” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington) pp. 9-15.
- Visvanathan, S. 1997 *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development* (Oxford: Oxford University Press).
- Visvanathan, S. 2007 “The Heuristics of a Dissenting Imagination” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 182-218.
- Wagner, P. 2007 “On Wars and Revolutions” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Wallerstein, I. M. 2007 “The Structures of Knowledge, or How Many Ways May We Know” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Wiredu, K. 1990 “Are there Cultural Universals?” en *Quest* (Taylor & Francis) N° 4, pp. 5-19.

Wiredu, K. 1996 *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington: Indiana University Press).

Wiredu, K. 1997 "African Philosophy and Inter-cultural Dialogue" en *Quest* (Taylor & Francis) N° 11, pp. 29-41.

Xaba, T. 2007 "Marginalized medical practise: the marginalization and transformation of Indigenous Medicines in South Africa" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 317-351.

LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL. DIFERIR Y COMPARTIR CON *PASSIONALITÀ**

Los dos principales procedimientos en que se basan las Epistemologías del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural. En textos anteriores me ocupaba del primero. En este hablo del segundo. En la base de las ecologías de 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

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 263-288.

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: 76).

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 textos 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 proléptica, 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 posabisal 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 texto. 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 intermovimientos 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 ininteligibilidad 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 texto, 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

2 Como proyecto político, el trabajo de traducción debe afrontar el tipo de preguntas políticas que, según

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

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: 1).

3 Aunque no se refiera al tipo de política de intermovimientos 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: 247-251). Dallmayr (2006: 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 agonial 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,

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 intermovimientos, 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 texto, 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.

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 intermovimientos, 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.

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 (1975), 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.⁴

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

4 “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, 2004: 1).

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,⁵ 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, etcétera. 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

5 Como apunta Birgit Wagner (2011) basándose en Gramsci. Ver <http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/wagner_cultural-translation-gramsci.pdf> acceso 10 de noviembre de 2012.

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 mismo 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* (1977).⁶ Este concepto es de suma

6 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*.

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 intermovimientos, 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: 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: 87). Y lo mismo se podría argumentar sobre otros contextos coloniales.⁷ 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: 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

7 Sobre el contexto portugués, véase Santos (2011).

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 equívoco⁸ 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

8 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.

univocidad —la similitud esencial— entre lo que decimos el Otro y Nosotros. (2004: 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.⁹ Por lo tanto, las zonas de contacto son zonas en las que ideas normativas, saberes, formas de poder, universos simbólicos y agencias opuestas se encuentran en condiciones normalmente

9 Pratt (1992: 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.

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 alternativos 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 intermovimientos, 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: 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*¹⁰ 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: 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” (*dia-topos*).

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.¹¹ Lo que la hermenéutica diatópica

10 *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.

11 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,

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

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.

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: 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 digerir¹², 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: 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 un 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: 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

12 En este sentido, cabe recordar el movimiento antropófago de los intelectuales de Nuestra América. Véase Santos (2003: 81-123).

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.¹³ 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 Esther. 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

13 Un buen ejemplo es el trabajo de traducción entre la biomedicina moderna y la medicina tradicional. Véase Meneses (2007; 2010).

démarches tanto deconstructivas como reconstructivas. En este texto, 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.¹⁴ Tal como aquí se entienden, el objetivo de ambos tipos de traducción es aprender del Sur anti-imperial, 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 anti-imperial habita tanto en el Sur global como en el Norte global. El fortalecimiento del Sur anti-imperial 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 de índole 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

14 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.

Sur imperial. El Sur imperial es la forma que tiene el propio 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: 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.¹⁵

15 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). 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

Sin embargo, existe una diferencia que merece la pena señalar. En el Norte global, la aspiración a una posición anti-imperial solo se puede imaginar como una posición posimperial, 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 anti-imperial imaginando una condición precolonial y preimperial real o inventada. Como ocurre en otros contextos,¹⁶ los movimientos indígenas de América Latina ilustran el potencial anticolonial y anti-imperial 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.

inmensa diversidad de las novelas del Sur global.

16 Sobre África, véase, por ejemplo, Dioup (1974; 1996); Wa Thiong’O (1986); Mudimbe (1988; 1994); Diagne (2001; 2005).

Así pues, aprender del Sur es el proceso de traducción intercultural con el que el Sur anti-imperial se construye tanto en el Norte global como en el Sur global. Como he venido insistiendo, la construcción del Sur anti-imperial 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 mis textos “Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia y hacia la sociología de las ausencias” y también “Las ecologías de saberes”. El objetivo general de las Epistemologías del Sur es construir un Sur anti-imperial 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.¹⁷ En cada uno de ellos, la traducción intercultural intervendrá de manera específica.

17 No son fases, etapas ni pasos, porque pueden existir de forma simultánea. Representan distintas perspectivas sobre la resistencia contra la opresión y la dominación.

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).¹⁸ 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: 312).¹⁹ Aquí hablamos

18 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).

19 Para una opinión distinta sobre el colectivo *Subaltern Studies* de alguien que formó parte de él, véase Chakrabarty (1992).

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: 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 opositivas. 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: 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: 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: 43).²⁰

20 Refiriéndose a Gandhi, Rudolph (1992: 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 pasteleero 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.

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 defensa²¹ (Memmi, 1965: 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: 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,

21 Sobre este tema, véase la interesante colección de ensayos de Fanon (1967b). Véase también Maldonado-Torres (2010) y Gordon (1995).

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: 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 anti-imperial. 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 anti-imperial 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 saberes y la traducción intercultural son las dos características fundamentales del pensamiento posabisal. Juntas se proponen generar co-presencia 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

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 intermovimientos, 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 plurinacional²² 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”.²³

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 fiat 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

22 Sobre este tema, véase Santos & Exeni (2012) y Santos & Grijalva (2012).

23 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: 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”.

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 de ellas, 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*.²⁴ 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.

24 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;1932); Zaehner (1982).

¿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 transaccional 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: 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 estereotipos.²⁵ 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.²⁶

¿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

25 Véase también Aveling (2006).

26 Jacquemond (2004: 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: 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.

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 filósofico* de Odera Oruka (1990) en su búsqueda de la sagacidad africana. 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 argumentativa²⁷. 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.²⁸ Así pues, este uso de la lengua

27 Sobre los *topoi* y la retórica en general, véase Santos (1995: 7-55).

28 “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

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.²⁹

La tercera dificultad es la de los silencios. No lo inexpresable, sino los distintos ritmos

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: 434).

29 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.

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 saberes como la traducción intercultural son instrumentos destinados a consumir 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 conciben 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 intercambio, 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 reinención 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 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 huido? 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 posabisal, forma y empodera a quienes están en la zona de contacto para que se conviertan en competentes subjetividades desestabilizadoras y actores posinstitucionales.

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 transformadoras. 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Achebe, C. 2012 *There Was a Country: A Personal History of Biafra* (Londres: Allen Lane).
- An-na'im, A. 1995 *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?* (Amsterdam: Rodopi).
- An-na'im, A. 2000 "Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global" en *Human Rights Quarterly* (Johns Hopkins University Press) N° 22, pp. 906-941.
- Aveling, H. 2006 "The Coloniser and the Colonised: Reflections on Translation as Contested Space" en *Wacana Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya* (Indonesia) N° 8, p. 162.
- Bakhtin, M. 1986 *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press).
- Baratta, G. 2004 *As Rosas e os Cadernos* (Rio de Janeiro: DP&A).
- Benjamin, W. 2002 "The Task of Translator" en *Selected Writings* (Cambridge: Belknap Press) Vol. 1, p. 253-263.
- Berman, A. 1985 "La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain" en Berman, A. (ed.) *Les tours de Babel* (Mauvezin: Trans-Europ-Repress).
- Bhabha, H. K. 1994 *The Location of Culture* (Londres; Nueva York: Routledge).
- Bloch, E. 1995 *The Principle of Hope* (Cambridge: MIT Press).
- Bonfil Batalla, G. 1996 *México Profundo: Reclaiming a Civilization* (Austin: University of Texas Press).
- Chakrabarty, D. 1992 "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?" en *Representations* (University of California) N° 37.
- Dallmayr, F. 2006 "Modalities of intercultural dialogue," en *Cultural Diversity and Transversal Values: East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dialogues* (UNESCO).
- Das, V. 1989 "Discussion: Subaltern as Perspective," en Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press) pp. 310-324.
- Dioup, C. A. 1974 *African Origins of Civilization - Myth or Reality* (Chicago: Lawrence Hill).
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove).
- Fanon, F. 1967 "The 'North African Syndrome'" en *Toward the African Revolution* (Nueva York: Grove).
- Faruki, K. A. 1979 *The Constitutional and Legal Role of the Umma* (Karachi: Ma'aref).

- Galeano, E. 1971 *Las venas abiertas de América Latina* (México: Siglo XXI).
- Gandhi, M. 1932 (1929) *The Story of My Experiments with Truth* (Ahmedabad: Navajivan) Vols. 1 y 2.
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gordon, L. 1995 *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Londres: Routledge).
- Gordon, L. 2015 *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought* (Nueva York: Fordham University Press).
- Gramsci, A. 1975 *Quaderni del carcere* (Torino: Einaudi).
- Guha, R. 1989 "Dominance without Hegemony and its Historiography" en Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society* (Delhi: Oxford University Press) pp. 210-309.
- Gutierrez, G. 1991 *A Theology of Liberation* (Nueva York: Orbis).
- Hassan, R. 1996 "Religious Human Rights and The Qur'an" en Witte Jr., J.; van der Vyver, J. D. (eds.) *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers) pp. 361-386.
- Hermans, T. 2003 "Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation" en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Cambridge) N° 66, pp. 385-386.
- Horkheimer, M.; Adorno, T. 1969 *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: S. Fisher Verlag).
- Jacquemond, R. 2004 "Towards an Economy and Poetics of translation" en Faiq, S. (ed.) *Cultural Encounters in Translation from Arabic* (Multilingual Matters: Cultural Encounters in Translation from Arabic) pp. 117-127.
- Liu, L. H. 1995 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937* (Stanford: Stanford University Press).
- Maldonado-Torres, N. 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" en *Patterns of Prejudice* (Taylor & Francis) N° 44.
- Martí, J. 2002 *Selected Writings* (Nueva York: Penguin).
- Masolo, D. A. 2003 "Philosophy and Indigenous Knowledge: An African perspective" en *Africa Today* (Indiana University Press) N° 50, pp. 21-38.

- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nueva York: Orion).
- Meneses, M. P. 2004 “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada’: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas” en Santos, B. de Sousa; Cruz e Silva, T. (eds.) *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social* (Maputo: CFJJ) pp. 77-110.
- Meneses, M. P. 2009 “Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: médicos tradicionais, dirigentes da Associação de Médicos Tradicionais” en Santos, B. de Sousa (ed.) *Vozes do Mundo* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Mudimbe, V. Y. 1994 *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Needham, J. 1954 *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Oruka, H. O. 1990 “Sage-Philosophy: The Basic Questions and Methodology,” en Odera Oruka, H. (ed.) *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Leiden: Brill) pp. 27-40.
- Palencia-Roth, M. 2006 “Universalism and Transversalism: Dialogue and Dialogics in a Global Perspective” en *Cultural Diversity and Transversal Values: The East-West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics* (UNESCO) p. 38.
- Panikkar, R. 1979 *Myth, faith and hermeneutics* (Nueva York: Paulist).
- Pratt, M. L. 1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londres: Routledge).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nueva York: Free Press).
- Ribeiro, A. S. 2004 “The reason of borders or a border reason?” en *Eurozine* (EUROZINE). En <http://www.eurozine.com/articles/article_2004-10-05-ribeiro-bs.html> acceso 13 marzo de 2015.
- Rudolph, L. I. 1996 “Contesting Civilizations: Gandhi and the Counter-Culture” en Mukherjee, S.; Ramswamy, S. (eds.) *Facets of Mahatma Gandhi: Ethics, Religion and Culture* (Nueva Delhi: Deep & Deep Publications) Vol. 4, pp. 41-93.

- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nueva York: Vintage).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nueva York: Vintage).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006a *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2006b *Fórum Social Mundial: Manual de Uso* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 2009 “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” en Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P. (eds.) *Epistemologias do Sul* (Coimbra: Almedina) pp. 23-71.
- Santos, B. de Sousa 2011 “Portugal: Tales of Being and not Being” en *Portuguese Literary & Cultural Studies* (Portugal) N° 19/20, pp. 399-443.
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Londres: Paradigm Publishers).
- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).
- Santos, B. de Sousa; Exeni, J. L. (eds.) 2012 *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Bolivia* (Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg).
- Santos, B. de Sousa; Grijalva, A. (eds.) 2012 *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en Ecuador* (Quito: Ediciones Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg).
- Todorov, T. 1984 *The Conquest of America: The Question of the Other* (Nueva York: Harper and Row).
- Tucker, V. 1992 “The Myth of Development” en *Occasional Papers Series* (Cork: University College) N° 6.
- Visvanathan, S. 2000 “Environmental Values, Policy, and Conflict in India”, Texto presentado en el Seminario *Understanding Values: A Comparative Study on Environmental Values in China, India and the United States* (Carnegie Council). En <<http://www.carnegiecouncil.org/pdf/visvanathan.pdf>> acceso 13 de marzo de 2015.

- Viveiros de Castro, E. 2004 "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation" en *Tipiti* (Society for the Anthropology of Lowland South America) N° 2, pp. 3-22.
- wa Thiong'o, N. 1986 *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Londres: James Currey).
- Wagner, B. 2011 "Cultural translation: a value or a tool? Let's start with Gramsci!" en *Postkoloniale Arbeiten/Postcolonial Studies*. En <http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/kk/df/postkoloniale_studien/wagner_cultural-translation-gramsci.pdf> acceso 13 de marzo de 2015.
- Wallerstein, I. M. 1999 *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-first Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Wolf, M. 2008 "Translation - Transculturation. Measuring the perspectives of transcultural political action" en *Borders, Nations, Translations* (Viena). En <<http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/en>> accso 13 de marzo de 2015.
- Zaehner, R. C. 1982 *Hinduism* (Oxford: Oxford University Press).

INTRODUCCIÓN A LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR*

INTRODUCCIÓN

He argumentado profusamente, en otra parte, que en los albores del nuevo milenio necesitamos distanciarnos del pensamiento crítico eurocéntrico (Santos, 2014: 19-46). Reproduzco aquí la conclusión del argumento. Crear dicha distancia es condición previa para poder realizar la tarea teórica más importante de nuestro tiempo: que lo impensable sea pensado, que lo inesperado sea asumido como parte integral del trabajo teórico. Puesto que las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, pienso que en el actual contexto de transformación social y política no necesitamos teorías de vanguardia sino teorías de retaguardia. Pienso en el trabajo teórico que continúa y comparte muy de cerca las prácticas de los movimientos sociales, planteando preguntas, estableciendo comparaciones

sincrónicas y diacrónicas, ampliando simbólicamente tales prácticas mediante articulaciones, traducciones y alianzas posibles con otros movimientos, proporcionando contextos, aclarando o desmantelando los preceptos normativos, facilitando la interacción con aquellos que caminan más lento y aportando complejidad cuando las acciones parecen apresuradas y poco reflexivas, o simplicidad cuando la acción parece paralizada por la reflexión. Las ideas que cimentan la teoría de la retaguardia, más que una arquitectura, son una artesanía; son más un testimonio participante y menos el liderazgo clarividente; la aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

El objetivo de crear distancia respecto de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos para las realidades que son “sorprendentes” porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica.

* Texto inédito en español. Traducción: Eugenia Cervio.

Solo pueden ser recuperadas por lo que denomino la “sociología de las ausencias”.

Tomar distancia no significa descartar la rica tradición crítica eurocéntrica y arrojarla al basurero de la historia, ignorando de ese modo las posibilidades históricas de la emancipación social en la modernidad eurocéntrica. Antes bien, significa incluirla en un panorama mucho más amplio de posibilidades epistemológicas y políticas. Significa el ejercicio de una hermenéutica de la sospecha respecto de sus “verdades fundamentales” al develar lo que hay debajo de su “sentido literal”. Significa prestar especial atención a las tradiciones más pequeñas suprimidas o marginadas dentro de la gran tradición occidental. Significa, sobre todo, asumir que nuestro tiempo es un período de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas.

Los problemas modernos son aquellos que resaltaron las revoluciones burguesas europeas del siglo XVIII: el problema de libertad, el problema de igualdad, el problema de fraternidad. Las “soluciones” burguesas a tales problemas están desacreditadas, definitivamente. Vivimos en un mundo “pos” o “neo” westfaliano, en el cual el Estado nación comparte el campo de las relaciones internacionales con actores no estatales cada vez más poderosos.

La soberanía está siendo erosionada mientras que los Estados poderosos y los actores no estatales se unen para apoderarse del control de los recursos naturales y la vida de las personas en los Estados menos poderosos. El contractualismo social es suplantado por el contractualismo individual entre partes cada vez más desiguales, mientras que los derechos se están violando “legalmente” en nombre de los imperativos gemelos de la austeridad económica y la seguridad nacional, al tiempo que es instrumentado un ataque global contra los derechos sociales y económicos. El capitalismo experimenta hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva por desposesión, la reedición de la rapiña colonial, que ahora se extiende por todo el Sur global, desde la apropiación de tierras al robo de salarios y los rescates bancarios; sujetándose a la ley capitalista del valor de recursos y bienes comunes, provocando el desplazamiento de millones de campesinos pobres y pueblos indígenas, la devastación ambiental y los desastres ecológicos; y la eterna renovación del colonialismo, que revela, en viejos y nuevos aspectos, el mismo impulso genocida, la sociabilidad racista, la sed de apropiación y la violencia ejercida sobre los recursos

considerados infinitos y sobre las personas consideradas inferiores y hasta no humanas.

Entre las ruinas de la idea de nación cívica, la supresión de las naciones étnico culturales y la diversidad cultural se ha vuelto más visible y, con ella, el sufrimiento humano incommensurable y la destrucción social producida. La autonomía individual se convierte en un eslogan cruel, dado que las condiciones para garantizar el ejercicio efectivo de la autonomía están siendo destruidas. Las diferencias ideológicas subyacentes de la democracia han sido sustituidas por el centrismo amorfo y la corrupción institucionalizada. Puesto que los políticos se convierten en lavadores de dinero, secuestran la democracia y permiten que sea ocupada por la codicia de las empresas, y el pueblo se ve obligado a ocupar la democracia por fuera de las instituciones democráticas.

La criminalización de la protesta social, el paramilitarismo y las ejecuciones extrajudiciales complementan la escena. Los conflictos sociales dentro y entre los Estados son cada vez menos institucionalizados, los derechos humanos son violados en nombre de los derechos humanos y las vidas civiles son destruidas bajo el pretexto de la defensa de las vidas de civiles.

Por supuesto, la modernidad eurocéntrica también produjo una tradición crítica que desde

el comienzo cuestionó tanto los problemas como las soluciones propuestas por la política burguesa y liberal; y el marxismo es el ejemplo más destacado de esa tradición. El problema es que el marxismo comparte mucho con la modernidad eurocéntrica burguesa. Además, el marxismo compartió no solo los fundamentos filosóficos y epistemológicos de la modernidad eurocéntrica burguesa, sino también algunas de sus soluciones propuestas, como la creencia en el progreso lineal o el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas de producción, o incluso la idea de que el colonialismo podría ser parte de la narrativa progresista del Norte global, aunque con algunas reservas. Esto explica por qué la bancarrota del liberalismo, aunque confirma la precisión analítica del marxismo no hace que este sea más persuasivo, como cabría esperar. Por el contrario, a medida que se hace más evidente que las “soluciones” liberales originalmente fueron un fraude y que ostensiblemente están agotadas, otra dimensión transitoria de nuestro tiempo se revela: nos enfrentamos a problemas marxistas para los cuales no hay soluciones marxistas.

A la luz de esto, la necesidad de crear distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica parece urgente, cada vez más. Esta necesidad,

sin embargo, no está determinada por una conciencia intelectual o política repentina. Su formulación es, en sí, un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, en sus versiones marxistas y burguesas, llegó a ser incorporada en los procesos políticos de todo el mundo en los últimos 200 años. A medida que el capitalismo global y sus formas satelitales de opresión y dominación se expandieron, más y más panoramas diversos de pueblos, culturas, repertorios de la memoria y de las aspiraciones, universos simbólicos, formas de vida y estilos de vida, concepciones de tiempo y espacio, y así sucesivamente, fueron incluidos dialécticamente en la conversación de la humanidad a través del sufrimiento y la exclusión indecibles. Su resistencia, a menudo a través de redes cosmopolitas insurgentes, subalternas y clandestinas supo enfrentar la supresión pública implementada por diversas formas capitalistas y colonialistas de violencia física, simbólica, epistemológica e, incluso, ontológica. El resultado final de esta inclusión excluyente fue una tremenda expansión de las comunidades hermenéuticas, algunas públicas, otras clandestinas, algunas mundiales, otras locales, algunas con base en el Norte global y otras en el Sur global.

En mi opinión, esta es la característica principal de nuestro tiempo; una condición que todavía no fue plenamente reconocida, teorizada y tenida en cuenta. Siendo este el caso, se deduce que el repertorio de los modos, modelos, medios y fines de la transformación social es potencialmente mucho más vasto que el formulado y reconocido por la modernidad eurocéntrica, incluso por sus versiones marxistas. En definitiva, mantener distancia *vis a vis* la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia mundial es inagotable y, por lo tanto, no puede ser explicada por una única teoría general. Mantener distancia permite lo que denomino como la “sociología de las ausencias y emergencias doblemente transgresora”. Tal sociología transgresora es, de hecho, un movimiento epistemológico que consiste en contrastar las Epistemologías del Sur con las epistemologías dominantes del Norte global.

Las Epistemologías del Sur se refieren a la producción y validación de los conocimientos anclados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que sistemáticamente han sufrido la injusticia, la opresión y la destrucción causada por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. He designado como “Sur antiimperial” al vasto, e inmensamente

diversificado, campo de tales experiencias. Es un Sur epistemológico, no geográfico, compuesto por muchos sures epistemológicos que tienen en común el hecho de que son saberes nacidos en las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen dondequiera que ocurran tales luchas, tanto en el Norte como en el Sur geográficos. El objetivo de las Epistemologías del Sur es posibilitar que los grupos sociales oprimidos representen al mundo como propio y en sus propios términos, pues solo así podrán cambiarlo según sus propias aspiraciones. Dado el desarrollo desigual del capitalismo y la persistencia del colonialismo céntrico occidental, el Sur epistemológico y el Sur geográfico se solapan parcialmente, en particular con respecto a aquellos países que estuvieron sometidos al colonialismo histórico. Pero la imbricación es únicamente parcial, no solo porque las Epistemologías del Norte también prosperan en el Sur geográfico (me refiero al Sur imperial, a las “pequeñas Europas” epistemológicas que se encuentran, y a menudo dominan, en América Latina, el Caribe, África, Asia y Oceanía) pero además porque el Sur epistemológico también se encuentra en el Norte geográfico (Europa y Norteamérica) en muchas de las luchas que se libran allí contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Por lo tanto, no son epistemologías en el sentido convencional de la palabra. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tal, por no mencionar el contexto histórico y social en el que ambos emergen (la epistemología social también es un concepto controvertido). Su objetivo, más bien, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino empíricos. Las Epistemologías del Sur “ocupan” el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales.¹ Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte. Las Epistemologías del Sur existen en la actualidad *ergo* en el futuro no serán necesarias.

1 Deben distinguirse de las epistemologías experimentales introducidas por las neurociencias y la cibernética.

OCUPAR LA EPISTEMOLOGÍA

El término epistemología corresponde aproximadamente a lo que en alemán se designa como *Erkenntnistheorie* o *Erkenntnislehre*. Centrándose inicialmente en la crítica del conocimiento científico, la epistemología hoy tiene que ver con el análisis de las condiciones de identificación y validación del conocimiento en general, y también como creencia justificada. Por lo tanto, tiene una dimensión normativa. En este sentido, las Epistemologías del Sur desafían a las epistemologías dominantes en dos niveles. Por un lado, consideran que es una tarea crucial identificar y discutir la validez de los conocimientos y los saberes que no son reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. Su enfoque estriba, por tanto, en saberes “no existentes”, considerados así ya sea porque no son producidos de acuerdo a las metodologías aceptadas o incluso inteligibles o porque son producidos por sujetos “ausentes”, sujetos considerados incapaces de producir conocimiento válido debido a su condición o naturaleza subhumana. Las Epistemologías del Sur han de proceder de acuerdo a lo que denomino la sociología de las ausencias, es decir, tornando a los sujetos ausentes en sujetos presentes, como la condición más importante para la identificación y validación de conocimientos

que puede reinventar la emancipación social y la liberación (Santos, 2014). Como se indica más abajo, las Epistemologías del Sur necesariamente invocan otras ontologías (reveladas por otros modos de ser, aquellos de los pueblos oprimidos y silenciados, pueblos que han sido radicalmente excluidos de los modos dominantes de saber y conocer). Puesto que tales sujetos son producidos como ausentes a través de relaciones de poder muy desiguales, redimirlos es un gesto eminentemente político. Las Epistemologías del Sur se centran en los procesos cognitivos sobre el significado, la justificación y la orientación en la lucha librada por aquellos que resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge de esta fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de sus protagonistas es un acto de pre conocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en la lucha y que es generado por la lucha misma. Paradójicamente, en este sentido, el reconocimiento precede a la cognición.

Por otro lado, los sujetos que son redimidos, o revelados, o traídos a presencia, a menudo son sujetos colectivos; lo que cambia completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por lo tanto, la cuestión de la

relación entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento. Estamos frente a procesos de lucha social y política en la que un tipo de conocimiento, que no suele tener un sujeto individualizable, es vivido performativamente. Los conocimientos redimidos por las Epistemologías del Sur son técnica y culturalmente intrínsecos a ciertas prácticas —las prácticas de resistencia contra la opresión—. Más que conocimientos, son saberes.² Existen inmersos en las prácticas sociales. En la mayoría de los casos, surgen y circulan de una manera despersonalizada, aunque ciertos individuos en el grupo tienen acceso privilegiado a ellos o a formularlos con más autoridad (esto se volverá a tratar más adelante). Mientras que los conocimientos se apropian de la realidad, los saberes encarnan la realidad. Es por eso que el *know-how* inglés se traduce a las lenguas romances como “saber hacer” (en francés, por ejemplo, *savoir-faire*).

2 La distinción entre conocimiento y saber (en inglés: *knowledge and ways-of-knowing*; en portugués, *conhecimento e saber*, en francés *connaissance*) es, en sí misma, prueba fehaciente de los desafíos que enfrenta la traducción intercultural, sobre la que volveremos luego. La cuestión es que esta distinción no existe en inglés, y acaso tampoco en otras lenguas.

Esta distinción entre formas de saber y conocimiento fue señalada por Foucault (1969), pero aquí se entiende de manera diferente. Según Foucault, el saber implica un proceso anónimo, colectivo, algo no dicho, un *a priori* histórico cultural solo accesible a través de la arqueología del saber. Sin embargo, el saber que atañe a las Epistemologías del Sur no es el *a priori* cultural, esto es, lo no dicho de Foucault. A lo sumo, es lo no dicho de esos no dichos, es decir, los no dichos que surgen de la línea abisal que divide las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial en la modernidad céntrica occidental. Tal línea abisal, el *fiat* epistemológico fundamental de la modernidad céntrica occidental, fue ignorada por Foucault. Las disciplinas de Foucault están tan basadas en las experiencias de la franja metropolitana de sociabilidad moderna como sus no dichos culturales foucaultianos. Las disciplinas son falsamente universales no solo porque “olvidan” activamente sus no dichos culturales sino porque, así como sus no dichos culturales, no consideran las formas de sociabilidad existente en el otro lado, colonial, de la línea. Así, el no dicho foucaultiano es tan falsamente común a la modernidad y tan eurocéntrico como la idea de Kant de la racionalidad como emancipación *vis a vis* la naturaleza. Esta misma forma de

racionalidad vinculaba a la naturaleza a los pueblos y sociabilidades en el otro lado de la línea, en la zona colonial. Por supuesto, las filosofías de Kant y de Foucault son avances importantes en relación a la *tabula rasa* de Locke, según la cual el conocimiento se inscribe a partir de la nada. Pero, en el lugar de la *tabula rasa*, ambos presentaron los *a priori* o presupuestos que, según ellos, condicionaban toda experiencia humana contemporánea. No eran conscientes de que “toda esa experiencia” era una experiencia intrínsecamente trunca, ya que había sido construida para ignorar la experiencia de aquellos que estaban en el otro lado de la línea abisal: el pueblo colonial. Si quisiéramos formular las Epistemologías del Sur en términos foucaultianos, que no es mi propósito aquí, diríamos que su objetivo es la arqueología de la arqueología del saber.

Durante el siglo pasado, las epistemologías feministas lograron una ocupación temprana de las Epistemologías del Norte. Demostraron que la idea del conocimiento concebido como independiente de la experiencia del sujeto de conocimiento, sobre cuya base, especialmente después de Kant, se estableció la distinción entre epistemología, ética y política, era la traducción epistemológica y la consecuente naturalización del poder social y político masculino.

El punto de vista de Dios era el otro lado de la visión desde la nada. Debiéndole mucho a Foucault, las epistemologías feministas, por el contrario, argumentaron en pos del conocimiento situado y contextualizado, así como por la implicancia recíproca entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Sin embargo, dicha ocupación fue solo parcial, ya que no cuestionaron la primacía del conocimiento como una práctica separada. Las epistemologías feministas presionaron a las Epistemologías del Norte hasta sus últimos límites, aunque ellas permanecieron dentro de tales límites.

EL PELIGRO DE LAS IMÁGENES ESPEJADAS

Al contrastar las Epistemologías del Sur con las del Norte, podemos caer fácilmente en una imagen reflejada, espejada, una tentación muy similar a la estructura binaria, dualista de la imaginación occidental. Las corrientes dominantes en las Epistemologías del Norte se han centrado en la validez privilegiada de la ciencia moderna que se ha desarrollado principalmente en el Norte global desde el siglo XVII. Estas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es que la ciencia basada en la observación sistemática y la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad céntrica occidental, radicalmente

distinta de las otras “ciencias” que se originaron en otras regiones y culturas del mundo. La segunda premisa es que el conocimiento científico, en vista de su rigor y potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos. Ambas premisas contribuyeron a reforzar la excepcionalidad del mundo occidental *vis a vis* el resto del mundo y, por la misma razón, a dibujar la línea abisal que separó, y aún separa, a las sociedades y sociabilidades metropolitana y colonial.

Ambas premisas han sido examinadas críticamente; y esa crítica, de hecho, ha ido a la par del desarrollo científico desde el siglo XVII. En gran medida, ha sido una crítica interna llevada a cabo en el mundo cultural occidental y sus supuestos. Un caso temprano y notable es, sin duda, el de Goethe y sus teorías sobre la naturaleza y el color. Goethe estaba tan interesado en el desarrollo científico como sus contemporáneos, pero pensaba que las corrientes dominantes, con su origen en Newton, estaban totalmente equivocadas. Goethe contrastó el empirismo artificial de los experimentos controlados con lo que él denominó delicado empirismo (*zarte Empirie*): “el esfuerzo para entender el significado de una cosa a través de la mirada y la visión empáticas prolongadas

basadas en la experiencia directa” (Seamon & Zajonc, 1998: 2).³

En otro lugar he analizado las diferentes dimensiones de la crítica interna de la ciencia occidental moderna que se realizaron durante el siglo pasado por las diferentes corrientes de la epistemología crítica y por la sociología de la ciencia y los estudios de ciencia social (Santos, 2007b). Las Epistemologías del Sur se mueven más allá de la crítica interna. No están tan interesadas en formular una línea de crítica más, como en formular alternativas epistemológicas que puedan fortalecer las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En este sentido, a la idea de que no hay justicia social sin justicia cognitiva, como ya se ha mencionado, le sigue la idea de que no necesitamos alternativas; antes bien necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas.

Como en el caso de las Epistemologías del Sur, no hay una sola Epistemología del Norte, hay varias, aunque todas ellas tienden a compartir algunos supuestos⁴ básicos: la prioridad

3 Sobre Goethe y la ciencia moderna ver, en particular, Uberoi (1984).

4 Estas suposiciones se basan en un conjunto de creencias y valores que definen lo que podría denominarse el *canon* de la filosofía occidental. Siguiendo a

absoluta dada a ciencia como conocimiento riguroso; el rigor concebido como determinación; el universalismo concebido como una especificidad de la modernidad occidental, en referencia a cualquier entidad o condición cuya validez no depende de ningún contexto social, cultural o político específico; la verdad concebida de la representación de la realidad; la distinción entre sujeto y objeto, el que conoce y lo conocido; la naturaleza como *res extensa*; el tiempo lineal; el progreso de la ciencia a

través de las disciplinas y la especialización; la neutralidad social y política como condición de objetividad.

Desde el punto de vista de las Epistemologías del Sur, las Epistemologías del Norte han contribuido de forma decisiva al convertir el conocimiento científico desarrollado en el Norte global en la manera hegemónica de representar al mundo como propio y de transformarlo de acuerdo a sus propias necesidades y aspiraciones. De este modo, el conocimiento científico, combinado con un poder económico y militar superior, garantizó al Norte global la dominación imperial del mundo en la era moderna hasta el día de hoy.

Las Epistemologías del Norte se basan en una línea abisal que separa a las sociedades y formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales en términos de que lo que es válido, normal o ético en el lado metropolitano de la línea no aplica en el lado colonial de esta.⁵ Puesto que la línea abisal es tan básica como invisible, permite falsos universalismos que se basan en la experiencia social de las sociedades metropolitanas y apuntan a la reproducción y la justificación del dualismo normativo

Warren (2012), este *canon* comprende lo siguiente: a) un compromiso con el *racionalismo*, la perspectiva de que la razón (o la racionalidad) no solo es una cualidad distintiva del ser humano; es lo que hace a los humanos superiores a la naturaleza y a los animales no humanos; b) una concepción de los *humanos* como seres racionales que son capaces de razonamiento abstracto, de considerar principios objetivos y de comprender o calcular las consecuencias de sus acciones; c) concepciones del agente moral ideal y de quien conoce como *imparciales, objetivos y desinteresados*; d) creencia en *dualismos* fundamentales, tales como razón *versus* emoción, mente *versus* cuerpo, cultura *versus* naturaleza, absolutismo *versus* relativismo y objetividad *versus* subjetividad; (e) la suposición de que hay una *división ontológica* entre los seres humanos y la naturaleza y animales no humanos; y, f) la universalizabilidad (*universalisability*) como criterio para evaluar la verdad de los principios éticos y epistemológicos. Ver también Warren (2009).

5 Para leer más sobre esto, ver Santos (2014: 118-135).

metrópoli/colonia. Estar en el otro lado de la línea abisal, el colonial, implica estar imposibilitados por el conocimiento dominante de representar al mundo como propio y en nuestros propios términos. Aquí radica el papel crucial de las Epistemologías del Norte, en que contribuyen a reproducir el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Conciben al Norte epistemológico eurocéntrico como la única fuente de conocimiento válido, no importa dónde, en términos geográficos, este último se produce. Por la misma razón, el Sur, es decir, lo que se encuentra en el “otro” lado de la línea es el reino de la ignorancia.⁶ El Sur es el problema; el Norte es la solución. En estos términos, la única comprensión válida del mundo es la comprensión occidental del mundo.

La alienación, el autoextrañamiento y la subordinación de la mente que este estado de la cuestión causa en quienes no son occidentales, incluyendo a los científicos sociales, fue

6 El conocimiento colonial no occidental debe ser reconocido y recuperado solo en la medida de que es útil a la dominación céntrica occidental, como notablemente fue el caso de la regulación indirecta, a través de la cual el Estado colonial recurría la ley y gobierno tradicional, nativo o indígena para garantizar la reproducción del régimen colonial en el nivel local.

elocuentemente formulada por J. P. S. Uberoi, sociólogo hindú. Sus palabras merecen una cita extensa, aunque, dado que fueron escritas en 1978, me pregunto cuán dramáticamente ha cambiado la situación desde entonces:

Por la misma aplicación de tales medios se hace parecer que solo hay un tipo de ciencia, la ciencia occidental moderna, que actualmente rige en el mundo. Este conocimiento científico y racional moderno es el depósito autoexistente de la verdad y es *sui generis*, el único de su tipo. Al resto se lo denomina, sugestivamente, “etnociencia” en el mejor de los casos y falsas supersticiones y burda ignorancia en el peor. La lógica implacable de esta situación general de tribulación espiritual, que ha prevalecido de manera constante en el mundo no occidental desde 1550 o 1650 o alguna fecha histórica similar, inevitablemente me afecta por un complejo de inferioridad vergonzoso que nunca podré superar solo o en buena compañía. Es una situación falsa totalmente destructiva de toda originalidad científica. Con un solo golpe liquida toda íntima alegría de comprensión, individual y colectiva, que es el único sustento verídico del trabajo intelectual local. Sin duda, no hay ninguna razón en la naturaleza de las cosas de por qué una relación tan subordinada y colonial, más o menos rota en la política desde 1950 o casi, todavía persiste en la ciencia. La situación no ha mejorado en absoluto, estoy

seguro, cuando se supone que hay dos tipos diferentes de teorías, las importadas y las heredadas, unidas de alguna manera, una para la ciencia y otra para fines no científicos. Me parece que esto es meramente sustituir el problema del autoextrañamiento intelectual por el de la mente subordinada; y no sé cuál es peor. A mi modo de ver, este es el problema principal de toda la vida intelectual en la India moderna y en el mundo no occidental (Uberoi, 1978: 14-15).

No obstante, el Sur antiimperial, el Sur de las Epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las Epistemologías de Norte. Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo normativo existente. La cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las Epistemologías del Sur, por tanto, afirman y valoran las diferencias que quedan después de que las jerarquías han sido eliminadas. Su objetivo es el cosmopolitismo subalterno desde abajo. Más que la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad: un tipo de

pensamiento que fomenta la descolonización, el criollismo (*creolisation*) o mestizaje a través de la traducción intercultural.

Las Epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento que no sean los producidos por la ciencia moderna, provocaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una variedad inmensa de saberes que prevalecían principalmente del otro lado de la línea abisal, en las sociedades y sociabilidades coloniales. Tal destrucción desempoderó a estas sociedades, dejándolas incapaces de representar el mundo como propio y en sus propios términos y, así, de considerar el mundo como susceptible a ser transformado por sus propios medios y en virtud de sus propios objetivos. En esta situación, no es posible de promover la justicia social sin promover la justicia entre las diversas formas de conocimiento. En otras palabras, hay no justicia social global sin justicia cognitiva global. Esta tarea es tan importante hoy como lo fue en el tiempo del colonialismo histórico, aunque la desaparición de este último no implicó el fin de colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad etnocultural e incluso ontológica del Otro, que Aníbal Quijano

llama colonialidad (Quijano, 2005). La colonialidad del conocimiento (como la del poder) sigue siendo fundamentalmente instrumental para expandir y reforzar las opresiones causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

Recuperar los conocimientos suprimidos, silenciados y marginados requiere comprometerse con lo que he denominado la “sociología de las ausencias”, un procedimiento que pretende mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, conocimientos y agentes que existen del otro lado de la línea abisal, de hecho, son producidos activamente como no existentes por los saberes dominantes en “este” lado de la línea abisal, y mucho más cuando están comprometidos en la resistencia contra las exclusiones abisales causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Identificar la existencia de la línea abisal es el impulso fundante de las Epistemologías del Sur y de la descolonización de conocimiento al que aspiran. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el nivel epistemológico como político. Identificar y evidenciar la línea abisal posibilita la apertura de nuevos horizontes con respecto a la diversidad cultural y epistemológica del mundo. En el nivel epistemológico, tal diversidad se traduce en lo que designo como una “ecología de saberes”,

esto es, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión.

PUNTOS DE PARTIDA

Dos ideas fundamentales que no son tan obvias como tendrían que ser: 1) La comprensión del mundo supera, por lejos, la comprensión occidental del mundo; 2) la experiencia cognitiva del mundo es extremadamente diversa y la prioridad absoluta dada a la ciencia moderna provocó un epistemicidio masivo (la destrucción de saberes rivales considerados como no científicos), que ahora exige ser reparado. Como resultado, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global.⁷

Las investigaciones y las orientaciones políticas siguientes emergen de estas dos ideas:

7 He conducido un gran proyecto de investigación basado en estas ideas. El proyecto se titula “ALICE - Espejos extraños, lecciones inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales” (ALICE - *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences*). Ver <<http://alice.ces.uc.pt/en/?lang=en>>.

1. No tendríamos que esperar que el Sur epistémico antiimperial imparta lecciones al Norte global. Después de cinco siglos de contactos asimétricos y mestizajes es más correcto pensar en maneras y sitios policéntricos de aprendizaje y desaprendizaje, de tal manera que la resistencia contra la injusticia, la exclusión y la discriminación forzadas al Sur global por el Norte global capitalista, colonialista y patriarcal pueda ser concebida de como un aula global. La confiabilidad de cada saber será medida por su contribución a fortalecer la resistencia e impedir la dimisión. De esta manera, las experiencias sociales serán recuperadas y valoradas de un modo tal que les permita fortalecer las luchas contra las formas modernas de dominación.
2. Situar la resistencia y la lucha en el centro de las comunidades epistemológicas emergentes de ningún modo implica que los grupos sociales oprimidos solo son tenidos en cuenta mientras luchan y resisten. Esto significaría un reduccionismo modernista inaceptable. Las personas hacen muchas otras cosas que solo resistir y luchar; disfrutan de la vida, por más precarias que sean las condiciones, celebran y valoran la amistad y la cooperación; y a veces también deciden no resistir y aflojar o abandonar las luchas. Además, las relaciones de dominación siempre implican otras relaciones además que aquellas de dominación. Las lecciones que deben aprender de sus vidas tienen todo esto en consideración. Centrarse en la resistencia y la lucha tiene como objetivo ampliar las posibilidades para ese nuevo y tan necesario conocimiento de confrontación. La experiencia de las luchas de la libertad enriquecerá la perspectiva global sobre luchas actuales y futuras.
3. La idea de los modos y sitios policéntricos de desaprender y aprender no significa que la profunda autorreflexividad a realizarse en el Norte global y el Sur global será la misma. A la luz del epistemicidio histórico, la autorreflexividad en el Norte global debe estar centrada en la idea y el valor de la diversidad, el reconocimiento de las maneras diferentes de saber y de ser. Debe incluir la reflexión sobre la experiencia no occidental de la espiritualidad. Espiritualidad, no religión, más bien lo trascendente en lo inmanente. En el Sur global, la autorreflexividad debe centrarse en la forma de representar al mundo como propio y cómo transformarlo de acuerdo a sus propias prioridades después de tanta expropiación y violencia. Debe incluir la autoestima, ante tanta resistencia frente a la adversidad.

4. La línea abisal que divide al mundo en sociedades/sociabilidades metropolitanas y sociedades/sociabilidades coloniales es tan frecuente hoy como durante el tiempo de colonialismo histórico. Guerras civiles, racismo rampante, violencia contra las mujeres, vigilancia masiva, brutalidad policial y refugiados entre Europa y África; son todos testimonios de la presencia multiforme de la línea abisal. Aquellos en el otro lado de la línea no son considerados verdadera o plenamente humanos y, por lo tanto, no tendrán que ser tratados como si lo fueran. Mientras no se confronte la línea abisal, no será posible la verdadera liberación.
5. La mayoría del conocimiento que circula en el mundo y es relevante para la vida de los pueblos es oral. Aun así, nuestras universidades valoran casi exclusivamente los conocimientos escritos. Los conocimientos escritos (de ciencias y humanidades) pueden ser preciosos, una vez integrados a las ecologías de saberes. Sin embargo, deben ser oralizados, desmonumentalizados, por así decirlo, siempre que sea posible.⁸
6. Bajo las condiciones del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, no es posible democracia de alta intensidad alguna. Democracia es todo proceso social, económico, político o cultural a través del cual las relaciones desiguales de poder se transforman en relaciones de autoridad compartida. Incluso una forma de la democracia de baja intensidad como la democracia liberal está siendo descalificada o simplemente dejada de lado cuando los imperativos de la acumulación capitalista lo requieren. En todo el mundo se están llevando a cabo diversas formas de democracia que deben ser valoradas adecuadamente. No hay democracia, hay demodiversidad. Dada la prevalencia de la línea abisal que separa las formas de sociabilidad metropolitanas de las coloniales, tendríamos que enseñar democracia desde la perspectiva de los esclavos y de los trabajadores precarizados; tendríamos que enseñar ciudadanía desde la perspectiva de los no ciudadanos.

8 He encontrado que “Conversaciones del Mundo” con activistas, académicos y becarios, dentro del ámbito del proyecto “ALICE - Espejos extraños, lecciones

inesperadas: llevando a Europa a una nueva manera de compartir las experiencias mundiales, es una buena manera de desmonumentalizar el conocimiento”. Pueden acceder a las conversaciones en: <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/globallearning/conversations-of-the-world/?lang=en>>.

7. La centralidad de la resistencia y la lucha urgen por concepciones nuevas de lo político. Las disciplinas y las categorías analíticas desarrolladas por las ciencias modernas y las humanidades nos impiden detectar y valorar la artesanía de las prácticas de resistencia. En tales artesanías reside lo que llamamos la sociología de las emergencias, uno de los conceptos clave de las Epistemologías del Sur. ¿Cómo aprender y enseñar la sociología de las ausencias (producida por la línea abisal) y la sociología de las emergencias (el porvenir, el futuro bajo la forma del presente)? ¿Cómo reconocer y valorar la narrativa de los olvidados, la voz de los silenciados, la lengua intraducible, impronunciable?
8. Las economías sociales solidarias que proliferaron por todo el Sur global antiimperial, en la mayoría de los casos dirigidas por mujeres, son almenaras del futuro más que residuos del pasado, como son vistas por las ideologías desarrollistas. Proclaman, aquí y ahora, posibilidades humanas más allá del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Son utopías concretas, que ejemplifican la artesanía de las prácticas de resistencia.
9. Más allá de cierto umbral, diferentes maneras de saber requieren diferentes maneras

de ser. Las Epistemologías del Sur reclaman nuevas ontologías.

LOS CAMINOS HACIA LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Las principales herramientas de las Epistemologías del Sur son las siguientes: la línea abisal y los diferentes tipos de exclusión social que crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y, la artesanía de las prácticas.

EXCLUSIONES ABISALES Y NO ABISALES

He argumentado que las ciencias modernas, particularmente las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, nunca han reconocido la existencia de la línea abisal (Santos, 2007a: 45-89; 2014). Las ciencias sociales modernas han concebido a la humanidad como un todo homogéneo que habita este lado de la línea y, por lo tanto, completamente sometida a la tensión entre regulación y emancipación. Naturalmente, la ciencia moderna reconoció la existencia del colonialismo histórico basado en la ocupación territorial extranjera, pero no ha reconocido al colonialismo como una forma de sociabilidad que es parte integral de la dominación capitalista y patriarcal, y el

cuál, por lo tanto, no terminó cuando el colonialismo histórico llegó a su fin. La teoría crítica moderna (que expresa el grado máximo de consciencia posible de la modernidad occidental) imaginó a la humanidad como algo dado, más que como una aspiración. Creyó que toda la humanidad se podría emancipar mediante los mismos mecanismos y de acuerdo a los mismos principios, al reclamar derechos ante instituciones creíbles basándose en la idea de la igualdad formal ante de la ley. En el centro de esta imaginación modernista está la idea de la humanidad como una totalidad construida en torno a un proyecto común: los derechos humanos universales. Semejante imaginación humanística, heredera del humanismo renacentista, fue incapaz de comprender que el capitalismo, luego de combinarse con el colonialismo, sería inherentemente incapaz de renunciar al concepto de subhumano como parte integral de la humanidad, es decir, la idea de que hay algunos grupos sociales cuya existencia social no puede ser gobernada por la tensión entre regulación y emancipación, simplemente porque no son plenamente humanos. En la modernidad occidental no existe humanidad sin subhumanidades. En la raíz de la diferencia epistemológica hay una diferencia ontológica.

Sobre este particular, Franz Fanon es una presencia inevitable. Denunció elocuentemente la línea abisal entre metrópoli y colonia, así como las clases de exclusiones que la línea abisal crea. También formuló, mejor que nadie, la dimensión ontológica de la línea abisal, la zona de no-ser que crea, la “cosa” en la que el colonizado es transformado, una cosa que solo “deviene hombre durante el mismo proceso en el cual se siente libre” (Fanon, 1968: 37). Inspirado en Fanon, Maldonado-Torres propone el concepto de colonialidad conjuntamente con los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del saber. Según él:

las relaciones coloniales de poder dejan marcas profundas no solo en las áreas de la autoridad, la sexualidad, el conocimiento y la economía, sino también en la comprensión general del ser” (Maldonado-Torres, 2007: 242).

La invisibilidad y la deshumanización son las principales expresiones de la colonialidad del ser [...]. La colonialidad del ser se concreta en la aparición de sujetos liminales, que marcan, por decirlo así, el límite del ser, esto es, el punto en el que el ser distorsiona el significado y evidencia al punto de deshumanización. La colonialidad del ser produce la diferencia colonial ontológica, al desplegar una serie de características

existenciales fundamentales y de realidades simbólicas (Maldonado-Torres, 2007: 257).

La línea abisal es la idea principal subyacente a las Epistemologías del Sur. Marca la división radical entre las formas de sociabilidad metropolitanas y las formas de sociabilidad coloniales, que ha caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, a pesar de las victorias, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre “nosotros”, aquellos que son, como “nosotros”, plenamente humanos. Hay diferencias sociales y desigualdades de poder entre “nosotros” que tienden a crear tensiones y exclusiones; aun así, en ningún caso se cuestiona la equivalencia básica y la reciprocidad entre “nosotros”. Por esta razón, las exclusiones son no abisales. Están manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social, así como por los mecanismos desarrollados por la modernidad occidental para gestionarlas, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia. La lucha por la emancipación social es siempre una lucha contra las exclusiones sociales generadas por la forma de

regulación social actual con el objetivo de reemplazarla por una forma de regulación social nueva y menos excluyente.

Por la misma razón, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo de “ellos”, aquellos con quienes no es imaginable equivalencia o reciprocidad alguna pues no son plenamente humanos. Paradójicamente, su exclusión es tanto abisal como no existente, ya que es inimaginable que alguna vez puedan llegar a ser incluidos. Están en el otro lado de la línea abisal. Las relaciones entre “nosotros” y “ellos” no pueden ser manejadas por la tensión entre regulación social y emancipación social como sucede en este lado de la línea, en el mundo metropolitano, ni por los mecanismos pertenecientes a él. Estos mecanismos, como el Estado liberal, el estado de derecho, los derechos humanos y la democracia pueden ser invocados, pero solamente como una forma de embuste. En el otro lado de la línea, las exclusiones son abisales y su gestión se lleva a cabo a través de la dinámica de apropiación y violencia; la apropiación de vidas y de recursos casi siempre es violenta y la violencia apunta directamente o indirectamente a la apropiación. Los mecanismos utilizados han evolucionado con el tiempo, pero siguen siendo estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, es

decir, mecanismos que implican una regulación violenta sin el contrapunto de la emancipación. Me refiero al Estado colonial y neocolonial, el *apartheid*, al trabajo forzado y al trabajo esclavo, a las ejecuciones extrajudiciales, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva de capital, los campos de internamiento para refugiados, la “dronización” del combate militar, la vigilancia masiva, el racismo, la violencia familiar y el feminicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por la liberación total de la regulación social colonial. Contrariamente a la lucha por la emancipación social del lado metropolitano de la línea abisal, la lucha por la liberación no tiene como objetivo una forma de regulación colonial mejor y más inclusiva. Se propone su eliminación. La prioridad epistemológica, dada a las exclusiones abisales y a las luchas en su contra por las Epistemologías del Sur, se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas fue mucho más devastador del otro lado de la línea abisal, mientras que la apropiación y la violencia coloniales se convirtieron en la forma de regulación social. Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar los tipos de exclusión cualitativamente diferentes y, por lo tanto, ignoraron

totalmente la línea abisal. Esto no quiere decir que las exclusiones no abisales y las luchas en su contra no sean igualmente importantes. Por supuesto que lo son, y por ninguna otra razón de que el éxito de la lucha global contra la dominación no puede lograrse si no se incluye la lucha contra las exclusiones no abisales. Si las Epistemologías del Sur no conceden ningún tipo de privilegio epistemológico a las exclusiones no abisales es solo porque estas se beneficiaron mucho de la inversión cognitiva y porque las luchas en su contra durante los últimos quinientos años han sido mucho más visibles políticamente. Desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, cuando se reconoce la existencia de la línea abisal, las exclusiones no abisales y las luchas contra estas cobran una nueva centralidad. La agenda política de los grupos que luchan contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal, entonces, debe aceptar como principio vector la idea de que las exclusiones abisales y no abisales están articuladas y que la lucha por la liberación tendrá éxito solo si las diferentes luchas contra los diferentes tipos de exclusión están debidamente articuladas.

Una incursión en la vivencia de las exclusiones abisales y no abisales puede ayudar a clarificar lo que se ha enunciado. Luego del

fin de colonialismo histórico,⁹ la línea abisal persistió como colonialismo de poder, de conocimiento, de ser, y continúa distinguiendo la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial.¹⁰ Estos dos mundos, aunque son radicalmente diferentes, conviven en nuestras sociedades “poscoloniales”, tanto en el norte global geográfico como en el sur global geográfico. Algunos de los grupos sociales experimentan la línea abisal cuando atraviesan los dos mundos en su vida cotidiana. En los párrafos que siguen, presento tres ejemplos hipotéticos que son demasiado reales para ser considerados como un mero producto de la imaginación sociológica.

9 A pesar del hecho de que algunas colonias aún existen.

10 Aníbal Quijano acuñó el término “colonialidad” para designar las formas de colonialismo que han sobrevivido al fin del colonialismo histórico. También he utilizado este término en ciertas ocasiones; sin embargo, prefiero el término “colonialismo” puesto que no hay razón para reducir el colonialismo a un tipo específico de colonialismo, es decir, el colonialismo histórico basado en la ocupación territorial por parte de potencias extranjeras. Incluso aunque el capitalismo ha cambiado dramáticamente desde el siglo XVI o XVII, continuamos designando al capitalismo como el modo de dominación basado en la explotación de la fuerza de trabajo y la naturaleza.

Primer ejemplo. En una sociedad predominantemente blanca, un joven negro en la escuela secundaria está viviendo en un mundo de sociabilidad metropolitana. Se puede considerar realmente excluido, ya sea porque a menudo es evitado por sus compañeros de estudios o porque el programa educativo trata con materiales que son insultantes hacia la cultura o la historia de las personas de ascendencia africana. Empero, tales exclusiones no son abisales; él es parte de la misma comunidad estudiantil y, al menos en teoría, tiene acceso a mecanismos que le permitirán argumentar contra la discriminación. Por otro lado, si el mismo joven cuando regresa a su casa es parado por la policía, evidentemente debido a su perfil étnico, y es golpeado aprensivamente; en ese momento el joven cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De ahí en más, la exclusión deviene abisal y cualquier apelación a los derechos es no más que una fachada cruel.

Segundo ejemplo. En una sociedad sumamente cristiana que tiene fuertes prejuicios islamofóbicos, un trabajador migrante con permiso de trabajo habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede sentir discriminado porque el trabajador junto a él gana un salario

más alto, aun cuando ambos desempeñan las mismas tareas. Como en el caso anterior, y por razones similares, tal discriminación prefigura una exclusión no abisal. Sin embargo, cuando es atacado en la calle solo porque es musulmán y, por lo tanto, inmediatamente considerado amigo de terroristas, en ese momento particular el trabajador cruza la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. De este modo, la exclusión se torna radical porque se centra en quién es en lugar de lo que dice o hace.

Tercer ejemplo. En una sociedad profundamente sexista, una mujer con un trabajo en la economía formal habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Es víctima de exclusión no abisal porque, en violación de las leyes laborales, sus compañeros de trabajo varones reciben un salario más alto para realizar las mismas tareas. Por otro lado, si cuándo está regresando a su casa es víctima de violación por una pandilla o de agresiones mortales solo porque es mujer (femicidio), en ese momento particular está cruzando la línea abisal y se desplaza del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial.

La diferencia crucial entre la exclusión abisal y no abisal es que solo la primera tiene como premisa la idea de que la víctima o el objetivo

adolesce de un *capitis diminutio* ontológico por no ser plenamente humano, más que un tipo de ser humano degradado fatalmente. Así, es considerado inaceptable o incluso inimaginable que dicha víctima u objetivo será tratado como un ser humano como “nosotros”. En consecuencia, la resistencia contra la exclusión abisal comprende una dimensión ontológica. Está vinculada a una forma de re existencia. Puesto que los tres modos de dominación moderna (capitalismo, colonialismo y patriarcado) están vigentes y actúan en tándem, los grandes grupos sociales experimentarán en sus vidas, y de una manera sistemática —aunque de modo diferente en las distintas sociedades y contextos— este cruce fatal de la línea abisal. La dominación moderna es un modo de articulación global entre exclusiones abisales y no abisales, una articulación que es desigual, ya que varía según sociedades y contextos, y combinada a nivel global. Después del colonialismo histórico, el carácter esquivo de la línea abisal y la consiguiente dificultad para reconocer estos dos tipos de exclusión se deben al hecho de que la ideología de la metrópoli, así como todos los aparatos jurídicos y políticos que conlleva, recorre el mundo de la sociabilidad colonial como el fantasma de un paraíso prometido y que no se ha perdido aún. El fin de colonialismo histórico

produjo la ilusión de que la independencia política de las antiguas colonias europeas implicó una fuerte autodeterminación. Desde entonces, todas las exclusiones fueron consideradas como no abisales; consiguientemente, las únicas luchas consideradas legítimas fueron aquellas que apuntaban a eliminar o reducir las exclusiones no abisales. Esta poderosa ilusión contribuyó a legitimar luchas que, mientras atenuaban las exclusiones no abisales, agravaban las exclusiones abisales. Durante el siglo XX, las luchas de los trabajadores europeos lograron victorias significativas, que redundaron en un compromiso entre democracia y capitalismo, conocidos como el Estado de bienestar y la socialdemocracia europeos; no obstante, tales victorias se ganaron, al menos en parte, intensificando la apropiación violenta de recursos humanos y naturales en las colonias y neocolonias, o sea, a costa de agravar las exclusiones abisales.¹¹

11 Esto fue percibido desde el primer momento por los críticos de colonialismo europeo. Fanon es particularmente consciente de esto, cita a Marcel Péguy (1960) con aprobación: “para hacer una diferencia radical entre la construcción del socialismo en Europa y nuestras relaciones con el Tercer Mundo (como si nuestras únicas relaciones con este fueran externas) es, lo sepamos o no, para establecer el ritmo de la distribución de la herencia colonial sobre y por encima de la

Como consecuencia de la invisibilidad y la confusión respecto a los diferentes tipos de exclusión, los grupos sociales que son víctimas de la exclusión abisal son tentados a recurrir en sus luchas a los medios y mecanismos adecuados para la lucha contra la exclusión no abisal. El modelo actual de “ayuda

liberación de los países subdesarrollados. Es el deseo de construir un socialismo suntuario por sobre los frutos de robo imperialista —como si, dentro de la pandilla, el botín fuera más o menos repartido por igual, e incluso un poco de este es dado a los pobres en forma de caridad, ya que se ha olvidado que eran las personas a quienes le fue robado—” (Fanon, 1968: 103). Algunos años antes, en 1958, Fanon ya había denunciado la ambivalencia de la clase obrera metropolitana y de sus dirigentes hacia la lucha anticolonialista, nacionalista: “durante las diversas guerras de liberación nacional que se han sucedido en los últimos veinte años, no es raro percibir un indicio de hostilidad, o incluso de odio, en la actitud de los colonialistas hacia los colonizados. Esto puede ser explicado por el hecho de que la retirada del imperialismo y la conversión de las estructuras subdesarrolladas del Estado colonial, inmediatamente, fueron acompañadas por una crisis económica, que habría sido sentida primero por los trabajadores en la metrópoli colonial” (Fanon, 1967: 144-5). En un escrito que data de 1965, Kwame Nkrumah ofrece el análisis más lúcido de cómo el acuerdo entre capital y trabajo en el mundo desarrollado fue posible por la explotación despiadada de las colonias.

al desarrollo” es un buen ejemplo de cómo una exclusión abisal puede ser enmascarada (y agravada) por tratarla como si fuera no abisal. La persistencia de la línea abisal invisible, y la dificultad en desenredar las exclusiones abisales de las no abisales, ocasiona que las luchas contra la dominación sean aún más difíciles. Sin embargo, desde la perspectiva de las Epistemologías del Sur, la liberación se basa en la construcción de alianzas entre los grupos excluidos de manera abisal y los excluidos de manera no abisal que, de esta forma, articulan las luchas contra las exclusiones abisales y no abisales. Sin esa articulación, las exclusiones no abisales, cuando son vistas desde el otro lado de la línea abisal (el lado colonial) parecen creíbles, como formas privilegiadas de inclusión social. Por el contrario, cuando las exclusiones abisales son vistas desde este lado de la línea abisal (el lado metropolitano), son consideradas alternativamente como el producto del destino, del daño autoinfligido o del orden natural de las cosas. Por la misma razón, las exclusiones abisales nunca son vistas de este lado de la línea (el lado metropolitano) como exclusiones, sino como una fatalidad o como el orden natural de las cosas. Históricamente, los grupos sociales excluidos por las formas abisales

de exclusión se han visto obligados a recurrir a medios de lucha adecuados solo para luchar contra las exclusiones no abisales. No sorprende que hubiera una gran frustración.

Las alianzas y las articulaciones son una ardua tarea histórica, no solo porque las diferentes luchas movilizan grupos sociales diferentes y requieren distintos medios de lucha, sino también debido a que la separación entre las luchas contra las exclusiones abisales y no abisales se superpone a la separación entre las luchas que se considera que están, primordialmente, contra el capitalismo o contra el colonialismo o contra el patriarcado. Esta separación da lugar a tipos contradictorios de jerarquías entre las luchas y entre las subjetividades colectivas que las llevan a cabo. Así, una lucha que se considera que está contra el capitalismo puede ser considerada exitosa en la medida en que debilita una lucha que se considera que está contra el colonialismo o contra el patriarcado. Lo contrario es igualmente posible. Por supuesto, hay diferencias entre clases de luchas, pero tales diferencias tendrían que ser movilizadas para potenciar el efecto acumulativo de las luchas y no para justificar los boicots recíprocos. Lamentablemente, el boicot recíproco es lo que ha sucedido con mayor frecuencia.

Las dificultades en establecer alianzas no pueden ser adscritas solo a la miopía de los líderes sociales, ni a las diferentes historias y contextos de lucha. Entre las exclusiones abisales y no abisales hay una diferencia estructural que afecta contrariamente a las luchas. A diferencia de las luchas contra las exclusiones no abisales (que luchan por la transformación en términos de la lógica de la regulación/emancipación), las luchas contra las exclusiones abisales implican una interrupción radical de la lógica de apropiación/violencia. Esta interrupción implica una ruptura, una discontinuidad. La insistencia de Fanon de que la violencia es necesaria en el proceso de descolonización tiene que ser interpretada como una expresión de la interrupción sin la cual la línea abisal, incluso si cambiara, continuaría dividiendo las sociedades en dos mundos de sociabilidad: el mundo metropolitano y el mundo de la colonialidad. La interrupción se puede manifestar, por un lado, en la violencia física o en la lucha armada y, por otro lado, en el boicot o la falta de cooperación (luego se volverá a este tema). Reconocer la línea abisal implica admitir que las alianzas entre las luchas contra los diferentes tipos de exclusión no pueden construirse como si todas las exclusiones fueran de la misma clase.

El pensamiento crítico eurocéntrico estuvo construido en torno a un espejismo: puntualmente, que todas las exclusiones eran no abisales. Independientemente de las declaraciones vehementes contra la teoría política liberal, pensar que las luchas contra la dominación se pueden realizar como si todas las exclusiones fueran no abisales es un prejuicio liberal.

SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS¹²

Estas dos herramientas se basan en la distinción entre las exclusiones abisales y no abisales, así como en las maneras diferentes en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se combinan para generar grupos específicos de dominación. La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las maneras y los medios por los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad radical y la irrelevancia. El colonialismo histórico fue el tablero de diseño de la línea abisal, donde las exclusiones no abisales (aquellas que ocurrían del lado metropolitano de la línea) eran visibilizadas mientras que las abisales (aquellas que

12 En Santos (2014: 164-87) explico el uso metafórico del término “sociología” en este contexto.

ocurrían del lado colonial de la línea) eran ocultadas. En la actualidad, la sociología de las ausencias es la investigación de las maneras en que el colonialismo, en la forma de colonialismo del poder, saber y ser, opera junto con el capitalismo y el patriarcado para producir exclusiones abisales, esto es, para producir ciertos grupos de personas y formas de vida social como no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o peligrosos, en suma, como descartables o amenazantes. Esta pesquisa se centra en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido; la monocultura del tiempo lineal; la monocultura de la clasificación social; la monocultura de la superioridad del universal y lo global; y la monocultura de la productividad (Santos, 2014: 172-5). Tales monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de formas de vida social, respectivamente clasificadas como ignorantes, primitivas, inferiores, locales o improductivas. Tales etiquetas son atribuidas con diferentes grados de intensidad. El grado más alto de intensidad genera exclusiones abisales y, por tanto, ausencias.

Esta investigación no puede ser llevada a cabo exitosamente hasta que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente y, por cierto, ausente en un doble sentido. Por un lado, desde un punto de vista académico, sociológico, lo que no está allí (porque está ausente) solo puede ser recuperado como una realidad pasada o como un artefacto de imaginación distópica o utópica. Nunca como una realidad social realmente existente. Por otro lado, la investigación tiene que ser conducida contra la disciplina de la sociología, esto es, tiene que ser conducida de tal manera que contradiga la formación, las teorías y las metodologías que componen la disciplina de la sociología académica, ya sea convencional o crítica. La sociología de las ausencias es una sociología transgresiva en un sentido muy radical. Para llevarla a cabo, se deben considerar tres momentos. El primero es una crítica laboriosa y exacta del conocimiento científico social que se produjo para establecer la hegemonía de las cinco monoculturas mencionadas, durante el período moderno y, particularmente, desde el fin del siglo XIX. Dicha crítica es importante puesto que, al mostrar el pluralismo interno de la ciencia social moderna, contribuye a desmonumentalizar las monoculturas eurocéntricas. Además, cuestiona las concepciones

simplificadoras o reduccionistas de la modernidad occidental que proliferan en muchas corrientes entre los estudios decoloniales que, en mi opinión, paradójicamente confirman la superioridad de las Epistemologías del Norte. Aun así, la sociología de las ausencias tiene que ir más allá del pensamiento crítico eurocéntrico y no quedar presa de las Epistemologías del Norte. Por ello el segundo momento consta de reconocer y comprometerse con otras maneras de saber que ofrecen comprensiones alternativas de la vida social y la transformación social, distintas al conocimiento válido, el tiempo lineal, la clasificación social, la superioridad del universal y lo global y la productividad de las monoculturas céntricas occidentales. Más que una crítica interna a la modernidad occidental, ofrecen una crítica externa. La producción de ausencias se hace mucho más evidente cuando las fundamentaciones epistemológicas de las monoculturas se contextualizan y provincializan más allá de los límites de la crítica interna. El tercer momento es el momento del contexto pragmático, en el que se despliegan los otros dos momentos. La sociología de las ausencias, más que un esfuerzo intelectual estimulado por la curiosidad cognitiva es, principalmente, un recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; y tiene que ser

implementado en virtud de luchas específicas. El contexto de la lucha —los objetivos concretos y los grupos sociales implicados— proporciona dimensiones no cognitivas que condicionan las maneras en que los saberes y los grupos sociales ausentes devienen presentes.

Consideradas desde el punto de vista de las Epistemologías del Norte, tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias (abajo) parecen implicar un suicidio sacrificial en tanto que las investigaciones que impulsan se deben lograr contra la formación, las teorías y las metodologías establecidas por la ciencia social académica. La naturaleza de tal suicidio es más evidente si se contrasta con la autorreflexividad propuesta por Pierre Bourdieu. Sin duda, Bourdieu es el sociólogo del siglo XX que argumentó con mayor énfasis contra el cientificismo ingenuo de los científicos sociales. Sostuvo que la sociología y la historia de conocimiento sociológico eran herramientas clave para comprender tanto la sociedad como los límites del conocimiento científico sobre esta. Por un lado, el conocimiento científico social inventó mucho de lo que describe como existente; tal invención se hizo parte de la realidad social cuando se incorporó a las maneras en que las personas se comportan y perciben la vida social. Por otro lado,

la ciencia social establecida crea una transparencia falsa que impide una investigación más innovadora. La ciencia establecida siempre está en el camino de la ciencia emergente. De este modo, Bourdieu concluyó que “se tiene que practicar una ciencia —y, especialmente, la sociología— *contra* la propia formación científica tanto como *con* la propia formación científica” (Bourdieu, 1990: 178).

Bourdieu ilustra brillantemente las posibilidades pero, además, contra su propio pensamiento, las limitaciones de la clase de sociología de las ausencias que puede ser realizada dentro del marco de las Epistemologías del Norte. Para empezar, supone que las limitaciones del conocimiento previo sobre la sociedad pueden ser superadas por un conocimiento científico nuevo y mejor. Esto explica por qué, en su opinión, solo quienes dominan la ciencia establecida pueden ser los verdaderos innovadores. En el planteo de Bourdieu no hay lugar para las limitaciones epistemológicas del conocimiento científico moderno, aquellas limitaciones que, por ser intrínsecas a las Epistemologías del Norte, no pueden ser superadas por nuevas indagaciones basadas en la misma clase de conocimiento. Siguiendo a Bourdieu, un ejercicio exigente de autorreflexividad no puede más que fortalecer la creencia en la

monocultura de conocimiento válido planteado por las Epistemologías del Norte. No hay ninguna posibilidad de dar cuenta de otras maneras de saber que podrían corregir o superar los fracasos anteriores del conocimiento científico previo o que podrían tratar con otros grupos temáticos. Por esta razón, el sociólogo autorreflexivo, más que ser un docto ignorante,¹³ es un soberbio conocedor seguro. Él y/o ella saben que la investigación sobre los límites no es una investigación sin límites, pero creen que toda cosa que no pueda ser abordada por la ciencia moderna no es digna de consideración. Por otra parte, la autorreflexión es un ejercicio intelectual que, para ser llevado a cabo de manera eficiente, debe reforzar la separación del científico *vis a vis* su objeto de investigación, incluyendo su propio conocimiento sociológico previo. En las antípodas de esto, quienes practican una sociología de las ausencias propuesta por las Epistemologías del Sur, ya sea un sujeto individual o uno colectivo, además de abocarse a otras formas de saber, lo hacen mientras participan en una lucha política y social que, precisamente, intenta no ser una mera competencia intelectual con uno mismo

13 Sobre el concepto de docta ignorancia, ver Santos (2014: 99-115).

(autorreflexión) o con otros (la rivalidad académica entre las escuelas de pensamiento).

La advertencia epistemológica de las notas mencionadas antes, en relación a la sociología de las ausencias, aplica íntegramente a la sociología de las emergencias, y por las mismas razones. La sociología de las emergencias se ocupa de la valorización simbólica, analítica y política de las formas de ser y de saber que se presentan en el otro lado de la línea abisal por la sociología de las ausencias. El enfoque principal de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias estriba en las exclusiones abisales y en la resistencia y las luchas que estas producen. Pero mientras que la sociología de las ausencias aborda el aspecto negativo de estas exclusiones,¹⁴ en el sentido de que destaca y denuncia la supresión de la realidad social provocada por el tipo de conocimiento validado por las Epistemologías del Norte, la sociología de las emergencias se

centra en el aspecto positivo de estas exclusiones ya que percibe a las víctimas de la exclusión en el proceso de dejar de lado la victimización y convertirse en personas que resisten y que llevan a la práctica maneras de ser y saber en su lucha contra la dominación. Este pasaje de la victimización a la resistencia es, después de todo, la tarea política principal de la sociología de ausencias: desnaturalizar y deslegitimar los mecanismos específicos de la opresión. La sociología de las emergencias se inicia a partir de ahí y se centra en las nuevas potencialidades y posibilidades para la transformación social anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal que emerge en el vasto campo de las experiencias sociales, que fueron descartadas previamente y ahora son recuperadas. Con la resistencia y la lucha, emergen nuevas evaluaciones de las condiciones vividas y la experiencia que resignifican las subjetividades colectivas e individuales. Estas nuevas características, que aparecen como prácticas materiales o simbólicas, siempre se afirman a sí mismas con una tónica holística, artesanal e híbrida reconociendo, de este modo, la presencia multidimensional de la exclusión y la opresión. La sociología de las emergencias las evalúa de acuerdo a las premisas que amplifican su potencial simbólico y material. Aquí radica su

14 En términos hegelianos, uno podría decir que esta es una negatividad dialéctica, la negación de una negación, la identificación de las realidades que se tornaron ausentes, invisibles o totalmente irrelevantes para que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado puedan ser legitimados como las únicas realidades válidas por la única forma válida de conocimiento.

definición como emergencias, como realidades embrionarias, como movimientos incipientes, tendencias que guían a una lucha exitosa contra la dominación. Constituyen lo que Ernst Bloch designó como lo “todavía-no”.¹⁵ Son los pilares de la política de la esperanza.

Mientras que la tarea de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales, la sociología de las emergencias tiene como objetivo convertir el panorama de la supresión que emerge a partir de ese diagnóstico en un vasto campo de experiencia social rica, animada e innovadora. En este sentido, las Epistemologías del Sur están doblemente presentes. Por un lado, ejercen la atención epistemológica *vis a vis* las experiencias embrionarias, los “todavía-no”, al invitar a la inversión social, política y analítica a nutrirlas de la manera más empoderada. Por otro lado, proporcionan una defensa epistemológica contra los falsos aliados de las luchas que a menudo fuerzan a estas emergencias a acomodarse en cajas que separan las diferentes dimensiones de dominación moderna existentes: las cajas del anticapitalismo,

anticolonialismo y antipatriarcado. Glorificado por las divisiones disciplinarias y temáticas de las ciencias sociales eurocéntricas, tal alojamiento y separación ha sido históricamente la herramienta más viciosa y destructiva para socavar la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La oenegización internacional de la supuesta solidaridad con las luchas es la versión más simple de este proceso de neutralización por clasificación o etiquetado (se tratará sobre esto más adelante). Así es como, por ejemplo, a las mujeres campesinas que luchan por su dignidad y la dignidad de sus familias, por sus economías locales y la tierra comunal y contra los sesgos patriarcales de sus culturas o religiones, se las indujo a asumir una identidad específica —mujeres feministas— aunque también son campesinas, luchadoras por la propiedad comunal de la tierra y empresarias no capitalistas. Ellas son, por supuesto, mujeres, y la mayoría de ellas se consideran feministas, pero son, además de todo eso, las protagonistas (o víctimas) de muchas otras agendas —económicas, políticas, religiosas— locales, nacionales y transnacionales que permanecen fuera del sistema de clasificación de identidades y por esa razón son subestimadas o invisibilizadas. Asimismo, las comunidades negras de América Latina

15 Sobre esto, ver Santos (2014: 182-3).

presencian que sus danzas y juegos centenarios son protegidos como patrimonio mundial inmaterial, mientras sus comunidades siguen abandonadas, plagadas de racismo, atrapadas en la materialidad de la exclusión social, la vida precaria, la falta de acceso a servicios de salud y educación, y corren el riesgo de ser expulsadas de sus tierras por la falta de escrituras legales “apropiadas”.

Distingo tres tipos de emergencias: *ruinas semillas, apropiaciones contrahegemónicas* y *zonas liberadas*. Las *ruinas semillas* son un presente ausente, son memoria y futuro alternativo al mismo tiempo. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, a pesar de haber sido históricamente derrotadas por el colonialismo y el capitalismo modernos, siguen vivas en su memoria y en los más recónditos recovecos de sus alienadas vidas cotidianas. Estas son las fuentes de su dignidad y la esperanza de un futuro poscapitalista y poscolonial. Como sucede con las ruinas, en general, también aquí hay cierta nostalgia por un pasado anterior al sufrimiento injusto y a la destrucción causada por el capitalismo y el colonialismo, así como por el patriarcado como reconfiguración de los otros dos. Aun así, esta nostalgia

es experimentada de un modo anti nostálgico, como mera orientación hacia un futuro que se escapa al colapso de las alternativas eurocéntricas, precisamente porque siempre ha estado fuera de tales alternativas. De hecho, podría consistir en la invocación de un mundo premoderno, pero tal invocación es moderna, porque significa que aspiran a otra modernidad, una distinta. Estamos, pues, ante unas ruinas que están vivas, no porque son “visitadas” por personas vivientes, sino porque son “vivas” por personas que están muy vivas en sus prácticas de resistencia y lucha por un futuro alternativo. Son, por lo tanto, ruinas y semillas al mismo tiempo. Representan la paradoja existencial de todos aquellos grupos sociales que fueron víctimas de la cartografía del pensamiento abisal moderno al ser “localizados” del otro lado de la línea abisal, el lado de la sociabilidad colonial. Para responder a la pregunta: ¿Podemos construir espacios comunes ampliados sobre la base de otros? Necesitamos conceptos no eurocéntricos como aquellos mencionados en la introducción: *ubuntu, sumak kawsay, pachamama*.

Tal como lo conciben las Epistemologías del Sur, las ruinas semillas están en las antípodas de una atracción nostálgica a las ruinas que han sido típicas de la modernidad occidental

desde el siglo XVIII, y que todavía nos rodean. En un escrito de 2006, Andreas Huyssen llama la atención sobre el hecho de que

durante la última década y media, una extraña obsesión con las ruinas se ha desarrollado en los países del Norte transatlántico como parte de un discurso más amplio sobre la memoria y el trauma, el genocidio y la guerra. Esta obsesión contemporánea con las ruinas esconde una nostalgia por una época anterior que aún no ha perdido su poder para imaginar otros futuros. Lo que está en juego es una nostalgia por la modernidad, que no se atreve a decir su nombre después de reconocer las catástrofes del siglo XX y las persistentes lesiones de la colonización interna y externa (Huyssen, 2006: 7).

Más abajo, Huyssen especifica que tal imaginación de ruinas, por contradecir el optimismo de la Ilustración, “sigue siendo consciente del lado oscuro de la modernidad, el que Diderot describió como las inevitables ‘devastaciones del tiempo’ visibles en las ruinas” (Huyssen, 2006: 13).¹⁶

Mientras que en el mundo del colonizador la nostalgia por las ruinas es, en el mejor de los casos, un recuerdo inquietante del “lado oscuro de la modernidad”, en el mundo de los colonizados, además de ser el inquietante recuerdo de una destrucción, la nostalgia por las ruinas también es una señal auspiciosa de que la destrucción no fue total, y que aquello que puede ser redimido como energía de resistencia aquí y ahora es una vocación única y original para un futuro alternativo.

Las *apropiaciones contrahegemónicas* constituyen otra clase de emergencia. Por *apropiaciones contrahegemónicas* me refiero a las filosofías, los conceptos y las prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación, pero que son apropiadas por los grupos sociales oprimidos y, acto seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas y transformadas selectiva y creativamente para luego convertirlas en herramientas para las luchas contra la dominación. Ejemplos de tales apropiaciones incluyen a: la ley, los derechos humanos, la democracia, la Constitución. En mi investigación anterior sobre sociología crítica del derecho he tratado

16 Sobre el tema de las ruinas ver, entre otros, Apel (2015); Dawdy (2010: 761-93); Hui (2016) y Zucker (1961: 119-30).

estas apropiaciones en gran detalle.¹⁷ Más específicamente, he abordado dos cuestiones: ¿Puede el derecho ser emancipatorio?¹⁸ y ¿Hay un *constitucionalismo transformador*?¹⁹ Volveré sobre este tema.²⁰

La tercera clase de emergencia consiste en las *zonas liberadas*. Estos son espacios autoorganizados según los principios y regulaciones radicalmente opuestos a los que prevalecen en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las *zonas liberadas* son comunidades consensuales, basadas en la participación de todos sus miembros. Son de naturaleza performativa, prefigurativa y educativa. Se consideran como utopías realistas, o mejor aún, heterotopías.²¹ Su propósito es lograr, aquí y ahora, un tipo diferente de

sociedad, una sociedad liberada de las formas de dominación que hoy prevalecen. Las zonas liberadas pueden emerger en el contexto de procesos de lucha más amplios o como resultado de iniciativas aisladas diseñadas para experimentar con formas alternativas de construcción de colectividades. Tales alternativas pueden ser experimentadas según una lógica de confrontación o una lógica de existencia paralela. Vistas desde el exterior, las *zonas liberadas* parecen combinar la experiencia social con la experimentación social. Por eso las caracteriza la dimensión educativa: se conciben como procesos de autoeducación. Hoy, tanto en las áreas rurales y como urbanas, hay muchas zonas liberadas, la mayoría son de dimensiones pequeñas, algunas son de larga duración, otras son relativamente efímeras. Las comunidades neozapatistas de la Sierra Lacandona en el sur de México, que se hicieron famosas internacionalmente después de 1994, pueden ser consideradas zonas liberadas y, por lo tanto, ofrecen un campo vasto para la sociología de las emergencias.²² El movimiento

17 Para una síntesis de mi enfoque y una reflexión sobre esto ver, Twining (2000: 194-243) y Santos (2015a: 115-42).

18 Este es el título del último capítulo de mi libro *Toward a New Legal Common Sense* (2002: 439-96).

19 Ver Santos (2010).

20 En mi trabajo anterior ofrezco un análisis detallado de las concepciones contrahegemónicas de los derechos humanos. Ver Santos (2005: 1-26; 2007b: 3-40).

21 Inspirado en Foucault, trato con heterotopías en Santos (1995: 479-82).

22 La especificidad notable de la experiencia neozapatista es que constituye una zona liberada también en el nivel epistemológico. Ver Santos, 2018.

de indignados²³ que ocurrió después 2011, por momentos dio lugar a la constitución de zonas liberadas, algunas de las cuales subsistieron como formas de vida asociativa y cooperativa mucho después de finalizado el movimiento. Rojava, las comunidades autónomas en el Kurdistán sirio, también pueden considerarse como una zona liberada organizada según los principios anarquistas, autonomistas, antiautoritarios y feministas.²⁴ La gran mayoría de las zonas liberadas, en particular las compuestas por población urbana joven, derivan de un sentimiento de impaciencia histórica.²⁵ Causados de esperar por una sociedad más justa,

23 Analicé este movimiento en Santos (2015a: 115-42; 2015b).

24 Ver Dirk *et al.* (2016).

25 Muchas iniciativas de vida social autónoma, supuestamente libres de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal han tenido lugar en Europa desde los años setenta, a partir de los movimientos autonomistas en Italia, los movimientos de ocupas o tomas en Alemania, España, los Países Bajos y Polonia, y el movimiento de centros sociales en el Reino Unido. Ver Martínez (2006: 379-98); Hodkinson & Chatterton (2006: 305-15); Polanska & Piotrowski (2015: 274-96). Estas iniciativas deben ser analizadas de acuerdo a una hermenéutica de la sospecha, ya que a menudo hay una discrepancia entre lo que los promotores dicen y lo que hacen.

pequeños grupos se organizan para vivir experimentalmente, es decir, para vivir hoy como si hoy fuera el futuro al que aspiran y porque ya no quieren esperar más. Aquí radica su carácter prefigurativo. Cuando no son meros actos de diletantismo social, o sea, cuando son genuinas e implican riesgos y costos, las zonas liberadas son particularmente prefigurativas y promueven la cultura autodidacta. En un momento en que la ideología del neoliberalismo proclama que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son la manera natural de la vida, las zonas liberadas lo refutan, aún desde las áreas restringidas en las que ocurren. La emergencia se encuentra en la naturaleza performativa y prefigurativa de la rebelión.

LA ECOLOGÍA DE SABERES Y LA TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

La ecología de saberes y la traducción intercultural son las herramientas que convierten a la diversidad de conocimientos visibilizados por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias en un recurso poderoso que, al hacer posible la inteligibilidad ampliada de los contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más amplias y profundas entre las luchas que combinan las diversas dimensiones o tipos de dominación de diferentes

maneras. La ecología de saberes comprende dos momentos. El primero consiste en identificar los principales *corpus* de conocimiento que, si son debatidos en una lucha social dada, podrían destacar dimensiones importantes de una lucha o resistencia concreta: contexto, reclamos, grupos sociales implicados o afectados, riesgos y oportunidades, etcétera. Tal diversidad es mucho menos glamorosa en el terreno de la lucha que en la teoría. De hecho, puede ser paralizadora. Puede provocar una cacofonía de ideas y perspectivas que son absolutamente incomprensibles para algunos de los grupos implicados, realizando así la opacidad de: “qué está en juego” y “qué hay que hacer”. También puede llevar a un análisis teórico, político y cultural recargado que está acorralado entre una excesiva lucidez intelectual y una extremada precaución e ineficiencia. Considerando esto, la ecología de saberes tiene que ser complementada con la traducción intercultural e interpolítica. Esta última específicamente pretende realzar la inteligibilidad recíproca sin disolver la identidad, por lo tanto, ayuda a identificar complementariedades y contradicciones, puntos en común y visiones alternativas. Tales aclaraciones son importantes para que las decisiones sobre alianzas entre los grupos sociales y las articulaciones de las

luchas tengan una base sólida y para definir iniciativas concretas respecto de sus posibilidades y sus límites.

DOS CLASES DE TRADUCCIÓN INTERCULTURAL

En la medida que permite la articulación entre diferentes movimientos sociales y luchas, la traducción intercultural contribuye a convertir la diversidad epistemológica y cultural del mundo en un factor de capacitación favorable que fomenta la articulación entre las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La traducción intercultural no es un ejercicio intelectual independiente de la lucha social, ni es activada por alguna dirección cosmopolita diletante. Antes bien es una herramienta que, bajo la premisa del reconocer las diferencias, se enfoca en promover el suficiente consenso básico para permitir que tanto luchas como riesgos sean compartidos. Puesto que no es un ejercicio intelectual, no necesita ser realizado por militantes con “perfil intelectual” o por “intelectuales orgánicos,” como Antonio Gramsci denominó a los miembros conscientes o politizados de la clase trabajadora durante los años veinte europeos. Mucho del trabajo de traducción intercultural ocurre en las reuniones o los talleres militantes dedicados a la formación, la educación popular y

el empoderamiento, y se realiza con intervenciones de los diferentes participantes pero sin ningún protagonismo especial. Por esta razón, respecto a construir resistencia y luchas sociales, la traducción intercultural tampoco es una actividad particularmente individualizada. Es una dimensión de trabajo cognitivo siempre que estén presentes las ecologías de saberes, los intercambios de experiencias, la valoración de las luchas (propias y ajenas) y un examen prudente del conocimiento que los grupos sociales dominantes movilizan para aislar o desarticular a los oprimidos. El trabajo de traducción intercultural tiene una dimensión de curiosidad, es decir, fomenta la apertura a nuevas experiencias; sin embargo esa curiosidad no nace de una curiosidad diletante, sino de la necesidad. En la gran mayoría de los casos, el trabajo de traducción intercultural es llevado a cabo anónimamente por grupos y en interacciones orales informales.

Es posible de distinguir varias clases de traducción intercultural, tanto respecto a los procesos de traducción como a los tipos de saberes o culturas que componen los objetos de traducción. Según el criterio anterior, la traducción intercultural puede ser difusa o didáctica. La traducción intercultural difusa es la más frecuente; ocurre, como mencioné, de un

modo bastante informal y como una dimensión del trabajo cognitivo colectivo. Se caracteriza por su fluidez, anonimato y oralidad. Esta es la clase de traducción intercultural que ocurre en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (Universidade Popular dos Movimentos Sociais, UPMS). La segunda clase es la traducción intercultural didáctica. Tiene lugar cuando se combinan, por un lado, lo individual y lo colectivo y, por el otro, la oralidad y la escritura. Se trata de situaciones en las que los líderes de movimientos u organizaciones se destacan por su trabajo de traducción para fortalecer las luchas sociales en que están comprometidos. Su individualidad no es individualista; expresa una voluntad colectiva y está dirigida a fortalecer la lucha contra la dominación económica, social, cultural y política. Por el mismo motivo, la oralidad, aunque prevalece en la práctica de la lucha y organización políticas, es complementada por la reflexión escrita y publicada.

Según el criterio de conocimientos o culturas partícipes en la traducción, es particularmente relevante distinguir dos clases de traducción: traducciones Sur-Norte o Norte-Sur y traducciones Sur-Sur. Las primeras ocurren entre los saberes o culturas del Norte global (eurocéntrico, céntrico occidental) y el Sur

global, incluido el este; las segundas ocurren entre las diferentes culturas o saberes del Sur global. Situar los saberes y culturas de acuerdo a las diferentes regiones epistémicas del mundo no significa en absoluto que nos enfrentamos a mónadas leibnizianas, es decir, estructuras completamente autónomas y disímiles que por lo tanto están dotadas de “razón suficiente”. Después de tantos siglos de intercambios y movimientos transnacionales de pueblos e ideas, exponencialmente ampliadas en las últimas décadas por las tecnologías de la información y la comunicación, ya no hay entidades cognitivas o culturales que puedan ser entendidas sin tener en cuenta influencias, mestizajes e hibridaciones. Hablamos de regiones culturales o epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamiento y acción, regiones que detentan alguna identidad en comparación con otras.

La ecología de saberes y la traducción intercultural fueron objeto de análisis detallado en las *Epistemologías del Sur I* (Santos, 2014: 188-235).

LA ARTESANÍA DE LAS PRÁCTICAS

La artesanía de las prácticas es la cima del trabajo de las Epistemologías del Sur. Consiste en diseñar y validar las prácticas de lucha y

resistencia llevadas a cabo según las premisas de las Epistemologías del Sur. Debido a las formas desiguales e interrelacionadas en que los tres modos de dominación modernos se articulan, ninguna lucha social, por muy fuerte que sea, puede tener éxito si se concentra solo en uno de los modos de dominación. No importa cuán fuerte sea la lucha de las mujeres contra el patriarcado, nunca conseguirá un éxito significativo si únicamente lucha contra este, sin tener en cuenta que el patriarcado, así como el colonialismo, hoy es un componente intrínseco de la dominación capitalista. Por otra parte, así concebida, tal lucha puede eventualmente reclamar el éxito o la victoria por un resultado que, de hecho, implica mayor opresión de otros grupos sociales, en particular de aquellos que son víctimas de la dominación capitalista o colonialista. Esto vale también para la lucha llevada a cabo por los trabajadores que se centran solo en su lucha contra el capitalismo; o la lucha de las víctimas de racismo que se centran exclusivamente en el colonialismo.

De ahí la necesidad de construir articulaciones entre los diferentes tipos de luchas y resistencias. Hay muchas clases de articulaciones posibles, pero las tres principales que deben tenerse en cuenta se distinguen según la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión:

1) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchan contra las exclusiones abisales; 2) la articulación entre las diferentes luchas, en la que todas luchan contra las exclusiones no abisales; 3) la articulación entre las luchas contra las exclusiones abisales y las luchas contra de las exclusiones no abisales. La construcción de alianzas siempre es compleja y depende de muchos factores, algunos de los cuales pueden no tener ninguna conexión directa con la naturaleza abisal o no abisal de la exclusión social presente; estos incluyen factores como la posible escala de la alianza (local, nacional, transnacional), la diferencia cultural, la intensidad específica del sufrimiento injusto causado por una exclusión social particular, el tipo y grado de violencia con el que la lucha puede llegar a ser reprimida.

Los instrumentos o recursos de las Epistemologías del Sur, analizados con antelación, crean las condiciones para que dichas articulaciones sean posibles. Sin embargo, la manera particular en la cual realmente ocurren en el campo requiere una clase de trabajo político que es similar a la artesanía y el trabajo artesanal. El artesano no trabaja con modelos estandarizados; el artesano nunca produce dos piezas exactamente iguales: la lógica de la elaboración artesanal no es mecánica; más bien

es la repetición-como-creación. Los procesos, las herramientas y los materiales imponen algunas condiciones, pero dejan espacio para un margen significativo de libertad y creatividad. La verdad es que el trabajo político subyacente a las articulaciones entre las luchas, cuando se realiza bajo las Epistemologías del Sur, tiene muchas afinidades con el trabajo artesanal. También es verdad respecto al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para fortalecer y expandir tal trabajo político.²⁶ Las reglas pueden o no ser respetadas, siempre que haya libertad en cuanto a cómo respetar las reglas, si tal es la decisión; no se consideran conflictos, compromisos o resoluciones, ni siquiera planes trascendentes importantes u opciones de cambio social, que tengan privilegios legislativos; se tienen

26 En Santos, 2018 concibo las metodologías como artesanías y trabajo artesanal. Sos-tengo que el científico social formado por las Epistemologías del Sur es un artesano. Las Epistemologías del Norte, en particular en cuanto a su impacto en la teoría crítica, especialmente el marxismo, siempre han estado a favor de los grandes planes y modelos, y de la mecanización, la uniformización, la estandarización; en última instancia, están a favor de reemplazar las manos por máquinas, sin importar si las “manos” son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.

en cuenta las determinaciones, pero no el determinismo; a menudo el caos es el contexto operativo; se aborrecen los partidos y otras formas de burocracia por atar las mentes y las manos (pensamiento y discurso) y por dificultar la improvisación y la innovación. Nos referimos a un trabajo extremadamente específico que mantiene al universalismo a raya. Su objetivo principal es la lucha por la liberación contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, mientras se asegura de que misma la lucha política opere como testimonio de dicho objetivo y se convierta así en una zona liberada.

BIBLIOGRAFÍA:

- Apel, D. 2015 *Beautiful Terrible Ruins: Detroit and the Anxiety of Decline* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Bourdieu, P. 1990 *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press) traducción M. Adamson.
- Dawdy, S. 2010 “Clockpunk Anthropology and the Ruins of Modernity” en *Current Anthropology* (Chicago: University of Chicago Press) N° 51(6), pp. 761-793.
- Dirk, D. et al. 2016 *To Dare Imagining: Rojava Revolution* (Nueva York: Autonomedia).
- Fanon, F. 1967 *Toward the African Revolution* (Nueva York: Grove Press).
- Fanon, F. 1968 *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove Press).
- Foucault, M. 1969 *L'Archéologie du Savoir* (Paris: Gallimard).
- Hodkinson, S.; Chatterton, P. 2006 “Autonomy in the city? Reflections on the social centres movement in the UK” en *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action* (Reino Unido: Routledge) N° 10(3), pp. 305-15.
- Hui, A. 2016 *The Poetics of Ruins in Renaissance Literature* (Nueva York: Fordham University).
- Huyssen, A. 2006 “Nostalgia for Ruins” en *Grey Room* (Estados Unidos: The MIT Press) N° 23, pp. 6-1, primavera.
- Maldonado-Torres, N. 2007 “On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept” en *Cultural Studies* (Londres: Taylor & Francis) N° 21(2-3), pp. 240-70.
- Martínez, M. 2007 “The Squatters’ Movement: Urban Counter-Culture and Alter-Globalization Dynamics” en *South European Society and Politics* (Reino Unido: Taylor & Francis) N° 12(3), pp. 379-98.

- Nkrumah, K. 1965 *Neo-Colonialism: the last stage of imperialism* (Nueva York: International Publishers).
- Péju, M. 1960 "To die for De Gaulle?" en *Temps Modernes*, N° 175-6: 43-5, Oct.-Nov.
- Polanska, D.; Piotrowski, G. 2015 "The transformative power of cooperation between social movements: Squatting and tenants' movements in Poland" en *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action* (Reino Unido: Routledge) N° 19(2-3), pp. 274-96.
- Quijano, A. 2005 *Colonialidade do poder; Eurocentrismo e América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002 *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2005 "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization" en Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Santos, B. de Sousa 2007a "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges" en *Review* N° 30(1), pp. 45-89.
- Santos, B. de Sousa 2007b "Human Rights as an Emancipatory Script? Cultural and Political Conditions" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso) pp. 3-40.
- Santos, B. de Sousa 2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa 2014 *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Boulder; Londres: Paradigm Publishers).
- Santos, B. de Sousa 2015a "Towards a Socio-Legal Theory of Indignation" en Baxi, U.; McCrudden, C.; Paliwala, A. (eds.) *Global and Theoretical Contexts. Essays in Honour of William Twining* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 115-42.

- Santos, B. de Sousa 2015b *Revueltas de indignación y otras conversas* (La Paz: OXFAM; CIDES-UMSA; Ministerio de Autonomías).
- Santos, B. de Sousa 2018 *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South* (Durham: Duke University Press).
- Seamon; David & Zajonc (eds.) 1998 *Goethe's Way of Science: A Phenomenology of Nature* (Albany: State University of New York Press).
- Twining, W. 2000 *Globalization and legal theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Uberoi, J. P. S. 1978 *Science and Structure* (Delhi: Oxford University Press).
- Uberoi, J. P. S. 1984 *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist* (Delhi: Oxford University Press).
- Warren, K. (ed.) 2009 *An Unconventional History of Western Philosophy: Conversations between Men and Women Philosophers* (Washington: Rowman & Littlefield).
- Zucker, P. 1961 "Ruins. An Aesthetic Hybrid" en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* (Estados Unidos: Wiley) N° 20(2), pp. 119-30.

PARTE II

TEORÍA SOCIAL PARA OTRO MUNDO POSIBLE

PRESENTACIÓN

JOÃO ARRISCADO NUNES

En el conjunto de la vasta, original y diversificada obra de Boaventura de Sousa Santos, no es fácil escoger entre sus contribuciones, ya que constituyen marcos para la sociología y para la reinención de la imaginación sociológica. La originalidad y relevancia de una obra caracterizada por la continua (re)creación se vuelve presente en el modo en el cual diferentes temas, conceptos y contribuciones que, al mismo tiempo, interpelan, deshacen y reconstruyen el espacio disciplinario de la sociología —y de las ciencias sociales en general y rompen sus fronteras— abren un inmenso e inagotable espacio de encuentros, enfrentamientos y diálogos, más allá del mundo de los saberes canónicos de la ciencia. Esta obra no representa, pues, solo una contribución notable para el corpus de las ciencias sociales; sino que propone y practica de manera ejemplar otro modo de hacer ciencia, un modo edificante y solidario, que respeta y dialoga con la inmensa riqueza que representan los saberes y prácticas

a través de los cuales los oprimidos y oprimidas del mundo se enfrentan a las diferentes formas de opresión y exclusión de las que la ciencia hegemónica —incluidas las ciencias sociales— ha sido históricamente cómplice, por sus silencios, exclusiones y descalificaciones, pero también por su participación, por acción u omisión, en la larga historia de dominación capitalista, colonialista y patriarcal.

La sociología de Boaventura, en los diferentes momentos de una elaboración continua, apunta a lo que el autor designa como “práctica de intelectual de retaguardia” rechazando el vanguardismo intelectual y la afirmación de la supremacía epistémica de los saberes legitimados por la ciencia. Podemos ver como esta práctica se fue definiendo en cada uno de los conjuntos de textos que componen las secciones de esta antología. Su división temática no puede resistir, sin embargo, a la permanente transgresión de fronteras que hace de cada uno de los temas un territorio diverso,

abierto, que interroga las manifestaciones del canon monocultural del saber occidental y de sus implicaciones políticas, sociales, culturales y epistemológicas. Sin la preocupación de una imposible exhaustividad, es pertinente la identificación de algunos de los temas que dan cuerpo a las principales innovaciones teóricas y desafíos que la obra de Boaventura lanza a la imaginación sociológica, y que vamos a encontrar en diferentes secciones de esta antología.

1. LOS PROCESOS, ESPACIOS Y ESCALAS DE LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

- La reformulación, desde el caso de Portugal y el colonialismo portugués, de la teoría del sistema mundial, y en especial del concepto de semiperiferia, dándole esto una densidad y sensibilidad a la especificidad de sus articulaciones históricas, en particular en lo que respecta a las formas de relación entre el Estado y la sociedad, así como a la singularidad histórica y sociológica del colonialismo portugués, como colonialismo dependiente y de intermediación, asociado a la condición semiperiférica de Portugal.
- La identificación de los diferentes modos de producción y espacios estructurales del poder y del derecho (espacios domésticos, de la producción, del mercado, de la comunidad,

de la ciudadanía y mundial), descentrando el análisis de estas del énfasis en el poder y en el derecho en el espacio nacional y explorando las formas interescales de las relaciones de poder y del derecho.

- La distinción entre formas de globalización hegemónica (localismo globalizado, globalismo localizado) y contrahegemónica (cosmopolitismo, patrimonio común de la humanidad) y su centralidad para la comprensión de la transformación social en el mundo contemporáneo, en una perspectiva interesal.

2. FORMAS DE DOMINACIÓN Y OPRESIÓN

- El reconocimiento del capitalismo, del colonialismo y del patriarcado como formas principales de dominación y opresión en el mundo moderno, contra la reducción tendencial del origen de la opresión al capitalismo, presente en ciertas visiones ortodoxas del marxismo.
- La crisis del contrato social y la emergencia de nuevas formas de fascismo social (territorial, de *apartheid* social, contractual, de la inseguridad, financiero), distintas del fascismo político y que pueden coexistir con formas de democracia de baja intensidad.

3. PROCESOS DE IDENTIFICACIÓN, SUBJETIVIDADES Y MEMORIA

- La concepción no esencialista de las identidades como procesos de identificación en curso, a partir de los conceptos de raíces y de opciones, y de sus tensiones.
- La emergencia de nuevas formas de subjetividad basadas en las metáforas del Barroco, del Sur y de la Frontera.
- El rescate de las memorias de luchas pasadas, la ampliación del presente y la heterotopía.

4. DE LO POSMODERNO A LO POSCOLONIAL Y AL PENSAMIENTO ALTERNATIVO DE ALTERNATIVAS

- La tentativa (sin éxito) de distinción entre lo posmoderno afirmativo (ya no hay problemas modernos) y el posmodernismo de oposición (hay problemas modernos, pero no hay soluciones modernas para ellos).
- La crítica del sesgo eurocéntrico del debate sobre lo posmoderno, la reflexión crítica sobre lo poscolonial y la construcción de un pensamiento alternativo de alternativas basado en el reconocimiento de la diversidad del mundo, de sus experiencias y de sus saberes.

- La tensión regulación-emancipación y la tensión apropiación-violencia —su doble invisibilidad— como centrales a los procesos de constitución histórica y de transformación de los dos lados de una división abisal entre zonas de sociabilidad metropolitana y zonas de sociabilidad colonial.

LOS TEXTOS

Los textos de esta sección fueron escogidos como ejemplo de algunas de las direcciones que marcan y dejan reconocer las perspectivas que Boaventura propone, abriendo nuevos territorios de producción conjunta de saberes y prácticas, en las luchas por la emancipación y por un cosmopolitismo insurgente.

Producidos en diferentes momentos, retomados, revisados y republicados a lo largo de los años —pero siempre conservando su poder desafiante y su originalidad—, estos textos aparecen como ejemplos de trayectorias de interrogación y exploración del mundo, que coexisten temporalmente e interfieren mutuamente, confluyendo para una reinención rebelde —y no conformista— de la imaginación sociológica y de la práctica de la sociología.

Los textos aquí incluidos son ejemplo de las ideas matrices y líneas-fuerza del pensamiento sociológico de Boaventura, expresadas en

diálogos con las situaciones, las luchas y las experiencias que las alimentan, siempre renovadas por un compromiso continuo y solidario con aquellos y aquellas que sufren; los habitantes de ese Sur que, tal como nos dice el autor, además de una expresión geográfica, es también una metáfora acerca del sufrimiento global, innecesario e injusto; pero también una fuente inagotable de experiencias, saberes y prácticas que buscan resistir, enfrentar y vencer opresiones impuestas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, en las diferentes manifestaciones y formas que han asumido a lo largo de su historia. La invocación de la neutralidad como condición de un conocimiento objetivo es una justificación para la complicidad con la violencia y la opresión. Por eso, la ciencia social que defiende y practica Boaventura es un ejercicio solidario, de compromiso con la producción de saberes que rescatan las experiencias de quien es oprimido, de aquellos y de aquellas a quienes se niega el reconocimiento de su humanidad y de su dignidad, y que tome como criterio de validación y de objetividad sus consecuencias para las poblaciones, comunidades, grupos sociales y personas que sufren.

La respuesta a este desafío pasa por el proceso de *descanonización* y *desmonumentalización* de las ciencias sociales, rompiendo con

los límites de disciplinas centradas en las concepciones epistemológicas, políticas y normativas occidentales y eurocéntricas, y convirtiéndolas en contribuciones a un saber a reinventar a través de sus encuentros con la diversidad de los saberes, prácticas sociales y concepciones de justicia existentes en el mundo diversificado y desigual de hoy, pero también con la experiencia de los pasados de sufrimiento y de lucha a rescatar. Los conceptos innovadores que Boaventura propone emergen de un diálogo permanente con las diferentes manifestaciones de lo que designa como problemas fundamentales, y de una sostenida explicitación de esas manifestaciones. Este diálogo continuo alimenta preguntas incómodas a las ciencias sociales: ¿estarán preparadas para lidiar con esos problemas, o habrán perdido el rumbo? ¿Podrán reconocer que no hay respuestas modernas a problemas modernos? En otras palabras, ¿pueden las ciencias sociales contribuir a la búsqueda de soluciones a los problemas de hoy, o serán parte de estos problemas?

Estado e Sociedade na Semiperiferia do Sistema Mundial (1985), *Entre Próspero e Caliban* (2001) y *As identidades das crises* (2011) muestran ejemplarmente el modo de reconstrucción de categorías, conceptos y cuadros teóricos canónicos a partir de la densidad y la

ejemplaridad de casos como el de Portugal y la especificidad de su posición y trayectoria en la semiperiferia del sistema mundo moderno, entre su condición de sede de un imperio colonial —que aparece como una anomalía ante las experiencias de otras potencias coloniales, y que ahora forma parte de las historias dominantes de colonialismo europeo— hasta la de miembro de un bloque regional central del sistema, la Unión Europea. Estos ejercicios de una sociología atenta a la historia y a las experiencias de Portugal y del colonialismo portugués, como de la experiencia de la crisis financiera, económica, social y política de la última década, demuestran cómo las unidades de análisis canónicas consagradas por la disciplina sociológica —como el Estado-nación— y los cuadros teóricos y conceptuales que esta privilegia, más que inadecuados, silencian e invisibilizan la especificidad de experiencias históricas que divergen de las dominantes —por ejemplo, el fenómeno de la sociedad—providencia como modo de responder a las insuficiencias de la provisión de servicios por el Estado y la importancia que en ella asume la pequeña agricultura. A partir de estos marcos teóricos y analíticos y de sus herramientas metodológicas, la caracterización de Portugal trató de dilucidar las supuestas carencias o desviaciones en relación con

los modelos canónicos, sea de las sociedades consideradas desarrolladas, sea de las sociedades consideradas subdesarrolladas o en vías de desarrollo. Caracterizar una sociedad, una comunidad o un pueblo a través de lo que no es o de sus carencias en relación a las sociedades consideradas desarrolladas o centrales niega la importancia de la historia y de las experiencias y luchas que atraviesan y marcan esa sociedad, esa comunidad, ese pueblo. El reconocimiento y el respeto por esas experiencias y luchas es central en la reconstrucción del pensar y actuar sociológico de Boaventura.

El rescate y reinención del concepto de globalización (*Los procesos de globalización, 1995*) —que en las últimas décadas se ha convertido para las ciencias sociales en una especie de clave maestra para la comprensión de la transformación social en el viraje hacia el siglo XXI— aparece como otro importante ejemplo del modo en que Boaventura repiensa y pone a prueba las herramientas de la sociología canónica. La exploración de experiencias de enfrentamiento de los procesos de globalización por las sociedades locales permite problematizar la idea de un proceso lineal, amplio e irresistible, caracterizado por la expansión y dominación planetaria del capitalismo neoliberal y del modelo de orden global plasmado en el llamado

Consenso de Washington. La distinción entre las diversas dinámicas de globalización —económica y financiera, política, social, cultural— y entre diferentes formas de globalización —globalismo localizado, localismo globalizado, cosmopolitismo y patrimonio común de la humanidad— permite identificar diferencias entre procesos de globalización hegemónica y de globalización en los que se establece la urgencia de un cosmopolitismo subalterno, de resistencia a la globalización hegemónica y al neoliberalismo, creando un nuevo espacio de luchas y de emergencia de alternativas emancipatorias, que solo pueden entenderse en las interferencias y relaciones entre escalas. Esta reconstrucción del tema de la globalización, a su vez, conduce a una propuesta de redefinición del sistema mundial moderno, con sus jerarquías de centros, semiperiferias y periferias, como sistema mundial en transición.

Un problema silenciado, invisibilizado o suprimido por las ciencias sociales europeas es el de la existencia histórica, y que persiste en el presente más allá del fin del colonialismo histórico, de una línea abisal que divide sociabilidades metropolitanas y sociabilidades coloniales (*Más allá del pensamiento abisal*, 2007). Este silenciamiento ha llevado a la persistencia de una deriva eurocéntrica en las ciencias

sociales, confortada por un universalismo listo para vestir —que olvida o invisibiliza los modos y condiciones de vida, los saberes, la opresión y los sufrimientos de la mayoría de la población mundial— por la subordinación de la emancipación social a la regulación social y por una problemática concepción de la relación entre raíces y opciones, o sea de las condiciones de un cambio social que no sea caracterizado por la devastación ecológica, la predación, el extractivismo, el epistemicidio y la eliminación física de los *menos-que-humanos* que habitan las zonas coloniales, marcadas, no por las dinámicas de la regulación y emancipación —como las zonas metropolitanas—, sino por las de la apropiación y de la violencia. De ahí el desafío —y el imperativo— de reinventar la emancipación como el otro de la regulación, a través de un diálogo permanente entre una nueva forma de teorizar y las experiencias emancipatorias de los dos lados de la línea abisal que alimentan esa teorización. Una teorización sin pretensiones de generalización o universalización, y además de la doble reforma-revolución, una transformación simultáneamente epistemológica y societal, de construcción de nuevos mapas emancipatorios y de nuevas subjetividades.

El saber posabisal que está en el horizonte de la obra de Boaventura interroga y problematiza

las diferentes manifestaciones expresadas en las ciencias sociales modernas, de la ecuación raíces-opciones, de su juego y de cómo se distribuyen de manera distinta en los dos lados de la línea abisal, como “gran narrativa de la inteligibilidad social”. Manifiesta tanto en sus conceptos (las dualidades estructura-acción, consciente-inconsciente, significante-significado, etcétera), como en sus objetos (Estado-nación, derecho positivo, por ejemplo). A esta gran narrativa se contrapone hoy, en un período de bifurcación que se aparta de la linealidad de la idea de progreso, una dinámica marcada por la turbulencia de escalas, la explosión de raíces y opciones, y la trivialización de la ecuación entre raíces y opciones.

El proceso de descanonización de las ciencias sociales (incluyendo la sociología), de las concepciones epistemológicas, políticas y normativas occidentales y eurocéntricas, conduce a la propuesta de su transformación como parte de un saber a reinventar a través de sus encuentros con esos problemas fundamentales, y con la diversidad de los saberes, prácticas sociales y concepciones de justicia existentes en el mundo que busca, con él lidiar, sea en un mundo diversificado y desigual de hoy y en los pasados a rescatar. Él contribuye a la ampliación y densificación del presente, para el

rescate del pasado y para mantener abierto el futuro, contra el conformismo de las proclama-ciones del fin de la historia y del orden neoliberal. Aquí se encuentra una importante pista para entender desarrollos posteriores sobre la globalización y sobre la diversidad de experiencias y su desperdicio. Portugal es, pues, un lugar único en la reinención de la imaginación sociológica que llegará a tener en la caída del *Angelus Novus* (1996) una de sus formulaciones más potentes.

La contraposición con el *ethos* barroco que impregna la globalización contrahegemónica, pensada a partir de la “otra” América, *Nuestra América* de José Martí — contrapuesta a la hegemonía de América como expresión última de Europa, como afirmaba Hegel—, confiere a América Latina un lugar central, simultáneamente en permanente descentramiento y proliferación. Pero Nuestra América es parte de un mundo de la contrahegemonía, que piensa y actúa a partir de otras historias, espacios y experiencias. La idea de una emancipación social basada en el meta-derecho de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre el reconocimiento y la redistribución, condiciones mutuas del éxito de una estrategia de emancipación, nace del encuentro con esas experiencias. La subjetividad y las formas de sociabilidad

asociadas al *ethos* barroco de *Nuestra América* aparecen como ejemplos de lo que pueden ser las formas de subjetivación y sociabilidad que recrean la utopía como heterotopía (*Nuestra América*, 2001). La reinención de la imaginación sociológica que recorre todos los textos propone y practica otro modo de pensar la historia, la relación entre las experiencias del presente, las expectativas del futuro y el rescate de pasados que fueron silenciados o activamente producidos como no existentes, pero que pueden resurgir en fulguraciones, en momentos de gran peligro, como ya sostenía Benjamin; una reinención del pasado, «convertir el pasado en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro conformismo», a través de imágenes desestabilizadoras, buscando comprender las condiciones de la unión en la diversidad, y así promover el equilibrio entre unión y separación. Entre la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias se abre así un espacio para otra práctica de la sociología.

El tema omnipresente de la crisis y de su normalización, pasando de la condición de “algo a explicar” a la de “explicación de todo” asume, en esta perspectiva, contornos que recuerdan las alertas de Benjamin en 1940, ante la emergencia del fascismo. Hoy, el fascismo asume nuevas formas, las de un fascismo social en que

nuevas relaciones de sociabilidad y de dominación coexisten con la democracia política de baja o bajísima intensidad, y que se caracteriza, sobre todo, por la exclusión de cualquier forma de contrato social, la dominación generalizada del mercado y la desestabilización de las expectativas. Entre el fascismo del *apartheid* social, el fascismo territorial, el fascismo contractual, el fascismo de la inseguridad y el fascismo financiero, el estado de emergencia se ha convertido en una experiencia permanente para gran parte de la población mundial, en el Norte y en el Sur, la crisis que, en la versión neoliberal, no tiene fin. Contra estas amenazas, es en la acción-con-*clinamen*, opuesta a la acción conformista, que se manifiestan en fuerzas capaces de transformar la crisis en momento de transformación. Pero, como nota Boaventura, siendo la “ocurrencia de la acción-con-*clinamen* en sí misma inexplicable”, cabrá a las ciencias sociales el papel modesto de “identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal ocurrencia y, al mismo tiempo, el horizonte de posibilidades dentro del cual el desvío ‘operará’”. ¿Habrà mejor descripción del papel del sociólogo/a como practicante de la artesanía, al mismo tiempo respetuosa, osada y comprometida, del intelectual de retaguardia?

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD EN LA SEMIPERIFERIA DEL SISTEMA MUNDIAL: EL CASO PORTUGUÉS*

INTRODUCCIÓN

El período de posguerra dio origen a un mundo que, durante tres décadas, parecía indiscutiblemente dividido en países desarrollados y subdesarrollados. Con perspectivas diferentes y hasta antagónicas, las distintas teorías sociales que entonces se formulaban—modernización, desarrollo, imperialismo y dependencia—intentaron explicar esa división y determinar los contactos, los obstáculos, las relaciones complementarias o contradictorias existentes entre los dos polos. Esa situación parece haberse alterado drásticamente. En primer lugar, aparecieron en escena países con desarrollos intermedios muy diversificados. Aunque, para los defensores de la teoría del sistema mundial, esas entidades intermedias que constituyen la semiperiferia siempre hayan

existido, actualmente se reconoce que, más allá de una mayor verdad, asumen una importancia creciente. La teoría social ha intentado caracterizarlos aplicando una variada serie de conceptos: países semiindustrializados, países recién industrializados, centros atrasados, desarrollo dependiente y semiperiferia. En segundo lugar, las transformaciones internas de los países desarrollados crearon en ellos condiciones sociales similares a las que caracterizaban a los países menos desarrollados, como, por ejemplo, economías paralelas, sectores informales, ineficacia de los mecanismos democráticos, corrupción política, segmentación de los mercados de trabajo, degradación de la calidad de vida, violencia urbana, acentuación de desigualdades y nuevas y más vastas formas de exclusión y destitución social. En otras palabras, el llamado tercer mundo interior.¹

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *La difícil democracia: una mirada desde la periferia europea* (Akal: Madrid) pp. 39-80.

1 Dudley Seers y Albert Hirschman fueron probablemente los primeros en afirmar que la economía y la

Esas transformaciones son tan flagrantes que algunas expresan a las claras la aparición de una nueva economía política internacional de interdependencia global, una red desorganizada y casi caótica de flujos desterritorializados de capitales, servicios y personas en un mundo sin centro, que se reproduce en una miríada de relaciones verticales y horizontales, inestables e indeterminadas.² Como veremos seguidamente, no comparto esta idea, pero la verdad es que estas tendencias, que la sociología comparada tendrá aún que captar, señalan algunas transformaciones importantes en el sistema mundial. Por un lado, con los Estados Unidos de América obligados a compartir la hegemonía con Europa y Japón, el mundo se ha vuelto más policéntrico, con varias regiones gravitando en torno a diversos centros. Por otro, la periferia mundial se ha fragmentado

sociología del desarrollo solo serían defendibles como disciplinas científicas si fuesen aplicadas tanto a los países desarrollados como a los menos desarrollados. Véase Mateus (1987: 45).

2 Esta idea ha sido defendida también en el campo cultural. Recientemente, Arjun Appadurai afirmó que “la nueva economía cultural global ha de ser encarada como un orden complejo, con yuxtaposiciones y disyunciones, que ya no puede ser explicado por los modelos tradicionales de centro y periferia” (1990: 6).

aún más, dando origen a formas de exclusión social más crueles y a un creciente número de países semiperiféricos intermedios muy diferenciados en términos de patrones nacionales de desarrollo, de acuerdo con la región del globo en que se localizan.

Conviene tener en cuenta, además, la intensidad que las interacciones globales han adquirido recientemente y que van de la transnacionalización de los sistemas de producción a la difusión mundial de información e imágenes a través de los medios de comunicación social y los desplazamientos masivos de personas como turistas, trabajadores emigrantes o refugiados. De ahí que la realidad social parezca transformarse tanto o más rápidamente que los fundamentos epistemológicos del conocimiento o conocimientos que sobre ella desarrollamos. Con la intensificación de la interdependencia y de la interacción global, las relaciones sociales parecen, de modo general, cada vez más desterritorializadas, sobrepasando las fronteras hasta ahora vigiladas por las costumbres, el nacionalismo, la lengua, la ideología y, muchas veces, por todo esto. En este proceso, el Estado-nación, cuya principal característica es, probablemente, la territorialidad, se convierte en una unidad de interacción relativamente obsoleta o, por lo menos, relativamente

descentrada. Por otro lado, sin embargo, y aparentemente en contradicción con esta tendencia, se asiste a un florecimiento de nuevas identidades regionales y locales basadas en una revalorización del derecho a las raíces (en contraposición al derecho a escoger). Este localismo, simultáneamente nuevo y antiguo, otrora considerado premoderno y hoy en día reclasificado como posmoderno, es con frecuencia adoptado por grupos de individuos “translocalizados”, no pudiendo por eso ser explicado por un *genius loci* o un sentido de lugar único. A pesar de ello, se asienta siempre en la idea del territorio, sea este imaginario o simbólico, real o hiperreal.³ La dialéctica se establece, por tanto, entre territorialización y desterritorialización.

Las nuevas condiciones para una investigación sociológica comparada que acabo de enunciar parecen ser especialmente evidentes

en los países de desarrollo intermedio. Ahí — se trate de Portugal, Irlanda, España y Grecia, o de México y Brasil—, la excesiva tensión a que la dialéctica entre territorialización y desterritorialización está sujeta confiere un cuño particularmente inestable a la combinación de las características paradigmáticas. Y esto, muy particularmente, es lo que sucede en los países intermedios de Europa, ya que su composición está siendo doblemente reconstruida: como países periféricos de una de las más importantes regiones del sistema mundial (la periferia europea) y como miembros de pleno derecho dentro de esa región (la CEE, hoy UE). Entre todos esos países, Portugal es, tal vez, el ejemplo más ilustrativo de una compleja combinación de características sociales paradigmáticamente opuestas, una configuración hecha y rehecha en el cortocircuito histórico de los últimos quince años, en que convergieron y se fundieron temporalidades sociales muy distintas: cinco siglos de expansión europea, dos siglos de revoluciones democráticas, un siglo de movimiento socialista y cuarenta años de Estado de bienestar. A inicios de 1974, Portugal era uno de los países menos desarrollados de Europa y el más antiguo imperio colonial europeo. El régimen autoritario de más larga duración en el continente fue derribado

3 Esta reterritorialización ocurre, generalmente, en un plano infraestatal, pero puede también ocurrir en uno supraestatal. Ejemplo de este último caso es la Comunidad Económica Europea, que está desterritorializando las relaciones sociales en el plano del Estado nacional para reterritorializarlas en un plano supraestatal (por el modo como afirma la identidad europea y la defiende en relación a terceros, sean ellos otros bloques regionales o simplemente los refugiados).

por una revolución sin sangre, el 25 de abril de ese mismo año y, poco después, la mayor movilización popular de la historia en la Europa de posguerra hacía incluir el socialismo como meta a alcanzar en los programas de los principales partidos políticos. Algunos meses más tarde, una solución ambigua de la crisis revolucionaria abrió un largo y tortuoso camino hacia un Estado de bienestar socialdemócrata, justamente en el momento en que, en los países centrales de Europa occidental y de todo el mundo, el Estado de bienestar entraba en una fase de gran perturbación.

Todas estas razones hacen de Portugal un laboratorio fascinante, aunque muy complejo y con grandes dificultades en términos de análisis sociológico. Teniendo presente la dialéctica entre territorialización y desterritorialización, la estructura analítica que aquí desarrollaré conjuga la teoría del sistema mundial (que capta la dinámica de la desterritorialización) y la perspectiva de la regulación (que capta la dinámica de la reterritorialización). Intentaré, asimismo, demostrar lo siguiente:

1. Portugal es una sociedad semiperiférica de la región europea del sistema mundial. Durante varios siglos, esa posición semiperiférica se asentó en el imperio colonial portugués. A partir de su desmantelamiento en 1974, Portugal ha renegociado su posición en el sistema mundial. Todo indica que esa posición semiperiférica va a mantenerse, esta vez debido a la integración en la CEE y las relaciones económicas y sociales privilegiadas con el África lusófona.
2. Tras ser eliminado el régimen de acumulación y de regulación social del Estado corporativo, ningún otro régimen de acumulación o de regulación social se estabilizó ni creó rutinas de producción y de reproducción. Portugal ha pasado, de este modo, por un proceso de transición con ritmos diferentes conforme a las áreas de práctica social.
3. Esta transición es patente en importantes contradicciones, disyunciones y discrepancias. Dos merecen especial atención: a) la discrepancia entre la producción capitalista y la reproducción social o, en otras palabras, entre el patrón de producción y el patrón de consumo; b) la discrepancia entre las formas institucionales del modo de regulación fordista y la regulación fáctica, competitiva, predominantemente no fordista de la relación salarial.
4. La diferenciación y la heterogeneidad social y cultural consecuentes de las condiciones

- referidas han sido reguladas por el Estado. La posición central del Estado en la regulación social durante los últimos quince años justifica que se dé alguna prioridad analítica a los aspectos sociopolíticos. Por la regulación estatal a la que han estado sujetas, esas contradicciones y discrepancias han venido a inscribirse en la matriz institucional del Estado, dando origen a un fenómeno del que daré cuenta mediante los conceptos de *Estado paralelo* y *Estado heterogéneo*.
5. Como no fue posible institucionalizar una regulación fordista de la relación salarial, tampoco fue posible institucionalizar un Estado de bienestar. En este aspecto, el Estado portugués es un *semi* o un *cuasi* Estado de bienestar. Sin embargo, el déficit del bienestar estatal está parcialmente cubierto por una sociedad del bienestar fuerte. Esta sociedad del bienestar, aunque con origen en relaciones sociales y universos simbólicos vulgarmente llamados premodernos, tiene semejanzas con aquella sociedad del bienestar que Rosanvallon (1981; 1988), Lipietz (1989) y Aglietta y Brender (1984), entre otros, han intentado resucitar y que algunos llamarían sociedad del bienestar posmoderna.
 6. Los antiguos y recientes equilibrios de una estructura social y política tan compleja como esta han sido conmovidos, recombina-dos, reinventados a través del proceso de integración en la CEE. En esta fase, la centralidad de la actuación de Estado en la regulación social se debió, en gran medida, al papel que este protagonizó en las nego-ciaciones que condujeron a la adhesión. El Estado regula la dialéctica de la identidad y de la diferencia entre Portugal y los países centrales europeos, asumiendo una forma política a la que llamo *Estado como imagi-nación del centro*. La autonomía interna del Estado, que durante gran parte del período autoritario se asentó en un modo de desarrollo (o, antes, de subdesarrollo) autárquico, hipernacionalista y aislacionista, se asienta ahora en el proceso de integración en la CEE y, por ello, en un contexto de constante reducción de la soberanía nacional.
 7. El futuro de la Comunidad Económica Europea es una cuestión por resolver. En el plano político, es aún muy temprano para intentar siquiera esbozar la configuración política del futuro Euroestado. En el plano económico, la actual prioridad concedida a la creación del mercado interno no garantiza que este venga a ser un mercado unificado. En el plano

social, la poca importancia atribuida en la actualidad a la denominada dimensión social lleva a suponer que Europa se desarrollará, durante mucho tiempo, a dos velocidades. El período de transición de la sociedad portuguesa se yuxtapone, así, al período de transición de la propia Europa. Cualquier previsión es, por tanto, doblemente arriesgada. Con todo, sin olvidar esta precaución, osaría afirmar que, en el caso de Portugal, es probable que un nuevo modo de regulación semiperiférica se configure y establezca poco a poco.

LA SEMIPERIFERIA EN LA INTERSECCIÓN DE LO HIPERLOCAL Y LO TRASNACIONAL: LA CONJUGACIÓN DE LA TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL CON LA PERSPECTIVA DE LA REGULACIÓN

Si pasamos revista al conocimiento que, en los últimos cuarenta años, las ciencias sociales acumularon sobre los países centrales, desarrollados o del primer mundo, y los países periféricos, menos desarrollados o del tercer mundo, verificamos que ese conocimiento no consigue proporcionar un marco de análisis adecuado a la sociedad portuguesa. Si, en ciertos aspectos, dicha sociedad se aproxima a las características generalmente atribuidas a los

países centrales, en otros parece más próxima de las características del tercer mundo.

En términos de indicadores socioeconómicos, Portugal ocupa una posición intermedia en el sistema mundial. Aunque poco preciso, el PNB per cápita es uno de esos indicadores. En un estudio efectuado por Arrighi y Drangel (1986) sobre la evolución mundial del PNB per cápita en los últimos cincuenta años, Portugal ocupa una sólida posición intermedia. Otro indicador más ilustrativo es el grado de homogeneidad entre la estructura sectorial de la producción (agricultura, industria y servicios) y la estructura del empleo. Basada en este indicador, la comparación entre varios países, en el período de 1960 a 1983, hecha por Augusto Mateus (1987: 5), revela la situación intermedia de la sociedad portuguesa.⁴

Según la teoría del sistema mundial, la existencia de sociedades con grados intermedios de desarrollo es una característica relacional,

4 Las cifras indican también la longevidad de esta situación en países como Portugal, España e Irlanda. Así, los valores obtenidos en 1983 para los países recientemente industrializados, como Brasil (38) y Corea del Sur (40), corresponden *grosso modo* a los valores obtenidos en 1983 para los países europeos: Irlanda (28), Portugal (38) y España (42) (Mateus, 1987: 54).

estructural y permanente del sistema mundial (Fortuna, 1993). La primera formulación del concepto de semiperiferia en la obra de Wallerstein titulada *El sistema mundial moderno* (1974) es bastante esclarecedora al respecto. Más tarde, este autor subrayará el contenido político de la semiperiferia. Los países semiperiféricos, debido exactamente a su carácter intermedio, desempeñan una función de intermediación entre el centro y la periferia del sistema mundial y, un poco como las clases medias lo hacen en las sociedades nacionales, contribuyen a atenuar los conflictos y las tensiones entre el centro y la periferia. En las propias palabras de Wallerstein: “En momentos de expansión de la economía-mundo, los Estados [semiperiféricos] se unen, como satélites, a una determinada potencia central y sirven, hasta cierto punto, de correas de transmisión y de agentes políticos de un poder imperial” (1984: 7).

En los últimos años, el intenso estudio al que los países semiperiféricos fueron sometidos llevó a la mudanza en el concepto de semiperiferia. Basado en la investigación realizada en el Centro Fernand Braudel, Carlos Fortuna concluye que los Estados semiperiféricos se caracterizan por una red de actividades productivas con un relativo equilibrio entre las producciones del centro y las de la periferia, lo que les

confiere una especial capacidad de maniobra institucional y política dentro del sistema interestatal (1987: 180). Pero, como subraya William Martin, “reconocer la persistencia de la semiperiferia plantea muchos más problemas que aquellos que resuelve”; seguidamente apunta las dudas que considera más importantes:

Si los Estados semiperiféricos están a medio camino entre las redes centrales y las redes periféricas, ¿cómo es que se alcanza y se mantiene esa posición ante fuerzas tan fuertemente polarizadas como las de la economía-mundo? Si la periferia es más que un simple problema estadístico de índices de desarrollo, ¿cómo es que esa zona funcionó, a lo largo de los años, como parte de un mundo capitalista en desarrollo? ¿Cómo y por qué razón la periferia, por lo menos en el siglo XX, funcionó como terreno preferente de movimientos sociales, sindicales, nacionalistas y antisistémicos? (Martin, 1990: 4).

No cabe aquí examinar pormenorizadamente el concepto de semiperiferia, y menos aún el de sistema mundial, del cual forma parte. Me limitaré a destacar dos aspectos. El primero se refiere a la regionalización de la situación semiperiférica. De acuerdo con la teoría del sistema mundial, una de las características estructurales de la economía-mundo capitalista

es la competencia entre los países del centro. De ello resulta una división del sistema mundial en regiones, en zonas de influencia, formadas por un conjunto de países con fuertes lazos económicos, sociales, políticos y culturales, en el centro de los cuales está uno o más de uno de ellos (actualmente Estados Unidos, Japón, Europa occidental). A mi entender, aunque el tipo de intermediación generalmente desempeñada por las sociedades intermedias sea definido globalmente en el propio sistema mundial, las intermediaciones específicas son determinadas por la región del sistema mundial a la que esa sociedad pertenece y dependen, en gran parte, de la trayectoria histórica de esta región y de la de cada una de las sociedades nacionales que la componen.

La función de intermediación implica que un determinado país actúe como país periférico en relación a un país central y como país central en relación a la periferia. Por ejemplo, a partir del siglo XVIII, Portugal funcionó como correa de transmisión en el sistema mundial, actuando como centro para sus colonias y como periferia para Inglaterra. Hoy, y para dar un ejemplo, la hipertrofia del turismo y de la emigración en Portugal constituye una señal inequívoca de la función periférica de este país en relación a los patrones de producción

y consumo de los países centrales europeos (Mateus, 1987: 55). Por otro lado, con la integración en la CEE, Portugal podrá acabar de desempeñar una nueva función central en relación con sus excolonias africanas. En ambos casos, no obstante, las funciones de intermediación son específicas de la historia de Europa y son parte integrante del desarrollo social de Portugal como país europeo.

El otro aspecto que pretendo destacar se refiere a la caracterización de las sociedades semiperiféricas simultáneamente intermedias, en términos de grados de desarrollo, e intermediarias, en términos de las funciones que desempeñan en el sistema mundial. Estas dos características están, evidentemente, interrelacionadas, ya que la función de intermediación presupone un nivel intermedio de desarrollo que, a su vez, se reproduce, por lo menos en parte, a través de la función de intermediación. Pero no solo ambas son conceptualmente autónomas, como sería errado aceptar que existe entre ellas una relación lineal y automática. La naturaleza intermedia de una determinada sociedad se traduce en características sociales que son específicas de esa sociedad y, en cierto sentido, únicas. Esa naturaleza resulta del desarrollo histórico nacional y de la multiplicidad de formas que sus contactos con

procesos socioeconómicos de dimensión mundial asumieron y hace que esté profundamente inscrita en las estructuras y prácticas sociales y culturales. En otras palabras, el carácter intermedio es una cualidad y no solo una cantidad, representa la dimensión territorializada de las interacciones globales en que un determinado país está envuelto. La función de intermediación puede también constituir un fenómeno de larga duración, pero tiene una lógica de desarrollo diferente.

Que la economía mundial capitalista esté políticamente organizada en un sistema interestatal somete la función de intermediación a discontinuidades políticas que pueden resultar en períodos más o menos amplios de disyunciones, discrepancias e hiatos entre las estructuras intermedias y las funciones de intermediación. Cuando, en 1974-1975, el Imperio portugués llegó prácticamente al fin, la función de intermediación que Portugal desempeñaba, basada en sus colonias, también acabó. Sin embargo, las estructuras y los procesos intermedios no desaparecieron. La materialidad y la cualidad de esas estructuras y procesos estaban profundamente inscritas en la sociedad portuguesa, y sus complejos modos de reproducción social sobrepasaban la posesión de las colonias.

Esas estructuras y procesos, autónomamente activos, se apropian, reconstruyen y también limitan eventuales oportunidades de nuevas funciones de intermediación. Justamente porque Portugal atraviesa una fase de renegociación de su posición en el sistema mundial, pienso que es analíticamente más fecundo centrar nuestra atención en la naturaleza específica de su carácter de sociedad intermedia.

Para eso, tenemos que recurrir a un marco teórico centrado en la especificidad de los fenómenos y acontecimientos nacionales y a los análisis en una perspectiva global que abarque lo económico y lo social, lo político y lo cultural, y lo haga tanto desde un punto de vista histórico, como sincrónico. La complementariedad pretendida entre una teoría de ese tipo y la teoría del sistema mundial solo será posible si ambas comparten determinadas preocupaciones teóricas y hasta metateóricas. Creo que ese es el caso de la teoría de la regulación, aunque, en rigor, no se trate verdaderamente de una teoría sino de una orientación analítica de carácter general que ha dado origen a varias teorías. Generalmente, tanto la teoría del sistema mundial como la teoría de la regulación comparten no solo un pasado marxista, sino también la necesidad de eliminar las características economicistas y mecanicistas que de

este heredaron. Ambas se centran en las relaciones sociales del desarrollo capitalista, especialmente en las relaciones de intercambio y en las salariales. Ambas son, por naturaleza, globalizantes y ambas privilegian el análisis de la consolidación y la transformación de la cohesión social de la historia: la perspectiva de la regulación privilegia la cohesión social de los diferentes Estados-nación; el sistema mundial, la cohesión social de la economía mundial capitalista.

Puede decirse que, en términos teóricos, la perspectiva de la regulación es muy vaga. La versión que aquí se adoptó es, a mi modo de ver, la más adecuada para captar la dinámica del desarrollo social portugués en los últimos quince años. Es una opinión casi unánime que uno de los puntos débiles de la perspectiva de la regulación es la ausencia de una teoría del Estado que explique sus múltiples y decisivas funciones en el proceso de creación y desarrollo de los modos de regulación social (Boyer, 1986: 52; Jessop, 1990: 196). Junto a la teoría del sistema mundial y en la línea de las primeras afirmaciones de Wallerstein, se ha subrayado en los últimos tiempos que esas funciones son particularmente decisivas en las sociedades semiperiféricas (Martin, 1990: 7). En este texto, abordaré esta cuestión, analizando la

centralidad específica de la regulación del Estado en un período de transición entre los modos de regulación social en una formación social semiperiférica de la región europea del sistema mundial. Además, analizaré también los moldes en los que el proceso de regulación social transitoria se inscribe en la matriz institucional del Estado, identificando las diferentes formas políticas parceladas que, en conjunto, constituyen la totalidad fragmentada del Estado en la transición de un modo de regulación social a otro.

LA CRISIS DEL MODO DE REGULACIÓN SOCIAL: PATRONES DE PRODUCCIÓN Y PATRONES DE CONSUMO EN UN PERÍODO DE TRANSICIÓN

Puede haber coincidencia, pero es interesante percibir que la caída del régimen fascista en Portugal ocurrió en un momento en que los países centrales entraban en un período de crisis del modo de regulación que, según Aglietta (1976), Boyer (1986) y otros, fue el dominante, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Este modo de regulación social se caracterizaba, genéricamente, por una acumulación intensiva del capital, una indexación de los salarios a la productividad y un acceso generalizado de las clases trabajadoras al consumo:

era el modo de regulación fordista. No sería, por tanto, extraño que la crisis repercutiese en una sociedad dependiente que mantenía fuertes relaciones económicas con los países más fuertemente afectados, los países centrales de Europa occidental. Además, la Revolución del 25 de abril de 1974 creó factores autónomos de la crisis en la sociedad portuguesa, provocando una crisis general que alcanzó todos los sectores de la actividad social y conmovió estructuras y prácticas bien enraizadas en la historia reciente del país. Hubo, por tanto, una crisis interna que tuvo lugar en el seno de una crisis internacional, lo que es, sin duda, un factor fundamental para comprender algunas características de la sociedad portuguesa de los últimos quince años.

LA CRISIS REVOLUCIONARIA (1974-1975)

En esta sección presento algunas hipótesis de trabajo con el objetivo de contextualizar los análisis que siguen en las secciones siguientes.

Es muy probable que los historiadores del futuro nieguen el carácter de verdadera revolución a los acontecimientos que tuvieron lugar en 1974-1975, tal como sucedió con la Revolución alemana de noviembre de 1918 (Broué, 1971). No cabe aquí hacer un análisis de esos

acontecimientos. Me limitaré a considerar los trazos de este período que se me figuran imprescindibles para comprender la primera de las cuatro formas de Estado que analizaré en este texto: el Estado paralelo.

La Revolución portuguesa comenzó con un golpe militar conducido por un grupo de jóvenes oficiales, demócratas y antifascistas, deseosos de poner fin a la guerra colonial. El proyecto político que el programa del Movimiento de las Fuerzas Armadas (MFA) proponía al país era claro, a pesar de su carácter genérico: eliminación inmediata de las características fascistas del aparato del Estado; elecciones para una asamblea constituyente que reimplantaría la democracia parlamentaria, el pluralismo político y la autonomía de las organizaciones sindicales; una política económica antimonopolista con el objetivo de una más justa distribución de la riqueza. En lo relativo a la cuestión colonial, el programa era bastante más ambiguo: reclamaba estabilidad política para un amplio espacio portugués. Esa ambigüedad era la consecuencia inevitable de que los jóvenes oficiales se hubieran visto forzados a pactar con el general Spínola, que, además de Costa Gomes, fue el único general que rebatió a los gobernantes de la última fase

del régimen, el período de Marcelo Caetano. A esa altura, era vital establecer compromisos, no solo para reducir al mínimo las posibilidades de resistencia de alguna unidad militar leal al antiguo régimen, pero también para evitar cualquier intento de declaración unilateral de independencia por parte de las poblaciones blancas de las colonias, particularmente de Angola.

Los intereses del capital monopolista encontraron indiscutiblemente en Spínola su representante, mientras los jóvenes oficiales del MFA tuvieron, desde el inicio, un sorprendente apoyo popular de los trabajadores y de la pequeña burguesía. Fue esta movilización popular (por todo el país surgieron huelgas políticas y económicas) que llevó a la derrota de Spínola, así como a la neutralización de los miembros del MFA más a la derecha y a la radicalización de sus miembros más a la izquierda. Este hecho, y el inquebrantable rechazo por parte de los principales movimientos africanos de liberación, de cualquier solución semejante a la propuesta por Spínola para el problema colonial, estuvieron en la base de aquel que podía haber sido el más notable proceso de descolonización de los tiempos modernos, una descolonización prácticamente sin características neocolonialistas.

Las transformaciones cualitativas del proceso político surgieron a partir de marzo de 1975, el verdadero inicio de la crisis revolucionaria: nacionalización masiva de la industria, nacionalización total de los bancos y de las aseguradoras, ocupación, seguida de expropiación, de tierras en el Alentejo, ocupación de casas en las grandes ciudades, comisiones de trabajadores, autogestión de fábricas y empresas comerciales abandonadas por los propietarios, creación de cooperativas en los sectores comercial, industrial y agrícola, comisiones de vecinos, clínicas del pueblo, dinamización cultural en las regiones más atrasadas del país. Ninguna de estas medidas, por sí misma, constituía una amenaza para la sociedad capitalista o para la naturaleza clasista del poder del Estado. En conjunto, no obstante —y contando aún con la dinámica interna de la movilización de los trabajadores y de la iniciativa popular, la paralización general del aparato del Estado y sus crecientes conflictos en el seno de las fuerzas armadas—, estas medidas originaron, a mi entender, una crisis revolucionaria. Pero nunca, en momento alguno, se estuvo ante una situación de dualidad de poder susceptible de ser considerada una “confrontación total” de “dos dictaduras” (Lenin, 1960: 50; Trotsky, 1963: 101). Aunque el análisis de este hecho esté aún por hacer,

me parece que una de las explicaciones más plausibles reside en la propia naturaleza de los acontecimientos que estuvieron en el origen de la crisis revolucionaria. Todo comenzó con una revuelta militar, es decir, una revuelta desde arriba, venida del propio aparato del Estado. El objetivo era destruir el Estado fascista, pero, en el fondo, solo fueron destruidas sus características más explícitamente fascistas: la policía política, los tribunales políticos, las prisiones políticas, el sistema de partido único y las milicias paramilitares fascistas. Fuera de esto, el aparato del Estado, con sus cincuenta años de ideología, reclutamiento, formación y comportamiento autoritarios, se mantuvo casi intacto. A pesar de que la presión política más radical hubiera exigido algunas purgas en la administración pública, estas fueron escasas, oportunistas incluso y, en algunos sectores fundamentales del aparato del Estado, como la administración de justicia, prácticamente inexistentes. De cualquier forma, esas purgas —los *saneamientos*— tuvieron siempre un carácter individual, nunca alcanzaron las estructuras de poder del Estado. En relación a los dos sectores represivos del aparato estatal —la policía (PSP y GNR) y las fuerzas armadas—, la situación fue aún más significativa. Como la policía no ofreció resistencia a los jóvenes oficiales

del MFA, no fue necesario desmantelarla, ni siquiera reestructurarla, sustituyéndose solo las jefaturas. Las fuerzas armadas, no obstante, se vieron violentamente sacudidas. Pero justamente porque la revuelta nació en sus filas y el proceso político se mantuvo sujeto al ejército, las fuerzas armadas se sintieron globalmente legitimadas nuevamente y aplazaron una reestructuración interna profunda.

En suma, el aparato estatal, después de ser purgado de sus características marcadamente fascistas, no sucumbió, solo sufrió una parálisis general. Dado que los acontecimientos políticos tuvieron inicio en ese mismo aparato, en su seno, fue “relativamente fácil” paralizar el poder del Estado. En el ámbito de la teoría del poder dual puede, por tanto, decirse que no hubo una “dominación burguesa”, pero por las mismas razones tampoco puede hablarse de “dominación proletaria”. En este contexto, cabe tal vez hacer una breve referencia al papel desempeñado por los partidos socialista y comunista. Después de haberse granjeado una influencia destacable en el aparato del Estado y en las fuerzas armadas, desde 1975, el Partido Comunista Portugués (PCP), la única organización política a la altura de merecer esa designación, miraba con desconfianza la movilización espontánea y las organizaciones creativas de

la clase obrera, tanto en la producción como en el consumo. Con el argumento falaz de que el enemigo había sido destruido con la nacionalización del capital monopolista y de que el sector del MFA entonces en el poder protegería los intereses del proletariado siempre que fuera apoyado, el PCP defendió en todo momento que las estrategias políticas debían ser dictadas por el aparato del estado y rechazó, como aventurera, la idea de la legalidad revolucionaria y del poder popular. El Partido Socialista (PS), de creación reciente y composición heterogénea, procuró contrariar la influencia de los comunistas en dicho aparato del estado y recusó, por considerar autoritaria, cualquier forma política que no fuese la democracia parlamentaria. Apoyado por la burguesía, la pequeña burguesía y los trabajadores descontentos con la política de poder y la arrogancia de los comunistas, el PS en breve acabaría siendo el partido de la oposición por excelencia. Tal como en Alemania en 1918, los socialistas se convirtieron en el principal partido de una amplia coalición de fuerzas políticas.

Puede decirse que el mismo proceso que rápidamente consiguiera la suspensión o neutralización del “orden burgués” también había impedido simultáneamente que el “orden proletario” emergiese en su propio nombre.

Se trató más de una dualidad de impotencias que de una dualidad de poderes, una situación que vendría a resolverse a favor del “orden burgués” en noviembre de 1975. Una de las principales características de la Revolución portuguesa es probar que el Estado capitalista puede estar afectado por una parálisis general durante un largo período sin, no obstante, desaparecer. Por el contrario, se mantiene intacto como un Estado de reserva, listo para ser reactivado inmediatamente si la relación de fuerzas se altera a su favor.

El fin de la crisis revolucionaria y la instauración del primer gobierno constitucional democrático después de casi cincuenta años no pusieron término a la crisis social, aunque hayan alterado su esencia. En términos de regulación social, puede decirse que la crisis comenzó antes de 1974 (en 1969, si no antes) y que continuó desde 1976 hasta hoy. El análisis de la crisis que presento incide sobre todo en tres factores estratégicos: la acumulación de capital, la relación salarial y la actuación del Estado.

DE LA CRISIS REVOLUCIONARIA

A LA EMERGENCIA DEL ESTADO PARALELO

La regulación social de las relaciones de intercambio y de las relaciones salariales es un proceso complejo constituido, esencialmente,

por tres elementos estructurales: el derecho (normalización estatal), el contrato (normalización contractual) y los valores compartidos (normalización cultural) (Boyer, 1986: 55; Aglietta & Brender, 1984: 77). Aquello que caracteriza un régimen autoritario es la hipertrofia de la normalización estatal y la ambición de esta de tutelar las otras formas de normalización. En Portugal, que el capital monopolista, sobre todo después de 1969, pretendiera negociar directamente con los representantes de los trabajadores demuestra el creciente conflicto entre la normalización estatal y la normalización contractual en la última fase del *Estado Novo*. En relación a la normalización cultural, los movimientos estudiantiles de 1962 y 1969, la emigración, la guerra colonial y las huelgas en los últimos años del régimen probaron que la apología fascista de la familia pobre pero feliz, unida y trabajadora, con gustos sencillos y sin ambiciones de ascenso social, una ideología imbuida de mitología rural y de misticismo religioso, ya no tenía ningún poder de normalización.

Cuando la revolución de 1974 derribó el *Estado Novo* y su estructura institucional, se crearon condiciones para la aparición de nuevas instituciones y de nuevas prácticas sociales compatibles con las transformaciones

previsibles del régimen de acumulación. La caída del *Estado Novo* trajo consigo, de hecho, la lucha por la elección de nuevas instituciones de regulación social, pero, contrariamente a lo que sucediera en los países centrales, esa lucha, típica de una crisis de regulación social, surgió en un contexto de luchas sociales mucho más amplias. La cuestión no era solo la institucionalización de una nueva relación salarial o de nuevas relaciones de intercambio; lo que importaba sobre todo era la construcción de una nueva formación política, de un moderno Estado democrático. Fue por eso que, desde el inicio, se trabó una lucha por el control del Estado, y, en estas circunstancias, poca atención se podía dispensar a la normalización contractual. Además, después de casi cincuenta años de autoritarismo, ni el capital ni el trabajo tenían experiencia alguna de organización autónoma y de negociación. A semejanza de lo que sucediera en los países centrales, sería preciso un Estado democrático fuerte, socialmente comprometido y eficiente, para promover, apoyar y hasta crear organizaciones de intereses y establecer las reglas de negociación entre ellas. Pero como en Portugal, en aquel momento, el Estado era, él mismo, objeto de la lucha política más encarnizada, no tenía condiciones para desempeñar esa función.

Así, paralelamente a la intensificación de los conflictos sociales, se asistió al enflaquecimiento, fragmentación y parálisis creciente del Estado. Todo esto, sin embargo, en vez de impedirlo, favoreció la promulgación de una importante legislación en el ámbito laboral y social bajo la fuerte presión de los movimientos obreros, cada vez más radicalizados, y de las múltiples formas de movilización popular. Esa legislación siguió el modelo utilizado en las socialdemocracias occidentales, llegando a veces a superarlo. La defensa de los intereses de los trabajadores asumió variadas formas: reconocimiento de la autonomía de las organizaciones sindicales, derecho de huelga, prohibición del *lock-out*, beneficios sociales o salarios indirectos, estabilidad de empleo, salario mínimo, contratación colectiva, restricciones a los despidos. El efecto de esta legislación irá rápidamente a reflejarse en el peso relativo del rendimiento salarial en el rendimiento nacional: mientras que en 1973 los salarios y retribuciones representaban el 43,7% de PNB, en 1974 pasaron a representar el 48,9% y, en 1975, de 57,6%.

La radicalización del movimiento sindical colocó a la defensiva al capital en el sentido más amplio, no solo a sus sectores más anticuados. El principal objetivo de la lucha política

era el control del Estado, y las fuerzas sociales y políticas interesadas en el relanzamiento del capital intentaron varias veces obtener ese control para contener la radicalización creciente del movimiento popular. Estos intentos, que fallaron consecutivamente, fueron generando nuevas ofensivas populares que, a su vez, fueron alimentando los sectores más radicales del MFA. La fase más espectacular de este proceso fue la normalización del capital monopolista (industria, banca y seguros) y la ocupación de los grandes latifundios por los trabajadores agrícolas y los arrendatarios. Hubo, en ese momento, una transformación cualitativa de la crisis. En términos de regulación social, se pasó de una mera crisis del modo de regulación a una crisis del régimen de acumulación.

Las nacionalizaciones hicieron sobresalir el hecho de que las leyes y las instituciones creadas durante la crisis revolucionaria, aunque en términos formales fuesen muy semejantes a las del modo de regulación fordista de los países centrales, tenían una base material muy diferente y hasta contradictoria con estas últimas. En vez de garantizar y estabilizar una acumulación intensiva del capital monopolista, esas leyes y esas instituciones eran parte integrante de un movimiento social y político que desmanteló el capital monopolista, provocó fugas

masivas de capitales para Brasil, Sudáfrica y otros lugares, y desorganizó la producción, tanto en las industrias nacionalizadas como en las que se habían convertido en cooperativas o en empresas autogestionadas tras ser abandonadas por los antiguos propietarios. El capital privado que se mantuvo vio reducirse sus beneficios drásticamente como consecuencia del aumento de los salarios. De modo general poco propenso a invertir en la innovación tecnológica y asustado por la inestabilidad social generalizada, ese sector del capital no consiguió compensar la subida de los costes de mano de obra con aumentos de la productividad y, por el contrario, la tasa de productividad disminuyó drásticamente durante la crisis revolucionaria. El desajuste entre, por un lado, el marco jurídico e institucional y, por otro, la práctica social no podía ser más flagrante; un desajuste tan amplio y profundo que, aunque en grados y modos distintos, continúa siendo, aún hoy, a mi modo de ver, un factor estructural del desarrollo social y político de la sociedad portuguesa.

Con el fin de la crisis revolucionaria, el 25 de noviembre de 1975 —alejamiento de las facciones de extrema izquierda del MFA, contención del ímpetu institucional del PCP y creciente desmovilización popular—, se hizo patente que el objetivo político de la construcción de

un Estado socialista fue sustituido por el de la creación de un Estado democrático según el modelo europeo occidental y, en ulterior análisis, por el de la restauración del orden capitalista. Pero la solución de la crisis representó un compromiso complejo entre las diferentes facciones militares y entre ellas y los partidos políticos. La ambigüedad de esa solución política iría a reproducir, aunque en otros moldes, la discrepancia, iniciada durante la crisis revolucionaria, entre el marco jurídico-institucional y la práctica social.

En abril de 1976, la Asamblea Constituyente aprobó la nueva Constitución de la República. Con un estilo muy programático, además de confirmar todos los derechos civiles, políticos, sociales y culturales de cualquier democracia avanzada, determinaba que la forma política del Estado fuese una democracia representativa, conjugada con alguna de las características de la democracia directa o participativa, bajo la fiscalización constitucional del Consejo de la Revolución. Prescribía aún la irreversibilidad de las nacionalizaciones y de la reforma agraria, además de establecer, como objetivo final del desarrollo político nacional, la construcción del socialismo, entendido no en una versión moderada, socialdemócrata, sino en una versión maximalista: la construcción de

una sociedad sin clases y sin explotación del hombre por el hombre.

Con una Constitución de este tipo, la distancia entre el marco institucional y las prácticas sociales y políticas tenía que ser forzosamente enorme. De hecho, a la Constitución le faltaba el Estado que pudiese cumplir su programa. Ello se hizo evidente con el primer gobierno constitucional, ya que, en términos políticos concretos, el objetivo del Estado era restablecer la acumulación de capital y construir una socialdemocracia de tipo europeo. En esto reside la primera característica, de carácter constitucional, de aquello que llamo Estado paralelo: un Estado constitucional preocupado por la construcción de una democracia capitalista moderna cuando su Constitución preveía una sociedad socialista sin clases. Esta característica del Estado paralelo duró hasta 1989, momento en que la segunda revisión constitucional eliminó los últimos vestigios del programa socialista.

Pero las características más importantes del Estado paralelo surgieron, y continúan surgiendo, en otro plano, no constitucional, La restauración del régimen de acumulación y su consolidación en un nuevo modo de regulación social no eran tareas fáciles. El aumento espectacular de las retribuciones salariales tuvo un efecto fatal en la balanza comercial. El consumo de

bienes duraderos, principalmente equipamiento doméstico, por las clases trabajadoras —una característica de la relación salarial fordista en los países centrales en la posguerra— solo fue accesible a la clase obrera portuguesa con la Revolución de 1974. En los años siguientes, el consumo de aparatos de televisión y de lavadoras en Portugal presentó la tasa de crecimiento más rápida de toda Europa. Las importaciones se multiplicaron y, con ellas, aumentó la deuda externa. En 1978, se firmó el primer programa de estabilización con el FMI, que imponía la habitual receta: restricciones al consumo interno y promoción de las exportaciones.

Esta política conllevaba la desvalorización de la mano de obra portuguesa, ya de por sí de pauperada por la inflación y por la desvalorización del escudo, la degradación y la flexibilización de la relación salarial. La legislación y las instituciones laborales, producto del período 1974-1977, constituían, no obstante, un fuerte obstáculo. Al contrario de otras leyes e instituciones de este momento que, por su naturaleza, se relacionaban específicamente con el carácter de excepción de las condiciones sociales de la crisis revolucionaria (por ejemplo, la ley de ocupación de casas deshabitadas), la legislación y las instituciones que regulaban la relación salarial eran semejantes a las de los países

de Europa occidental que pasaron a construir el modelo a seguir, y a veces hasta más avanzadas. Rechazar esas leyes implicaba desacreditar el discurso político dominante y el propio Estado. Además de esto, cualquier intento de rechazo habría de confrontarse con la reacción inmediata de los sindicatos, para los cuales estas leyes e instituciones representaban una importante conquista que no cederían fácilmente. Aunque a la defensiva, el movimiento sindical, bajo la dirección agresiva del PCP, tenía aún mucha fuerza.

A pesar de que las leyes e instituciones fordistas se mantuvieron en vigor, les faltaba, no obstante, la necesaria base material económica. Ante el foso abierto entre la regulación institucional y la acumulación, y ante la imposibilidad de alterar la ley, el Estado comenzó por adoptar, informalmente, una política de distanciamiento en relación a sus propias leyes e instituciones, no aplicando las leyes, o haciéndolo solo de modo extremadamente selectivo; no castigando las violaciones de la ley y llegando incluso a fomentarlas, posponiendo la entrada en vigor de medidas ya creadas por ley; cortando los presupuestos de instituciones en funcionamiento y permitiendo que de otras se apropiasen los grupos sociales cuyas actividades debían controlar, etcétera, etcétera.

Una cierta discrepancia entre la ley escrita y su aplicación, entre la *law in books* y la *law in action*, es una característica del Estado moderno, abundantemente demostrada por la sociología del derecho. Lo que es específico del caso portugués es el alto grado, la naturaleza y la difusión de esa discrepancia en los organismos del Estado, los cuales pasaron a actuar, a partir de entonces, autónomamente como micro-Estados dotados de una concepción propia del grado de aplicación de la ley recomendable en su esfera de acción. Este fenómeno es, precisamente, lo que llamo Estado paralelo: un Estado formal que existe paralelamente a un Estado informal; un Estado centralizado, que aprueba las actitudes contradictorias de los múltiples micro-Estados existentes en su seno; un Estado oficial maximalista que coexiste, hombro con hombro, con un Estado no oficial minimalista.⁵

A causa del Estado paralelo, el capital privado, relativamente liberado de la rígida regulación institucional de la relación salarial, fue gradualmente restableciendo las condiciones de acumulación. Si en 1976 el rendimiento salarial representaba el 56,6% del rendimiento

5 Véanse Ruivo (1993) y Namorado (1993).

nacional, en 1978 ese porcentaje bajó al 44% y, en 1983, al 42,3%. El Estado paralelo hizo posibles formas de explotación típicas de la fase de acumulación primitiva, en un país con leyes e instituciones fordistas. En enero de 1986, cerca de 120.000 obreros de 874 empresas y fábricas con salarios atrasados —hasta de meses en algunos casos— continuaban trabajando por miedo al desempleo. Según los sindicatos, los patrones debían a los trabajadores más de dos millones y medio de escudos. En el norte del país, donde se concentraba la mayor parte del sector de la exportación, la utilización ilegal de la mano de obra infantil y la contratación de mano de obra (principalmente femenina) con salarios por debajo del salario mínimo eran (y son aún) prácticas frecuentes. Pasó también a ser común que los empresarios, más allá de no pagar sus prestaciones a la Seguridad Social, decomisaran las retenciones de los trabajadores.⁶

El Estado paralelo es una forma del mismo muy ambigua, pues uno de sus modos de intervención más activos es justamente el

absentismo del Estado. Uno de nuestros entrevistados afirmó, por ejemplo, que, si en el norte del país los tribunales laborales hubiesen funcionado eficazmente a finales de los años setenta y principios de los ochenta, en el sentido de restablecer la legalidad frente a las violaciones de las leyes laborales, muchas de las empresas que alimentaron el espectacular crecimiento de las exportaciones habrían quebrado, con consecuencias drásticas en términos de empleo y de balanza comercial. El Estado paralelo es, por tanto, la configuración política de una disyunción o discrepancia en el modo de regulación social, en razón de la cual a las leyes y las instituciones del modo de regulación fordista no corresponde, en la práctica, una relación salarial fordista. Es también una política muy inestable porque depende de circunstancias que no pueden reproducirse de manera estable. Resulta de una situación política en la que, por un lado, el capital es demasiado endeble para imponer el rechazo a una legislación fordista, pero suficientemente fuerte para evitar que sea puesta en práctica, y en la que, por otro, los trabajadores son suficientemente fuertes para impedir el rechazo de esas leyes, pero débiles para imponer su aplicación.

Además de ello, hay también razones de Estado, propiamente dichas, contra el Estado

6 Aún más increíble fue la creación del hábito de no entregar a los sindicatos las cuotas que los trabajadores sindicalizados pagan a través del descuento automático en sus salarios.

paralelo. Con un patrón de actuación semejante al de un Estado periférico, o del tercer mundo, el Estado paralelo vio aumentar los riesgos de su deslegitimación con la entrada de Portugal en la CEE. De hecho, 1986 marca el inicio del declive del Estado paralelo, un declive que, aunque lento, se ha acelerado en los últimos años debido a la estabilidad del gobierno, a los primeros efectos significativos de la integración en la comunidad, a la segunda revisión constitucional en 1989 y, finalmente, al tipo de relaciones de intercambio y de relaciones salariales que acabaron por imponerse y que analizamos a continuación.

LA DIFÍCIL TRANSICIÓN HACIA UN NUEVO MODO DE REGULACIÓN SOCIAL: EL ESTADO HETEROGÉNEO

El declive del Estado paralelo como orientación estratégica de largo alcance proporcionó la aparición de otra orientación estratégica a la que llamaré Estado heterogéneo. Esta estrategia incluye un conjunto de medidas tendentes a reducir la distancia y la discrepancia entre el marco institucional y las relaciones socioeconómicas, actuando a partir de estas últimas, a través de iniciativas del Estado que presuponen una participación activa de las organizaciones y de las fuerzas sociales. El objetivo es desarrollar una cierta conexión, una regulación

social estable, entre relaciones de producción y relaciones de intercambio extremadamente heterogéneas y entre mercados de trabajo profundamente segmentados y discontinuos. La identificación del Estado heterogéneo exige un análisis más atento de la estructura social y de los actores sociales en los últimos veinte años.

Como ya afirmé, tanto el *Estado Novo* autoritario como la crisis revolucionaria de 1974-1975, aunque por razones muy diferentes, se caracterizan por la hipertrofia de la normalización del Estado en detrimento de la normalización contractual. Mientras en el primer período fue el trabajo el que tenía autonomía para organizarse y negociar, en el segundo fue el capital. Pretendo ahora mostrar que las dos últimas décadas fueron dominadas por una profunda evolución social y política, aún hoy en curso, tendente a crear, o a incentivar, la creación de actores sociales capaces de aceptar y reproducir un modo de regulación social semiperiférico, en cuyos términos la regulación institucional y la práctica socioeconómica se conjuguen en un plano más realista, aunque menos brillante que el anunciado por la legislación fordista. Este proceso, que envuelve a las principales fuerzas y actores sociales, ha sido regulado por el Estado, que en él ha alimentado su centralidad a lo largo de todo este período.

EL ESTADO HETEROGÉNEO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES

La primera estrategia del Estado heterogéneo tiene que ver con la normalización contractual. La normalización contractual presupone la existencia de actores sociales organizados, dispuestos a dialogar y a aceptar un pacto social. Sucede que la historia portuguesa moderna, tanto en términos de desarrollo político como de estructura social, no ha estimulado la aparición de actores sociales con ese perfil. Ni el trabajo ni el capital tienen una tradición de organización autónoma y de negociación. De ahí que el proyecto de normalización contractual en el período posrevolucionario haya comenzado casi desde cero. Esta deficiencia continúa registrándose, aún hoy, pero ha evolucionado de un modo muy dinámico en la última década.

En relación al capital, la burguesía portuguesa siempre fue muy heterogénea. De un lado, un pequeño grupo de empresarios modernos con una estructura de beneficios asentada en la innovación tecnológica, en ganancias de productividad, salarios elevados y relaciones con el capital trasnacional, un sector que se vio dramáticamente afectado por las nacionalizaciones de 1975. De otro, una miríada de

pequeños empresarios con una estructura de beneficios basada en bajos salarios, invirtiendo en sectores tradicionales cada vez menos competitivos, dependientes del proteccionismo del Estado, con una mentalidad rentista y un comportamiento típico de una posición de clase contradictoria entre la burguesía y la pequeña burguesía. Debido a esta polarización y aun a la composición interna altamente diversificada de estos dos sectores, la conjugación de intereses tendría que ser extremadamente difícil y la realización de acuerdos centralizados entre el capital y el trabajo muy poco probable. Después de la crisis revolucionaria, las nuevas organizaciones del capital —con escaso número de asociados y dominadas por sectores habituados al proteccionismo del Estado y a la represión autoritaria de los intereses de los trabajadores— adoptaron una actitud de revanchismo contra la revolución, contra el “caos” que esta creara y contra la nueva legislación laboral y social, exigiendo el pago de indemnizaciones para los antiguos propietarios de las industrias nacionalizadas.

En relación a los trabajadores, la estructura social portuguesa es aún más heterogénea. De un lado, un sector del proletariado urbano, con un cierto grado de sindicalización y universos culturales proletarios, que trabajaba en los

servicios y en las industrias nacionalizadas o de capital extranjero. De otro, la gran mayoría de la clase obrera, que trabajaba en pequeñas empresas privadas fuera de los grandes centros urbanos o en zonas rurales, pluriempleada, que detentaba pequeñas explotaciones agrícolas, con universos culturales pequeñoburgueses y campesinos, y con un rendimiento familiar proveniente de varias fuentes. En las zonas de crecimiento industrial más rápido, casi el 40% de los obreros vivían en familias que tenían una actividad agrícola, siendo, por eso, semi-proletarios o agricultores a tiempo parcial. Inmediatamente después de la revolución, las organizaciones sindicales heredaron la adhesión masiva de la época de la revolución, pero en la práctica continuaron estando dominadas por el sector urbano y controladas por el PCP. La Confederación General de los Trabajadores (CGTP), aunque ya a la defensiva, siguió manteniendo un discurso muy agresivo, dominado por el resentimiento nacido del fracaso de la revolución y de la “traición” del PS. Con este espíritu, la inclinación a negociar con el capital era casi nula.

En estas circunstancias, los obstáculos a la normalización contractual eran enormes. El déficit social no era solo de asociaciones de clase sino sobre todo de prácticas contractuales.

Mi hipótesis de trabajo es que el Estado desempeñó un papel fundamental en la reducción de este déficit, un papel tan fundamental que, paradójicamente, uno de los principales aspectos de la normalización estatal fue, de hecho, el desarrollo de la normalización contractual. La intención fue promover la aparición de nuevos socios (aunque fuese a través de la reconversión de los antiguos) interesados en el diálogo y en la concertación social, cuya representatividad y legitimidad fuesen producto del éxito obtenido en el diálogo y en la concertación. Ese diálogo y esa concertación debían procesarse en términos establecidos por el Estado y bajo su supervisión, una condición que los interlocutores sociales tenían que aceptar también.

En lo relativo a las organizaciones del capital, el Estado fue fundamental en la regulación social de sus exigencias. Por un lado, legitimó, y hasta suscribió y amplificó, las que tenían viabilidad política, estaban orientadas hacia el futuro y se asentaban en imperativos económicos y tecnológicos simultáneamente aceptados por los empresarios y por la burocracia del Estado. Por otro, eludió, banalizó o neutralizó las reivindicaciones políticamente inviables o retrógradas, dictadas por el desacato y el revanchismo contra la revolución o que pretendían ignorar que esta hubiera existido

(por ejemplo, las reivindicaciones respecto a las indemnizaciones por las nacionalizaciones). La intervención estatal en este campo consistió, por ejemplo, en incentivar la creación de organizaciones o desarrollar las ya existentes, conceder auxilio financiero e institucional a sus iniciativas, utilizar los medios de comunicación para difundir mensajes del capital, crear organismos oficiales con fuerte peso de las organizaciones del capital o reclutar miembros del gobierno entre la clase empresarial y sus representantes.

En lo referido al trabajo, la estrategia fue, sobre todo, la de intentar aislar a la confederación sindical comunista, la CGTP, rechazando dialogar con ella, utilizando continuamente un discurso hostil contra el discurso y la práctica de la confederación, minimizando sus victorias y exagerando sus derrotas, incentivando a los sindicatos a abandonar la confederación y, principalmente, alentando la creación de otra confederación, con un nuevo estilo y una nueva práctica sindical democrática asentada en el diálogo, la negociación y la concertación. En este aspecto, el PS, que estuvo en el gobierno, inmediatamente después del período posrevolucionario, tuvo un papel fundamental. Considerándose un partido de clase obrera y habiendo liderado, durante la revolución, la lucha contra la posición defendida por los

comunistas sobre la unidad sindical (ilegalidad de la existencia de más de una central sindical), el PS decidió que otra confederación controlada por él, o al menos en sintonía con su programa político, era una exigencia de la reconstrucción democrática de la economía y de la sociedad, tal como, por lo demás, sucedió en otros países europeos (Francia, Italia y España). En 1978 fue creada la Unión General de Trabajadores (UGT). Constituida, en su gran mayoría, por sindicatos del sector de los servicios, tenía un liderazgo muy decidido, con un agresivo discurso anticomunista, que prometía un nuevo activismo sindical, autónomo y democrático. Desde su creación, el gobierno no escondió su preferencia en negociar con la UGT, intentando siempre, a propósito o no, contrastar la ideología y la práctica de las dos centrales sindicales.

No bastaba, sin embargo, crear actores sociales interesados en el diálogo social; era aún necesario crear las instituciones en que ese diálogo pudiese ser llevado a cabo de modo recurrente y con visibilidad política. Siguiendo el ejemplo europeo, se creó, en 1984, el Consejo Permanente de Concertación Social. Con amplias funciones consultivas en las esferas económica, financiera y monetaria, ese Consejo estaba compuesto por seis representantes del gobierno, seis de

los sindicatos (tres de cada confederación) y seis del capital industrial, comercial y agrícola. Al inicio, la CGTP rechazó integrarlo, y solo después de 1987 aceptó formar parte.

La creación social de los actores sociales y de la normalización contractual fue un proceso muy ambiguo. Al mismo tiempo que eran reconocidas como actores sociales nacionales, las organizaciones sindicales fueron perdiendo fuerza e influencia en la acción cotidiana de la defensa de los intereses de los trabajadores en los lugares de trabajo. Formas variadas de arrogancia patronal, muchas veces deudoras de la cultura empresarial anterior al 25 de abril, se fueron insinuando de nuevo, a medida que el Estado paralelo fue permitiendo la precarización informal de la relación salarial. Por ejemplo, muchos empresarios se sintieron lo suficientemente fuertes para prohibir la entrada de delegados sindicales en las fábricas. Y, a pesar del aumento de la productividad, los salarios reales disminuyeron. Si tomamos 1972 como base (100), en 1982 la productividad media alcanzó el 145,8, mientras el coste de los salarios reales había descendido hasta el 75,2. El alarmante descenso de sindicatos, sobre todo a partir de mediados de la década de los ochenta, refleja, entre otras cosas, la débil actuación de los sindicatos en el período anterior.

Este fenómeno exige un análisis más profundo del proceso de acumulación y de las relaciones salariales y, por consiguiente, del papel del Estado en la creación de las condiciones estructurales de la acumulación y en el patrón de especialización productiva.

EL ESTADO HETEROGÉNEO Y LA EMERGENCIA DE UN NUEVO RÉGIMEN DE ACUMULACIÓN

Un aspecto importante de la intervención del Estado en este campo fue la creación y consolidación de un nuevo sector de capital monopolista destinado a sustituir al sector monopolista destruido por la revolución. Conviene aquí distinguir entre capital agrario, industrial y financiero. La extinción de la reforma agraria, que comenzó en 1977, está prácticamente concluida y la inmensa mayoría de las tierras fue devuelta a los anteriores propietarios o a sus descendientes. La reconstitución de la burguesía agraria fue mucho más simple, en términos sociales y políticos, que la del capital monopolista industrial y financiero. Entre muchas razones, destaco las siguientes. En primer lugar, la reforma agraria ocupó un relativamente pequeño porcentaje (según algunos, 18%) del área de cultivo del país. En segundo lugar, las cooperativas y las unidades colectivas de producción creadas tras la ocupación de los latifundios

fueron, en su gran mayoría, dominadas por el PCP y sufrieron, por arrastre, el aislamiento social y político a que este partido fue sometido progresivamente. En tercer lugar, el propio PCP admitió en cierto momento —en la práctica política, que no en el discurso— “dejar caer” la reforma agraria para consolidar posiciones en el sector industrial, lo que se comprende sociológicamente si se tiene en mente que el proletariado rural siempre fue un reducido sector de la fuerza de trabajo, muy poco organizado y también muy poco influyente en la CGTP, donde el proletariado industrial siempre dominó.

Inversamente, la reconstitución del capital industrial y financiero fue, de lejos, un proceso económico y político mucho más complejo que la reconstitución del capital agrario. Entre muchas razones, destaco las siguientes: en primer lugar, al contrario de lo que sucedió con la reforma agraria, las industrias, los bancos y las aseguradoras pasaron a formar parte del llamado sector empresarial del Estado y, con esto, se volvieron una fuente de reproducción del propio Estado, creando fondos y nuevas oportunidades para el ejercicio del clientelismo y el populismo estatal. En segundo lugar, las nacionalizaciones fueron defendidas por las dos centrales sindicales y, durante mucho tiempo, por el propio PS. En

tercer lugar, ante las nuevas condiciones de la economía-mundo y ante los nuevos marcos de acumulación capitalista internacional, el sector monopolista a ser reconstruido tendría que integrar grupos con una cultura empresarial con proyección de futuro, sin actitudes revanchistas y con vínculos más profundos con el capital trasnacional. El sector empresarial del Estado, al tiempo que absorbió los cuadros técnicos venidos de las grandes empresas —exonerándolos del sambenito de su implicación con el gran capital del antiguo régimen—, funcionó como “centro de formación profesional” de nuevos cuadros preparados para servir más tarde al sector público o privado indistintamente y pasar de uno a otro sin sobresalto funcional alguno. En cuarto lugar, el sector empresarial del Estado incorporó algunos sectores productivos ya desvalorizados internacionalmente o en dificultades por la entonces reciente primera crisis del petróleo (la construcción naval) e hizo posible transferir al presupuesto general del Estado las pérdidas de productividad y de rentabilidad y los costes de reconversión. Finalmente, en quinto lugar, las privatizaciones tenían que ser planeadas y preparadas para aliviar las finanzas del Estado. A partir de 1986, momento en que el Partido Social Demócrata (PSD)

formó gobierno, las privatizaciones pasaron a ser uno de los objetivos centrales de su programa. Tras complejas negociaciones con el PS, en 1989 fueron finalmente eliminados los obstáculos constitucionales a las privatizaciones, todavía en marcha.

La consolidación por parte del Estado portugués del nuevo sector monopolista industrial y financiero, paralelo al sector empresarial del Estado y con capacidad para poder absorberlo más tarde, puede ser considerada, a primera vista, una estrategia típica de países centrales, o sea, una estrategia para promover un sector moderno de acumulación intensiva interesado en mejorar el patrón nacional de especialización productiva y de integración internacional, un sector para el cual la relación salarial era un factor de realización del capital (consumo generalizado) y no solo un factor de valorización del capital (costos de producción). En suma, un sector que, en el caso portugués, promoviera una conjugación más perfecta entre la relación salarial real y la regulación fordista formalmente en práctica.

En realidad, sin embargo, durante los últimos quince años, el sector nacionalizado fue el único en el que esa conjugación tuvo una realización significativa, ya que, por razones obvias, el Estado-administración tendió a negar

al Estado-empresa las facilidades ilegales que el Estado paralelo concedió al capital privado. Fuera de este, el patrón de acumulación y regulación característico de los países centrales fue postergado a favor de patrones de acumulación y regulación característicos de la periferia, ya fueran nuevos o conocidos. La existencia de patrones contradictorios, apoyados en antiguos y en nuevos factores estructurales, volvió la estructura económica portuguesa muy heterogénea y discontinua en términos de lógica y de organizaciones de producción, de relaciones salariales y mercados de trabajo, y de relaciones de intercambio. Esta es, tal vez, la característica fundamental de la economía portuguesa, y la principal función del Estado ha sido disciplinar esa heterogeneidad y discontinuidad, promoviendo la articulación entre ellas y procurando que los conflictos resultantes se mantuvieran en niveles políticos y sociales manejables.

Después de 1978, año del primer programa de estabilización impuesto por el FMI, la política económica dejó a un lado todos los objetivos estructurales y se concentró en la coyuntura. A partir de ahí, las políticas nacionales se preocuparon sobre todo por el control de la deuda externa y de la deuda pública, de la inflación y la promoción de las exportaciones. En esa época, la tasa media de crecimiento de estas

últimas fue superior a la tasa de crecimiento anual del PNB y muy superior a la tasa media de crecimiento de las importaciones. Debido a la importancia que los bajos costes salariales representaban, el sector de la exportación que más se benefició de estas políticas fue el tradicional de los textiles, la confección y el calzado, un sector de trabajo intensivo. Su crecimiento fue más rápido que el de cualquier otro, pero el bajo soporte tecnológico y su desvalorización en términos de mercado internacional condujeron a una degradación de la posición del sistema productivo nacional en el contexto internacional. Entre 1973 y 1989, ese valor disminuyó un 3,4%. En España aumentó un 2,3% y, como término de comparación, en Corea del Sur un 10% (Reis, 1992: 155).

En términos de calidad de la relación salarial, este sector, junto al de la construcción civil, ocupa la base de la pirámide. Los dos constituyen la mayor parte del empleo y en ellos se dan las peores relaciones salariales: bajos salarios y sujetos a ciclos salariales con atrasos, elevadas tasas de contratos por obra, trabajo clandestino, semiproletariado profundamente ligado a la pequeña agricultura y a la vida rural, elevadas tasas de mano de obra infantil y femenina generalmente con salarios inferiores a los de la mano de obra masculina,

baja formación profesional y limitadas posibilidades de promoción.

En un análisis pormenorizado de los mercados de trabajo, Maria João Rodrigues identificó once subsistemas de empleo y los clasificó según la cualidad relativa de la relación salarial (1988: 248). En la cima de la lista está la producción de bienes intermedios y de equipamiento, dominada por las empresas públicas (las que están siendo privatizadas hoy o ya lo fueron), y en la base está el ya mencionado sector de bienes de exportación y de gran consumo. En cada categoría hay una enorme diferenciación no solo intersectorial sino también intrasectorial. Esto provoca, más allá de una segmentación del mercado de trabajo, una acentuada discontinuidad (Rodrigues, 1988: 259). Estas discontinuidades se han reproducido recientemente de diversas maneras. Referiré algunas que, además, también surgieron en otros países, sobre todo en el sur de Europa.

En primer lugar, el *trabajo clandestino*. En nítido crecimiento y asumiendo diversas características, unas más manifiestamente ilegales que otras, su papel en la consolidación de un nuevo modo de regulación social es objeto de debate. Aunque sea difícil evaluar su peso en el sistema de empleo, a pesar de todo ha sido posible calcular el porcentaje de

trabajadores no registrados en diversos sectores: 51% en la construcción civil, 20% en la confección y 59% en el sector pesquero.

En segundo lugar, la *subcontratación*. Se trata de un tipo de relaciones entre empresas también muy generalizado y en crecimiento, cuyos diferentes aspectos conviene distinguir con el fin de lograr un correcto análisis comparativo. Maria Manuel Leitão Marques estudió con gran detalle los patrones de subcontratación nacional e internacional, comparándolos después con los de otros países europeos. Concluyó que los patrones portugueses tienen un carácter híbrido, con nítida presencia de trazos periféricos (Marques, 1992: 175).

En tercer lugar, la creciente *feminización de la mano de obra*. En este aspecto, las transformaciones de las dos últimas décadas fueron enormes. En 1960, los hombres representaban el 81% de la fuerza de trabajo, en 1981, el 65% y en 1991, el 56%. Entre 1970 y 1981, la categoría estadística doméstica disminuyó de un 74,4% a un 41,3%. Esta transformación fue concomitante con otras igualmente espectaculares: la súbita caída de la tasa de fecundidad —una de las transiciones demográficas más rápidas de todos los tiempos en Europa— y una acelerada tasa de crecimiento del equipamiento doméstico. A pesar de ello, las mujeres fueron las

principales víctimas de la heterogeneización de los mercados de trabajo, una vez comprobado que generalmente son empleadas en los sectores donde las relaciones salariales están más degradadas.

En cuarto lugar, el creciente número de *empresas de recursos humanos*, es decir, de agencias que ofrecen trabajadores con características buscadas por los clientes para desempeñar determinadas tareas temporalmente. Los contratos de trabajo a los que dan lugar son, muchas veces, una nueva forma de escapar a la rigidez de las leyes y de las instituciones fordistas.

Finalmente, el aumento del *trabajo por cuenta propia*. Portugal tiene la tasa de proletarización más baja de Europa. En 1984, esa antigua tasa alcanzaba el 82% en la CEE y el 67% en Portugal. Dos fenómenos convergentes explican ese hecho: uno es la fuerte presencia de la pequeña agricultura, a la que más adelante me referiré, y el otro es el aumento del trabajo por cuenta propia. Este, en el período entre 1974 y 1981, aumentó el 36%, mientras el trabajo asalariado lo hizo solo un 12%. En la gran mayoría de los casos, el trabajo por cuenta propia es falsamente independiente, solo legalmente definido como tal para escapar a la legislación laboral y, sobre todo, a los pagos a la Seguridad Social.

Todas estas características llevan a concluir que el régimen de acumulación que se ha ido imponiendo en los últimos veinte años privilegia la cantidad de trabajo (relativamente baja tasa de desempleo) en detrimento de la calidad (persistentemente muy alejada de la media europea). Como consecuencia de esto, las leyes y las instituciones fordistas solo muy recientemente han aplicado y coexisten con la regulación salarial neoliberal, predominantemente competitiva. A los progresos espectaculares que la relación salarial logró en el período revolucionario y los dos años siguientes, siguieron retrocesos igualmente espectaculares del valor social real del trabajo.

De acuerdo con la teoría de la regulación, las transformaciones del modo en que esta se da pueden comenzar por cualquiera de sus elementos constitutivos. Se admite aún que la regulación de la relación salarial sea relativamente independiente de las transformaciones del régimen de acumulación. El caso portugués demuestra que esa autonomía puede, a veces, ser muy relativa. Ante el peso de los factores políticos en la configuración de la relación salarial, las condiciones generales de la autonomía en un momento dado pueden transformarse, posteriormente, en condiciones generales de su dependencia. De hecho,

en Portugal, el Estado creó en un determinado momento la autonomía de la relación salarial y, en el momento siguiente, su dependencia. Lo hizo por medio del Estado paralelo y del Estado heterogéneo. El Estado heterogéneo, al contrario que el Estado paralelo, no se asienta ni en el derecho ni en la violación del mismo, y es más positivo que negativo: actúa mediante decisiones administrativas, objetivos económicos, mecanismos monetarios y financieros, incentivos fiscales, tasas de cambio, subsidios, formación profesional, amenazas públicas contra los actores sociales más agresivos, control de las huelgas del sector público, creación de mitos de desarrollo a través de los medios de comunicación, etcétera. Utilizando todos estos instrumentos, el Estado asumió un papel primordial en la regulación social, aun cuando aparentemente no tuviese una política económica o, teniéndola, fuese incapaz de aplicarla. En mi opinión, la fragmentación y la aparente incongruencia de las medidas económicas fueron fundamentales para regular la heterogeneidad y las discontinuidades de las relaciones salariales y del propio proceso de acumulación. Aunque, en teoría, los períodos de transición exijan que las políticas estructurales se superpongan a las políticas coyunturales, no es menos

cierto que en determinadas circunstancias una intervención estructural del Estado puede hacerse a través de una intervención coyuntural. La conjugación de intervenciones coyunturales aparentemente contradictorias, muy fragmentadas y discontinuas, acaba por crear una estructura nueva. En Portugal, este proceso está lejos de haber llegado a su fin, pero las tendencias están a la vista.

El centralismo de la regulación social puede, así, combinarse con la incapacidad, que, a su vez, puede ser una pura y simple incapacidad real o una incapacidad intencionalmente creada. Una de las características más flagrantes del discurso oficial del Estado portugués es que es antiestatal. Durante todo el período, el Estado ha sido considerado por sus propios agentes un mal gestor y un productor aún peor, residiendo ahí la principal razón para reforzar la sociedad civil y la privatización de la economía. Este discurso masoquista no es, no obstante, autoinculpador porque el Estado concreto, que así discurre, sabe distanciarse del Estado abstracto, la verdadera (y, por tanto, irreal) *bête noire*. Dado que el Estado se ve también obligado a intervenir para no tener que intervenir (por ejemplo, la desregulación es siempre, en sí misma, una forma de regulación), el discurso antiestatal acaba por tener el efecto contrario

y, de este modo, la centralidad del Estado se reproduce a través del discurso de la marginalidad del Estado.⁷

La regulación social de la heterogeneidad y de la discontinuidad no determina por sí misma un Estado heterogéneo. El carácter homogéneo del Estado portugués reside en el hecho de la heterogeneidad y la discontinuidad, en que la estructura social se haya reproducido en la matriz política y administrativa del Estado a través de los diferentes modos de regulación social que fueron ensayados, y de la rapidez con la que se sucedieron unos y otros en los últimos quince años. Durante ese corto período, el Estado portugués corporativo pasó por una transición hacia el socialismo, una regulación fordista y un Estado de bienestar, e incluso por una regulación neoliberal. Una vez visto que los diferentes intentos de regulación se tradujeron en leyes, instituciones, servicios administrativos e ideologías (aunque algunas más que otras) y como estos crean su propia fricción y tienen su propia inercia, la estructura

7 Este fenómeno no es, obviamente, específico del Estado portugués. En todas partes, el discurso estatal antiestatal y antirregulador coexiste con el aumento constante del número de páginas de los diarios oficiales. Véase Galanter (1993).

del Estado presenta, en determinado momento, una composición geológica con diversas capas, diferentemente sedimentadas, unas antiguas, otras recientes, cada cual con su propia lógica y respectiva orientación estratégica. En esto consiste el Estado heterogéneo.

EL DESFASE ENTRE LA PRODUCCIÓN CAPITALISTA Y LA REPRODUCCIÓN SOCIAL: EL PAPEL DE LA PEQUEÑA AGRICULTURA

El marco de la sociedad portuguesa presentado hasta aquí contempla principalmente las relaciones salariales y de intercambio protagonizadas por el Estado. Como cuadro parcial que es, no capta otros aspectos igualmente relevantes para la comprensión de la sociedad. A pesar de ser heterogénea, en términos de acumulación y de relaciones salariales, la sociedad portuguesa presenta trazos que apuntan a una significativa cohesión social al ser evaluada, por ejemplo, a la luz de la tasa de criminalidad o de la de conflictividad social. Aunque periférica, si consideramos los índices del reciente desarrollo económico, la sociedad portuguesa presenta otras características en las que predomina el modelo de los países centrales, por ejemplo, en las prácticas familiares y en los patrones de consumo. Aún distante

de los niveles europeos en términos cuantitativos, el consumo en Portugal está cada vez más próximo a ellos en términos cualitativos. Los dos bienes que estructuran el gran consumo de la clase obrera en el modo de regulación fordista, la casa y el automóvil, han constituido, cada vez más, las prioridades de los proyectos y planes de gasto de las familias de los trabajadores. El consumo de equipamiento doméstico, como ya referí, aumentó también espectacularmente en los últimos veinte años.

Estas características ilustran el intrigante hecho por el que, en Portugal, la crisis social ha sido siempre menos grave que la crisis económica. Pasaré a analizar la cuestión del consumo. Como vengo defendiendo desde hace ya algunos años, una de las características centrales de la sociedad portuguesa es la discrepancia, o discordancia, entre la producción capitalista y la reproducción social, o entre el patrón dominante de producción y el patrón dominante de consumo: el patrón de producción capitalista se encuentra menos desarrollado que el patrón de consumo, estando, por eso, este último más próximo a los patrones de los países centrales que el primero. Ello resulta de una relación salario/rendimiento muy particular, en la que los rendimientos no salariales desempeñan un importante papel

en la composición del rendimiento del agregado familiar de los trabajadores, un fenómeno que directa o indirectamente se relaciona con la presencia de la pequeña agricultura. Esta característica parece ser común a los países semiperiféricos de la región europea, pero en Portugal asume un aspecto muy especial (Reis, 1992; Hespanha, 1994).

Si comparamos Portugal y la República Federal Alemana (RFA) en términos de producto y de consumo, en paridad de poder de compra, los números son esclarecedores: con relación al producto, la diferencia es entre 2.480 (Portugal) y 13.240 (RFA) puntos, pero en relación al consumo privado es entre 2.846 (Portugal) y 6.175 (RFA) puntos. En otras palabras, el PNB per cápita subestima en 2,4 veces el nivel de vida medio (Mateus, 1987: 57). Para explicar esta distorsión es necesario analizar el rendimiento del agregado familiar y su composición. Entre 1973 y 1983, el montante global de los rendimientos salariales, de los rendimientos de las empresas —es decir, las principales fuentes de rendimiento en una sociedad capitalista—, tuvo un descenso del 20,1% (del 85,1% al 65%). Por otro lado, el peso de los intereses de los depósitos a plazo aumentó de un 3,1% a un 19,4%, lo que demuestra que la renta es una dimensión importante de

la reproducción de las familias portuguesas. Los pagos a la Seguridad Social y las transferencias corrientes aumentaron de un 4,1% a un 12,1%. Las transferencias particulares del extranjero, esencialmente constituidas por remesas de emigrantes, mantuvieron, con leves oscilaciones, la tasa del 11%. Si no incluimos los beneficios de las empresas en la composición del rendimiento autónomo (propiedad y actividad empresarial), este pasa a ser constituido, sobre todo, por rendimientos provenientes de la pequeña agricultura: durante todo el período de análisis, la media nacional rondó el 25% del rendimiento del agregado familiar. En este aspecto, las diferencias regionales son impresionantes, pero más impresionante aún es el hecho de que la región que en la última década presentó el crecimiento industrial más elevado se aproximase a la media nacional. Esto demuestra el peso de los rendimientos no capitalistas en la reproducción social de los trabajadores portugueses y la complementariedad específica entre agricultura e industria. Más de un tercio de las familias portuguesas tienen un vínculo económico con la agricultura, lo que demuestra la incidencia de situaciones de doble pertenencia de clase y de situaciones contradictorias de clase. Es curioso que, en las regiones con

un crecimiento industrial muy dinámico, ese vínculo con la agricultura alcanzase valores entre el 18% y el 69%.⁸

La pequeña agricultura, sin duda un componente que estructura el proceso de industrialización, es, no obstante, bastante ambigua en términos sociales. Por un lado, ha funcionado como un importante mecanismo de compensación en períodos de crisis, pero, por otro, ha aliviado la presión sobre los salarios, contribuyendo así a la degradación de la especialización industrial. Pero la fuerza de la pequeña

agricultura se extiende mucho más allá de las actividades productivas e influencia, por ejemplo, los universos simbólicos, los patrones de voto, la actividad sindical, las formas de sociabilidad. Este último aspecto será analizado a continuación de forma resumida, en el epígrafe sobre el bienestar social.

La discordancia entre el patrón de producción y el patrón de consumo significa, por tanto, que la heterogeneidad de la sociedad portuguesa no se limita a las discontinuidades del mercado de trabajo. Se origina también por la coexistencia y articulación de diferentes modos de producción: producción capitalista privada, producción empresarial del Estado, producción cooperativa, producción para autoconsumo y producción mercantil simple. La heterogeneidad del Estado reside en el modo estatal de gestionar estas formas de heterogeneidad.

UN ESTADO DE BIENESTAR DÉBIL EN UNA SOCIEDAD DE BIENESTAR FUERTE

Como mencioné antes, la compleja combinación de heterogeneidad social y de cohesión social de la sociedad portuguesa es también muy importante para entender los patrones de bienestar social.

He defendido que el Estado portugués no es un Estado de bienestar en el propio sentido del

8 Es, así, evidente que el modelo portugués de agricultura es muy diferente del de la Europa de posguerra. Como ha observado José Reis, este se caracterizó por un súbito y constante éxodo del campo a los diversos ramos de la industria que ofrecían salarios elevados, lo que tuvo como consecuencias la disminución de la población rural activa y del número de explotaciones agrícolas, un aumento del tamaño medio de las explotaciones agrícolas, la mecanización de la agricultura familiar a través del crédito y la intensificación de la producción y el comercio. El modelo portugués, por el contrario, se caracterizó por un menor abandono de la agricultura y, en cualquier caso, sin éxodo rural, migraciones pendulares, semiproletarización, ruralización de la industria, persistencia del autoconsumo o producción mercantil simple, un constante número elevado de explotaciones agrícolas de pequeña dimensión durante los últimos treinta años y bajos salarios industriales (Reis, 1985). Véase también Hespanha (1994).

término, aunque en ciertos aspectos se aproxime a esa forma política, y que el déficit de la actuación del Estado portugués como Estado de bienestar es parcialmente compensado por la actuación de una sociedad suficientemente rica en relaciones de comunidad, conocimiento interno y ayuda mutua, un fenómeno al que llamo *sociedad de bienestar*.

El Estado de bienestar es la forma política dominante en los países centrales en la fase de “capitalismo organizado”, constituyendo, por eso, parte integrante del modo de regulación fordista. Se basa en cuatro elementos estructurales: un pacto entre el capital y el trabajo bajo la égida del Estado, con el objetivo fundamental de compatibilizar capitalismo y democracia; una relación constante, aunque tensa, entre acumulación y legitimación; un elevado nivel de gastos en inversiones y consumo social, y una estructura administrativa consciente de que los derechos sociales son derechos de los ciudadanos y no productos de benevolencia estatal.

A la luz de estos atributos, el Estado portugués está muy lejos de ser un Estado de bienestar, es un *semi-Estado de bienestar* y, en algunas de sus dimensiones más deficientes o retrógradas, puede incluso considerarse un *lumpen-Estado de bienestar*. Por los motivos que ya he referido, no llegó a establecerse

ningún pacto social y la hipertrofia de la normalización estatal en detrimento de la normalización contractual y cultural es tan evidente en las políticas sociales como en las relaciones salariales. Durante la crisis revolucionaria y en los años siguientes hubo un intento de creación de un Estado de bienestar avanzado, no solo en términos de la extensión de la cobertura de riesgos y de la cualidad de los servicios, sino también en términos de participación democrática de grupos de ciudadanos en la organización de esos servicios. En ese período, los gastos sociales tuvieron un aumento espectacular. Por ejemplo, en el ámbito de la salud, pasaron del 1,9% del PNB en 1971-1973 a un 2,9% en 1973-1976. Como es sabido, este período, que se caracterizó por un exceso de tareas de legitimación en relación a las de acumulación, fue seguido de otro en el que estas prioridades se invirtieron. Consecuentemente, en los años siguientes, los gastos sociales crecieron a un ritmo mucho más lento, estancándose en algunos casos. Actualmente, se encuentran bastante por detrás de los valores medios europeos.

Como sería de esperar de una sociedad intermedia, el Estado portugués se aproxima al Estado de bienestar de los países europeos más en unos aspectos que en otros. Los Estados de bienestar europeos son muy diferentes

entre sí, siendo habitual distinguir el modelo continental y el modelo escandinavo y anglosajón (Alber, 1988: 452). El Estado portugués parece asemejarse más al segundo. En términos generales, está formalmente más próximo a este en relación a la variedad de servicios, las formas de proporcionarlos y los mecanismos que los financian, pero sustantivamente muy alejado, tanto en la extensión como en la calidad de los servicios, es decir, en lo relativo a los dos aspectos que, junto con la variedad, determinan directamente la calidad de consumo del bienestar.

A pesar de esto, tal vez lo que más inequívocamente distinga al Estado portugués de un Estado de bienestar sea el hecho de que la administración pública aún no haya interiorizado por completo la seguridad social como un derecho, considerando todavía en algunos aspectos que se trata de un favor concedido por el Estado, tal como se pensaba durante el régimen autoritario del *Estado Novo*. La Revolución del 25 de abril, a pesar de haber incrementado la administración pública, en términos de personal, en más del 100%, dejó intacta la lógica administrativa, por lo que la ideología autoritaria de la administración del *Estado Novo* pudo reproducirse como pez en el agua en la nueva administración del Estado democrático. En el campo

de los servicios sociales, ese autoritarismo se tradujo en un comportamiento discrecional y clientelista. Los ciudadanos son atendidos en función de la capacidad para movilizar en su provecho sus influencias, conocimientos y favores recíprocos. En cierto modo, son clientes del Estado por doble partida: del Estado que proporciona los servicios y de los funcionarios que los prestan.

La degradación del bienestar estatal es paralela a la degradación de la relación salarial analizada antes. En el campo del bienestar social, las medidas adoptadas para disminuir el contenido del papel social del Estado fueron muy semejantes a las adoptadas en los países centrales tras la crisis del Estado de bienestar. Fue como si Portugal hubiese pasado por una crisis del Estado de bienestar sin haberlo sido nunca. El trabajo de investigación que realicé con la colaboración de Pedro Hespanha sobre los servicios de salud nos permite observar el verdadero alcance de esas medidas, que además fueron adoptadas también en otros ámbitos sociales (Santos, 1993: 193). El Servicio Nacional de Salud (SNS), creado a finales de los años setenta, se asentaba en un concepto de salud avanzado —salud como salud de la comunidad— y seguía de cerca el modelo inglés. Como servicio prácticamente universal que

pretendía ser, daba total prioridad a la medicina pública y a los servicios de salud públicos; por eso fue violentamente atacado por el Colegio de Médicos (*Ordem dos Médicos*). En parte debido a esta oposición y también en parte a los cambios de gobierno a inicios de los años ochenta, el SNS nunca fue llevado totalmente a la práctica y lo que llegó a funcionar de este no tardó en ser objeto de críticas severas. Las medidas restrictivas ganaron nueva fuerza y mayor eficacia en los últimos seis años con el gobierno del PSD.

Esas medidas, más allá de los recortes presupuestarios que llevaron a la degradación de los servicios —la cual, a su vez, llevó a las familias con más rendimientos a recurrir al sector privado y a absorber los costes de la salud en el presupuesto familiar—, incluyeron otras como, por ejemplo, nuevas orientaciones administrativas que limitaron el acceso, aumentando así el carácter selectivo de un servicio otrora universal, y varias formas de coparticipación en los gastos (tasas moderadoras), transfiriendo de este modo a las familias parte de los costes. Pero, más allá de todo esto, sobresalió una estrategia de privatización gradual del SNS en la que el Estado dejó de ser en parte un productor de bienestar y de protección social para transformarse en una entidad financiadora del

bienestar producido por la iniciativa privada, sea en el ámbito del mercado, sea en el ámbito de la solidaridad social (Campos, 1986b; Carapinheiro & Pinto, 1987). En 1975, el sector privado representaba solo un 2,8% del total de la inversión en salud, pero en 1980 representaba ya el 17,2%, un porcentaje que ha venido aumentando en los últimos diez años. La producción de los cuidados de salud fue parcialmente transferida del Estado al sector privado. Hoy, más del 30% de los gastos de salud son pagos al sector privado. Esta transferencia sigue un patrón característico: se transfieren al sector privado los servicios rentables, los de gran intensidad de capital con elevado contenido tecnológico y corto tiempo de hospitalización —por ejemplo, medios de diagnóstico de alta tecnología, diálisis y cirugía facultativa—, mientras el Estado reserva para sí los servicios menos productivos, con gran intensidad de mano de obra y largo tiempo de hospitalización. Este modelo llevó a aquello que llamaré, parafraseando a O'Connor (1973), el complejo socioindustrial.

La transferencia de servicios públicos al sector privado asumió aún otra forma. En la última década, el Estado ha apoyado, financiado, promovido y hasta creado instituciones sin ánimo de lucro que, a través de contratos

con el Estado, proporcionan servicios sociales anteriormente a cargo de este, sobre todo en el campo de la asistencia a personas con diversidad funcional y a mayores. Estas instituciones filantrópicas, de gran tradición en Portugal, que proporcionan servicios bajo la supervisión del Estado, funcionan prácticamente como instituciones semipúblicas. A pesar de ser instituciones privadas, la presencia del Estado, tanto en su regulación como en su funcionamiento, es tan fuerte que las he llamado *sociedad civil secundaria* para resaltar que, a través de ellas, el Estado se reproduce a sí mismo en instituciones no estatales. Este proceso tiene, en cierto modo, semejanzas con el papel desempeñado por el Estado en la promoción de actores sociales en el campo de las relaciones salariales, aunque en el caso de la sociedad civil secundaria las instituciones dependen mucho más del Estado y deban funcionar como instituciones semipúblicas.

Al disminuir la calidad y aumentar el carácter selectivo, el Estado limitó el alcance del bienestar estatal. A través del sistema de coparticipación, los servicios prestados fueron transferidos al mercado. A través de la privatización, el Estado creó nuevas áreas de acumulación de capital, mercados cautivos o protegidos de los cuales él es, a veces, el único consumidor.

A semejanza de lo que sucedió con las nacionalizaciones, en el ámbito de la acumulación, también la degradación del sector social del Estado ha sido campo de luchas sociales y políticas. Al constituir los beneficiarios del bienestar estatal un vasto segmento de la población socialmente identificable, es probable que los defensores del Estado de bienestar tengan más éxito político que los defensores de las nacionalizaciones.

La degradación de la calidad del bienestar estatal tiene algunas semejanzas con lo sucedido en los Estados de bienestar europeos en los últimos diez años, pero su importancia social y política es, a pesar de todo, diferente, ya que el límite o punto de partida del proceso de degradación es más bajo en Portugal de lo que en la Europa desarrollada. Sin embargo, en Portugal, el déficit del bienestar estatal no se manifiesta en formas de ruptura social o política tan graves como sería de esperar, teniendo en cuenta las proporciones que alcanza. En mi opinión, esto se debe al hecho de que parte de ese déficit es compensado, en parte, por el bienestar producido socialmente. En otras palabras, en Portugal, un Estado de bienestar débil coexiste con una sociedad de bienestar fuerte.

Entiendo por sociedad de bienestar las redes de relaciones de conocimiento recíproco, de reconocimiento mutuo y de ayuda interna

basadas en lazos de parentesco y de vecindad, a través de las cuales pequeños grupos sociales intercambian bienes y servicios sobre una base no mercantil y con una lógica de reciprocidad semejante a la de la relación de don estudiada por Marcel Mauss (1950). Esas redes varían en cuanto a la forma, extensión, alcance, duración y estabilidad. En Portugal, debido al peso de la pequeña agricultura y al hecho de que las familias de trabajadores residen en muchas ocasiones en medios rurales y en pequeños centros urbanos, las formas de la sociedad de bienestar están dominadas por patrones de sociabilidad, hábitos de clase, mapas cognitivos y universos simbólicos que generalmente constituyen atributos de la vida rural. No obstante, al contrario de lo que normalmente se supone, esas redes no son exclusivas de las zonas rurales, pues existen también en los medios urbanos. Además, implican muchas veces lazos complejos entre familias y comunidades, por un lado, y familias y comunidades urbanas, por otro.

La sociedad de bienestar es una forma de capital social. Su realización y valorización tienen mayor importancia estratégica para los grupos sociales y familias cuyos transcurso vitales están más directamente afectados por la falta de bienestar estatal. A modo de ejemplo, en 1981, el 71% de los desempleados declararon que la

familia era su principal fuente de ingresos y de subsistencia, lo que indiscutiblemente demuestra no solo el déficit del bienestar estatal (bajos subsidios de desempleo) sino también la importancia del bienestar social, en el caso del ámbito familiar.

La sociedad de bienestar engloba un amplio abanico de actividades, en ocasiones difíciles de identificar. De la mano de la investigación sobre los servicios de salud referidos antes, voy a dar dos ejemplos ilustrativos.

En los dos hospitales centrales de Lisboa, más de diez mil personas visitan amigos o familiares los fines de semana, y esta cifra no disminuye significativamente en los hospitales centrales de otras grandes ciudades. Durante la semana, aunque los valores sean más bajos, son, con todo, elevados e inéditos en cualquier parte de Europa.

El aislamiento social de los enfermos hospitalizados es un grave problema de los Estados de bienestar y, en Europa, el papel del trabajo social profesional en los hospitales es un asunto controvertido. En Portugal, la sociedad de bienestar proporciona a los hospitales un trabajo social voluntario e informal y, añadiría, con una calidad muy superior.

Otro ejemplo es el de la medicina popular o tradicional practicada en la sociedad de

bienestar y que incluye un vasto conjunto de bienes y servicios: autoterapia tradicional, intercambio gratuito de bienes y servicios naturales y sobrenaturales, tales como asistencia domiciliaria a los enfermos, suministro de hierbas medicinales y preparación de infusiones, intercambio de productos farmacéuticos, peregrinaciones a Fátima u otros santuarios bajo promesa de curaciones milagrosas, intercambios monetarios como limosnas y exvotos, preparación y comercialización de determinados bienes y servicios como hierbas y ungüentos, servicios pagados de parteras, curanderos, videntes y brujas. Estos bienes y servicios son ofrecidos tanto por especialistas, por ejemplo, santos y parteras, como por los propios vecinos y parientes.

La medicina popular y tradicional tiene una concepción de la salud del cuerpo y del espíritu mucho más diversa que la de la medicina alopática (Hespanha, 1987) y ofrece sus productos y servicios a través de relaciones sociales también diferentes. En suma, la medicina popular constituye un modo específico de la producción de la salud. A mi modo de ver, los servicios de salud, en Portugal, resultan de una combinación de tres modos distintos de producción de servicios médicos y de salud: medicina pública, medicina privada capitalista

y medicina popular. Las relaciones entre Estado de bienestar y sociedad de bienestar se articulan en la dinámica de esa conjugación. La heterogeneidad resultante del funcionamiento de un conjunto de lógicas de bienestar diferentes, y a veces contradictorias, es regulada por el Estado, tanto por sus acciones como por sus omisiones en la reglamentación. En el ámbito social, el Estado heterogéneo se presenta como un semi-Estado de bienestar que cuenta con la sociedad de bienestar para compensar sus deficiencias, reduciendo así la crisis de legitimación que estas podrían desencadenar. Algunos sociólogos de los países centrales de la Europa comunitaria han incluido el concepto de sociedad de bienestar en la discusión sobre la crisis del Estado de bienestar y las posibles soluciones. Es en ese sentido que Rosanvallon habla de la necesidad de:

una forma más descentralizada y más diversificada de producción de bienestar social que, en varios aspectos, se asemeje a la flexibilidad que caracterizaba a la familia” y sugiere la reexpansión de la política social, asentada tanto en “grupos incentivados por los poderes públicos, pero de organización privada (como las instituciones de beneficencia), como en la propia familia tradicional. (1988: 539)

En el mismo sentido, Lipietz desarrolla la idea de un tercer sector, un sector de utilidad pública independiente del Estado y del sector capitalista privado (1989: 108).

El debate sobre este tema abre nuevas perspectivas y confiere renovado interés a la investigación sobre la sociedad de bienestar portuguesa. Hasta aquí, la investigación realizada se había inclinado a considerar la sociedad de bienestar como un vestigio o residuo premoderno. Sin embargo, a la luz de la discusión sobre nuevas combinaciones del Estado y la sociedad de bienestar, lo que hasta ahora era considerado un residuo premoderno ha sido gradualmente recodificado como característica posmoderna. La sociedad de bienestar portuguesa es probablemente preposmoderna. Hay, evidentemente, diferencias entre la sociedad de bienestar portuguesa y la que ahora se propone en los países centrales, pero hay también semejanzas flagrantes. Lo más importante es que el caso portugués, como si de un laboratorio social se tratase, ilustra y, en cierto modo, anticipa algunas de las posibilidades y de las deficiencias de los efectos secundarios o de los efectos perversos que pueden surgir de esa nueva tendencia a la conjugación de la sociedad de bienestar con el Estado de bienestar. A propósito de este último, se ha afirmado que

acentúa demasiado la igualdad en detrimento de la seguridad, que desarrolla la ciudadanía pero aumenta la burocracia, que transforma a los ciudadanos en clientes y refuerza la dependencia y el control social, y, a pesar de haber eliminado el fetichismo de la mercancía en el sector del bienestar, lo hizo solo para sustituirlo por el fetichismo del Estado.

La investigación sobre la sociedad de bienestar portuguesa permite urdir algunos comentarios sobre estas cuestiones. En primer lugar, hay que tener en cuenta que los servicios ofrecidos por la sociedad de bienestar no son los mismos que los del Estado, lo que resulta patente en el trabajo social de las visitas hospitalarias o en la concepción del cuerpo y de la salud de la medicina popular. En segundo lugar, la sociedad de bienestar tiene aversión a la igualdad o, por lo menos, no distingue tan bien como el Estado de bienestar entre desigualdades legítimas e ilegítimas. En tercer lugar, la sociedad de bienestar es hostil a la ciudadanía y a los derechos porque las relaciones sociales de bienestar son concretas, multiformes y asentadas en la reciprocidad compleja de secuencias de actos unilaterales de buena voluntad. En cuarto lugar, la sociedad de bienestar también crea dependencias y formas de control social que, pudiendo ser más flexibles y negociables,

son, no obstante, más flagrantes. En quinto lugar, la sociedad de bienestar tiene tendencia a crear rigidez espacial. Y, *last but not least*, los costes más pesados del bienestar proporcionado por la sociedad de bienestar recaen inevitablemente en las mujeres mientras los hábitos familiares dominantes no se alteren. Teniendo en cuenta estas características, el ámbito de la discusión sobre las posibles combinaciones del Estado de bienestar con la sociedad de bienestar debe ampliarse sustancialmente. En términos analíticos y políticos es fundamental distinguir entre combinaciones regresivas y progresivas, entre las combinaciones que captan la solidaridad para mercantillarla o incluso para maximizar su potencial conservador paternalista y hasta autoritario y las combinaciones que expanden la solidaridad a comunidades más vastas y democratizan sus presupuestos.

EL ESTADO COMO IMAGINACIÓN DEL CENTRO Y LA INTEGRACIÓN EN LA CEE

La dialéctica de la territorialización y la des-territorialización del sistema mundial está patente en el análisis de la sociedad portuguesa como sociedad de bienestar fuerte, coexistente y complementaria de un Estado de bienestar

débil, y en las perspectivas de análisis ahora abiertas por las nuevas alternativas de solución a la crisis del Estado de bienestar. En otras palabras, lo que está en juego son los desafíos que las experiencias nacionales, cada vez más penetradas por experiencias transnacionales, han de afrontar.

He afirmado que la sociedad portuguesa es una formación social muy compleja con un patrón de cohesión social y de desarrollo que presupone una reproducción de equilibrios inestables entre procesos sociales, económicos, políticos y culturales altamente heterogéneos, muchos de los cuales están presentes en toda la historia del país. En estas circunstancias, sería ilícito preguntar qué efectos provocó en esos equilibrios la integración en la CEE, sin olvidar que, de acuerdo con los objetivos oficialmente proclamados, se trata de una integración económica, política y social.

Una de las características más relevantes del proceso de integración de Portugal en la CEE fue la prioridad inicial concedida a los aspectos políticos. Cuando, a finales de la década de los setenta, el PS adoptó la frase “Europa con nosotros”, el objetivo era que la entrada en la CEE llevase a Portugal a construir y consolidar una sociedad democrática estable, una sociedad como las de Europa occidental.

Los “excesos” de la crisis revolucionaria estaban aún vivos y aún se consideraba la posición leninista, o incluso estalinista, del PCP como un peligro potencial. La integración en la CEE contribuiría decisivamente a eliminar esos elementos antidemocráticos y a consolidar la joven democracia.

La prioridad del aspecto político, que, como resalté antes, fue una constante general de este período, junto al déficit corporativo, también mencionado ya, reforzaron la centralidad y la autonomía del Estado en las negociaciones para la integración de Portugal en la CEE. La negociación fue un proceso complicado y los efectos sociales de muchas de las medidas acordadas solo están apreciándose ahora. El Estado condujo las conversaciones casi sin consultar a las organizaciones de los diferentes grupos de intereses sociales. Diversos sondeos, no solo entre la generalidad de la población sino entre los propios empresarios, revelaron un desconocimiento casi total de las consecuencias económicas, políticas y sociales de la adhesión a la CEE.

La autonomía del Estado tiene una dimensión política, una dimensión económica y una dimensión simbólica. En lo relativo a la dimensión política, esa autonomía fue justificada en nombre del interés nacional que compete al

Estado defender. Contradictoriamente, no obstante, la autonomía del Estado en la defensa de los intereses nacionales ocurre durante un proceso que va a llevar a una considerable reducción de la capacidad de autonomía del Estado para controlar los mecanismos de desarrollo nacional. El aumento de la autonomía interna del Estado tiene, pues, lugar paralelamente a la disminución de su autonomía externa. En el plano institucional, la dimensión política de la autonomía del Estado reside, en gran medida, en la armonización institucional y legislativa exigida por la integración. En los últimos años, la producción institucional y legislativa del Estado ha estado dominada por las inquietudes de armonización, un objetivo que también sirvió para justificar la revocación de algunas innovaciones legislativas e institucionales del período de 1974 a 1977, o para deslegitimar las reivindicaciones sociales y políticas supuestamente contrarias al objetivo de la armonización. El reverso de la autonomía política del Estado es el foso creado entre los actores sociales nacionales y locales, y los desafíos de la integración en la CEE.

La dimensión económica de la autonomía del Estado se basa esencialmente en la gestión de los grandes fondos estructurales que la CEE inyectó en la economía portuguesa como parte

del programa de transición para adaptaciones estructurales y para la armonización. El Estado, que asumió el control total de la atribución de dichos fondos, ha tenido una actuación muy peculiar, completamente divorciada de cualquier estrategia de desarrollo económico estructural y a merced de presiones de grupos de interés y de clientelismos partidistas. Esto ha dado origen a un cierto populismo de Estado, el cual no engloba al ciudadano común sino a empresas, grupos económicos y autarquías que procuran un vínculo directo con la burocracia estatal en lugar de recurrir a la intermediación política institucionalizada.

Durante el período de transición, los beneficios resultantes de la integración han sido más visibles que los costes. Los fondos estructurales, cuando la corrupción no impidió su correcta aplicación, contribuyeron a mejorar las condiciones generales de acumulación, por ejemplo, a través de la construcción de infraestructuras y de la formación profesional y la creación de empleo. Hasta ahora, por tanto, el Estado puede convertir en legitimación política la autonomía de que disfrutó en el proceso de adhesión. Todo lleva a creer que este círculo virtuoso no pueda reproducirse durante mucho más tiempo.

La dimensión política y la dimensión económica de la autonomía del Estado en el contexto

de la integración europea alimentaron la dimensión simbólica de esa autonomía. Es, no obstante, a través de esta dimensión tan compleja como el Estado regula, sobre todo con discursos y actos simbólicos, la dialéctica de la distancia y de la proximidad, de la diferencia y de la identidad, entre Portugal y Europa. La regulación consiste en crear un universo imaginario en el que Portugal se transforma en un país europeo igual a los otros, siendo su menor grado de desarrollo considerado como una simple característica transitoria que cabe al Estado gestionar y atenuar gradual e irreversiblemente en calidad de guardián de los intereses nacionales. Esta construcción simbólica es un recurso estratégico en la secuencia plausible de las otras dimensiones de la autonomía del Estado. Y tanto es así que, a mi modo de ver, determina la forma política dominante del Estado en el contexto de la integración europea, una forma política a la que llamaré *Estado como imaginación del centro*.

El Estado como imaginación del centro es una forma política con una productividad variada. En primer lugar, produce señales inteligibles y creíbles de una vida futura mejor, volviendo transitorias y, consiguientemente, soportables las dificultades y carencias actuales. En segundo lugar, permite que el Estado

saque provecho de todos los beneficios resultantes de la integración, relegando eventuales costes para un futuro determinado. En tercer lugar, deslegitima cualquier especificidad del desarrollo nacional que no se encuadre en los actuales objetivos del Estado (por ejemplo, el sector empresarial del Estado o la pequeña agricultura familiar), alegando que contrarían los patrones de desarrollo europeo, no siendo, por eso, políticamente justificables. En cuarto lugar, despolitiza el proceso político interno, invocando la inevitabilidad técnica de la adopción de determinadas medidas en nombre de las exigencias de la integración europea.

A pesar de esta productividad variada, el Estado como imaginación del centro posee un soporte material muy específico, en concreto las relaciones políticas y económicas que Portugal ha desarrollado con las antiguas colonias africanas. A la luz de estas relaciones, Portugal surge como un país central, un miembro de la CEE que, efectivamente, compite con otros Estados miembros, principalmente con Francia, España e Italia. En el plano simbólico, estas relaciones “desplazan” a Portugal hacia el centro y, a partir de este, organizan los intercambios políticos y económicos. Sin embargo, en un plano más profundo, es posible adivinar aquí la reconstitución, en nuevos moldes, del

papel colonial de intermediación o de correa de transmisión: Portugal como mediador entre el centro y la periferia. Esta reconstitución, que liga el período colonial al período poscolonial, es, en mi opinión, un ingrediente importante de la autonomía del Estado en el contexto de la integración en la CEE. Diría incluso que, para la autonomía del Estado —que durante el período del fascismo se asentó, en buena medida, en el Imperio colonial y que ahora se asienta en la integración europea—, las relaciones con el África lusófona pueden llegar a ser en el futuro un elemento importante. El período poscolonial todavía está en sus inicios, y no olvidemos que uno de sus momentos decisivos podría ocurrir: las rupturas políticas en África del Sur y el eventual retorno de cientos de miles de emigrantes portugueses.

Al igual que las otras formas políticas del Estado portugués, el Estado como imaginación del centro es una entidad transitoria que, de acuerdo con el desarrollo futuro de Europa, o dejará de ser “centro”, o dejará de ser “imaginación”. Es difícil prever el perfil de ese desarrollo, por lo que me limitaré, a continuación, a señalar algunos datos y tendencias que me parecen particularmente sugerentes.

El futuro de la CEE, sobre todo en el aspecto político y social, continúa siendo una incógnita.

Desde 1985 se ha asistido a una nítida y decisiva revitalización de la Comunidad Europea, subordinada al principio de un desarrollo armónico de la comunidad en todos sus aspectos: económico, político y social. En la práctica, sin embargo, las políticas y las medidas concretamente aplicadas revelan una clara prioridad de la dimensión económica: la relación del mercado único. Además, aunque el discurso político acentúe el compromiso con la cohesión económica y social y, por consiguiente, con la creciente homogeneización del espacio europeo, las políticas económicas practicadas tienen un fuerte cariz neoliberal y se rebelan poco sensibles, si no hostiles, al objetivo de la cohesión y la homogeneización social.

La prueba está en las interminables discusiones y los sucesivos *impasses* en el ámbito de la política social (Streeck, 1989; Teague, 1989). Más allá de la determinación legal de la igualdad de oportunidades, poco más se ha hecho. Los encuentros de Val Duchesse sobre el diálogo social fueron un fracaso. En los términos del Acta Única, todas las cuestiones relacionadas con el mercado interno pueden ser decididas por mayoría de votos, pero las que se relacionan con la política social exigen unanimidad, excepto en lo que respecta a las normas de seguridad e higiene en el

trabajo. Las transformaciones resultantes de los acuerdos de Maastricht (1991) todavía no están disponibles.

La comisión ha reclamado una política social más dirigista, pero sin éxito. Además, la historia de la CEE nos lleva a ser pesimistas en cuanto a la posibilidad de concreción de este objetivo. Si observamos la evolución del rendimiento real (PNB per cápita en términos de paridad de poder de compra) entre 1960 y 1987 en los doce países entonces miembros de la CEE, se sacan tres conclusiones (Mateus, 1987: 1989). La primera es que el grupo formado por la mayoría de los países centrales presenta un nivel próximo a la media comunitaria, tan solo con leves oscilaciones: un aumento en el caso de Alemania y una disminución de la fuerza de trabajo en el caso de Reino Unido y Holanda. La segunda es que el grupo constituido por Portugal, Grecia, España e Irlanda presenta un nivel de rendimiento real entre el 26% y el 46% inferior a la media comunitaria. La tercera es que estas disparidades se atenúan en el subperíodo de expansión económica (1970-1975), para volver a acentuarse en el período de crisis y de reestructuración económica (1975-1987). Más revelador, sin embargo, es el hecho de que solo se hayan manifestado posibilidades de homogeneización social en la fase inicial de la Comunidad,

es decir, en el período de 1958 a 1973, cuando la CEE incluía seis países. Las posteriores ampliaciones no dejan traslucir dinámica alguna de homogeneización. Analizando la evolución de la dispersión entre los niveles máximo y mínimo del rendimiento nacional entre 1960 y 1987, se obtienen resultados esclarecedores (Cuadro 1).

Cuadro 1. CEE 1960-1987. Dispersión entre los niveles máximo y mínimo del rendimiento nacional por grupos de Estados miembros

Europa de los:	1960	1973	1981	1985	1987
6	1,32				1,15
9		1,89			1,84
10			1,97		2,15
12				2,21	2,15

Fuente: Mateus (1989)

Excepto en lo referido al último valor, probablemente debido a las transferencias de fondos estructurales, los últimos diez años evidencian señales de homogeneización. Si en lugar de países comparásemos regiones, obtendríamos resultados idénticos.

Se concluye, de este modo, que la homogeneización, incluso parcial, es una meta muy difícil de alcanzar. Solo podrá hacerse con políticas estructurales osadas, de ámbito comunitario y de ámbito nacional, que concilien la creación del mercado interno con la cohesión social de manera efectiva y la construcción de un nuevo Estado europeo. Hasta ahora, nada de eso se vislumbra. Por un lado, el grado de discrepancia entre las políticas estructurales nacionales y las comunitarias se manifiesta a través de una regresión nacionalista (es el caso de Gran Bretaña y, en cierta medida, de Portugal que, menos coherentemente, oscila entre el hipernacionalismo y el hipereuropeísmo). Por otro, los países menos desarrollados, aquellos que más necesitan profundas políticas estructurales, son los que en el contexto europeo menor capacidad tienen para desarrollarlas y ponerlas en práctica. El peligro, en este aspecto, puede residir en el hecho de que Europa intente ser competitiva, en el plano internacional, a costa de su periferia.

Como afirma Aglietta, Europa es la cuna de la protección social, una experiencia social notable de economía mixta que combina sabiamente la intervención del Estado con una amplia concertación social. Aunque los antecedentes sean recomendables, es alarmante verificar que no es

coincidencia que el discurso de cohesión social europeo coexista con la quiebra del Estado de bienestar y el aumento de las desigualdades sociales en los Estados miembros.

CONCLUSIÓN

La integración en la CEE acabó, gradualmente, por volverse el principal factor estructurante del período de transición que la sociedad portuguesa vive desde 1974, o, mejor aún, desde 1969. Se trata de una doble transición que procede en dos planos —el nacional y el europeo— que, día tras día, se interrelacionan cada vez más. La sociedad portuguesa es altamente heterogénea, no solo en términos económicos y sociales sino también políticos y culturales. El cruzamiento y la neutralización recíproca de esa diversidad y heterogeneidad permitieron, hasta ahora, que Portugal —uno de los más antiguos Estados-nación de Europa e indiscutiblemente aquel que más tiempo ha mantenido inalterables sus fronteras, más allá de ser también el de mayor homogeneidad étnica— conjugue esa gran heterogeneidad y diversidad con un elevado grado de cohesión social. Este complejo proceso ha sido regulado por el Estado, que inscribió en su matriz institucional esa transición y la propia heterogeneidad social que es objeto de su regulación.

En cada uno de los ámbitos de vida de la sociedad portuguesa, el Estado asumió diferentes formas políticas parceladas: en el campo de las relaciones de intercambio y de las relaciones salariales, la forma de Estado paralelo, seguida de la forma de Estado heterogéneo; en lo referente a la forma de bienestar social, la forma de semi-Estado de bienestar; en el ámbito de la integración europea y de los valores que le son inherentes, la forma de Estado como imaginación del centro. Estas formas, todas ellas transitorias, son el testimonio de las tensiones existentes entre una orientación central y una orientación periférica, entre la promoción o la relegación internacional, entre la integración o la exclusión social. Representan la manera portuguesa de vivir la transformación dinámica del sistema mundial en los últimos veinte años.

Esta transición aún está lejos de su fin. Sin embargo, las diferentes formas políticas parceladas del Estado y su evolución parecen apuntar a un nuevo modo semiperiférico de regulación social.

BIBLIOGRAFÍA

Aglietta, M. 1976 *Régulation et crises du capitalisme* (París: Calmann-Levy).

- Aglietta, M.; Brender, A. 1984 *Les métamorphoses de la société salariale* (París: Calmann-Levy).
- Alber, J. 1988 "Continuities and Changes in the Idea of the Welfare State" en *Politics and Society* (SAGE) N° 16, pp. 451.
- Appadurai, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en *Public Culture* (Duke University Press) N° 2, p. 1.
- Arrighi, G.; Drangel, J. 1986 "The Stratification of the World Economy: An exploration of the Semiperipheral Zone" en *Review* (Nueva York) N° 10(1), p. 9.
- Boyer, R. 1986 *La théorie de la régulation. Une analyse critique* (París: La Découverte).
- Broué, P. 1971 *Révolution en Allemagne (1917-1923)* (París: Editions de Minuit).
- de Campos Correia, A. et al. 1986b *A combinação público-privada em Saúde, privilégios, estigmas e ineficiências* (mimeo).
- Carapinheiro, G.; Pinto, M. G. 1987 "Políticas de saúde num país em mudança: Portugal nos anos 70 e 80" en *Sociologia. Problemas e Práticas* (Portugal) N° 3.
- Fortuna, C. 1987 "Desenvolvimento e sociologia histórica: acerca da teoria do sistema mundial capitalista e da semiperiferia" en *Sociologia, Problemas e Práticas* (Portugal) N° 3, p. 163.
- Fortuna, C. 1993 "O desenvolvimento por um fio: Portugal colonial, os têxteis de algodão e a economia-mundo" en Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: Um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- Galanter, M. 1993 "Direito em abundância: A actividade legislativa no Atlântico Norte" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 36, p. 103.
- Hespanha, M. J. F. 1987 "O corpo, a doença e o médico. Representação e práticas sociais numa aldeia" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 23, p. 195.
- Hespanha, P. 1994 *Com os pés na terra: Práticas fundiárias da população rural portuguesa* (Porto: Afrontamento).
- Jessop, B. 1990 "Regulation Theories in Retrospect and Prospect" en *Economy and Society* (Taylor & Francis) N° 19, p. 153.
- Lenin, V. I. 1960 *Selected Works in Three Volumes* (Moscó: Progress Publishers).
- Lipietz, A. 1989 *Choisir l'audace. Une alternative pour le XXIe siècle* (París: La Découverte).
- Marques, M. M. L. 1992 *Subcontratação e autonomia empresarial: Um*

- estudo sobre o caso português* (Porto: Afrontamento).
- Martin, W. 1990 "Introduction: the Challenge of the Semiperiphery" en Martin, W. (org.) *Semiperipheral States in the World Economy* (Nueva York: Greenwood Press) p. 3.
- Mateus, A. 1987 "Economias semiperiféricas e desenvolvimento desigual na Europa (reflexões a partir do caso português)" en *Economia e Socialismo* (Portugal) pp. 72-73; 41.
- Mateus, A. 1989 "1992: A realização do mercado interno e os desafios da construção de um espaço social europeu" en *Pensamiento Iberoamericano* (España) N° 15, p. 167.
- Mauss, M. 1950 *Essai Sur le don* (París: PUF).
- Namorado, R. 1993 "As relações entre as cooperativas e o Estado em Portugal: do Estado paralelo ao Estado heterogéneo" en Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: Um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- O'Connor, J. 1973 *The Fiscal Crisis of the State* (Nueva York: St. Martin's Press).
- Reis, J. 1985 "Modos de industrialização, força de trabalho e pequena agricultura: para uma análise da articulação entre a acumulação e a reprodução" en *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coímbra) N° 15, p. 225.
- Reis, J. 1992 *Os espaços da indústria: A regulação económica e o desenvolvimento local numa sociedade semiperiférica* (Porto: Afrontamento).
- Rodrigues, M. J. 1988 *O sistema de emprego em Portugal: crise e mutações* (Lisboa: Dom Quixote).
- Rosanvallon, P. 1981 *La crise de l'État-Providence* (París: Seuil).
- Rosanvallon, P. 1988 "Beyond the Welfare State" en *Politics and Society* (SAGE) N° 16, p. 533.
- Ruivo, F. 1993 "Estado e poder relacional: a intervenção informal dos governos locais em Portugal" en Santos, B. de Sousa (org.) *Portugal: Um retrato singular* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa 1993 "O Estado, as relações salariais e o bem-estar social na semiperiferia: o caso português" en Santos, B. de Sousa (comp.) *Portugal: um retrato singular* (Porto: Afrontamento) pp. 15-56.
- Streeck, W. 1989 *The Social Dimension of the European Economy* (Florença: Meeting of the Andrew Shonfield Association).
- Teague, P. 1989 "Constitution or Regime? The Social Dimension to the 1992 Project" en *British Journal of Industrial Relations* (Wiley) N° 27, p. 310.

Trotsky, L. 1963 *The Basic Writings of Trotsky*
(Nueva York: Free Press).

Wallerstein, I. 1974 *The Modern World-System*
(Nueva York: Academic Press).

Wallerstein, I. 1984 *The Politics of the World-
Economy. The States, the Movements, and
the Civilizations: Essays* (Cambridge:
Cambridge University Press).

LOS PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN*

En las últimas cuatro décadas, las interacciones transnacionales se han intensificado formidablemente, y de ello son ejemplos la globalización de los sistemas productivos y transacciones financieras, la diseminación de información e imágenes a través de los medios de comunicación masivos y las tecnologías de la comunicación, o el desplazamiento masivo de personas, como turistas, trabajadores inmigrantes o refugiados. La variedad y el alcance extraordinarios de estas interacciones transnacionales han llevado a algunos autores a ver en ellas una separación cualitativa de formas previas de relaciones mundiales, un nuevo fenómeno llamado “globalización”,¹

“formación global” (Chase-Dunn, 1991)² o “cultura global” (Appadurai, 1990). Giddens define la globalización como “la intensificación mundial de las relaciones sociales que vincula localidades distantes, de tal manera que los acontecimientos locales son modelados por eventos que tienen lugar a muchas millas de distancia y viceversa”. Este autor también reprocha a los sociólogos la confianza en la idea de “sociedad” como un sistema cerrado (Giddens, 1990: 64).

De manera similar, Featherstone estima que la sociología tiene que “teorizar y desarrollar simultáneamente modos de investigación sistemática que puedan dilucidar estos procesos globalizadores y formas destructivas de vida social, que vuelven problemático lo que ha sido considerado durante mucho tiempo la materia prima básica de la sociología: la sociedad concebida casi

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2009 *Sociología Jurídica Crítica* (Madrid: Trotta).

1 Véase, entre otros, Featherstone (1990); Giddens (1990) y Albrow & King (1990).

2 Pero nótese que Chase-Dunn enfatiza la continuidad de los cambios recientes.

exclusivamente como el Estado-nación cerrado” (Featherstone, 1990: 2).

Robertson, quien ve la globalización como el desenvolvimiento de una senda histórico-temporal de niveles siempre mayores de densidad y complejidad globales, define la fase actual, a la que llama Fase V, nacida en los años sesenta (“la fase de la incertidumbre”), mediante una descripción de sus características:

[La] inclusión del Tercer Mundo y el aumento de la conciencia global en los últimos años de los sesenta. La llegada a la Luna. La acentuación de los valores “posmaterialistas”. El fin de la Guerra Fría y la proliferación de las armas nucleares. El número de instituciones y movimientos globales aumenta considerablemente. Las sociedades enfrentan de manera creciente problemas de multiculturalismo y multiétnicidad. Las concepciones de los individuos se vuelven más complejas por consideraciones de género, de etnia y de raza. Derechos civiles. Un sistema internacional más fluido —fin de la polaridad—. Preocupación por la humanidad como una comunidad de especies bastante mejorada. Interés en una sociedad civil mundial y en la ciudadanía mundial. Consolidación del sistema de comunicaciones global (Robertson, 1990: 27).

Debe reconocérsele a Immanuel Wallerstein el mérito de haber introducido por primera vez

la crítica de la “sociedad” como un punto de partida útil para el análisis. Durante dos décadas, ha venido proponiendo un esquema analítico complejo, que se conoce como sistema mundo moderno, destinado específicamente a explicar la expansión y la profundización continuas de los intercambios transnacionales. Aunque tanto Giddens (1990: 69) como Robertson (1990: 16) critican a Wallerstein por el determinismo economicista que subyace a su enfoque, la crítica es más apropiada para las versiones tempranas de la teoría o para la de sus partidarios más radicales³ que para el trabajo más reciente de Wallerstein (Wallerstein, 1991a; 1991b; Balibar & Wallerstein, 1991; Hopkins & Wallerstein, 1996).

En todo caso, un vistazo a los estudios sobre el proceso de globalización muestra que nos encontramos frente a un fenómeno poli-facético, con dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y jurídicas que se combinan entre sí de formas extremadamente complejas. En esas circunstancias, las estrategias explicativas o interpretativas unilaterales parecen las menos adecuadas, aún más si se tiene en cuenta el hecho de que

3 Por ejemplo, Chase-Dunn (1991).

la globalización durante las dos últimas décadas, en lugar de encajar en el patrón modernista de globalización como homogeneización o uniformización, proclamado recurrentemente desde Leibniz hasta Marx y las elites desarrollistas, parece combinar la producción mundial y la ausencia de límites con la diversidad local, la identidad nacional y étnica, la inclusión popular y el arraigo comunitario. Además, debido a su complejidad, variedad y amplitud, el proceso de globalización está conectado con otras transformaciones en el sistema mundo que, sin embargo, no pueden conducirse directamente a él, tales como la creciente desigualdad mundial, la explosión demográfica, la catástrofe ambiental, la proliferación de armas de destrucción masiva, la democracia formal como condición de asistencia internacional a países periféricos y semiperiféricos, etcétera.

Antes de intentar una interpretación de la globalización contemporánea, describiré brevemente sus rasgos principales, vistos desde las perspectivas económica, política y cultural, y presentaré los debates más significativos que ha generado. En el campo de las relaciones económicas, Fröbel, Heinrichs y Kreye (1980) hablan de una nueva división internacional

del trabajo,⁴ basada en la globalización de la producción llevada a cabo por las empresas transnacionales (ETN), que son hoy más que nunca los agentes clave de la nueva economía mundial. Las principales características de esta nueva economía mundial son: obtención de recursos en cualquier lugar del mundo; sistemas de producción flexibles y costes de transporte bajos, que permiten la elaboración de productos industriales en la periferia y su exportación hacia el centro; y, por último, el surgimiento de tres grandes bloques comerciales, Estados Unidos, Japón y Europa. El bloque de Estados Unidos se basaría en las relaciones privilegiadas de este país con Canadá, México y América Latina; el de Japón, se mantendría por sus relaciones privilegiadas con los cuatro pequeños Tigres Asiáticos y el resto de Asia Oriental; el de Europa tendría como núcleo la Unión Europea y sus relaciones privilegiadas con Europa Central y Oriental y África Septentrional.

4 Walton (1985) habla de tres formas sucesivas de “nuevas divisiones internacionales del trabajo”, la última y más actual de las cuales se caracteriza por la globalización de la producción, efectuada por las empresas transnacionales. Una revisión de las diferentes aproximaciones a la “nueva división internacional del trabajo” se encuentra en Jenkins (1984); véase también Gordon (1988) y Castells (1996).

Estas transformaciones se han diseminado por todo el sistema mundo, y especialmente a los países periféricos y semiperiféricos, acompañadas inseparablemente de una nueva economía política, que Barbara Stallings llama adecuadamente el “modelo de desarrollo orientado hacia el mercado”. Las implicaciones de estas transformaciones para la política económica pueden ser expresadas de la siguiente manera: las economías nacionales deben estar abiertas al comercio, y los precios domésticos deben ajustarse a los precios internacionales del mercado; las políticas fiscal y monetaria deben estar prudentemente dirigidas al mantenimiento de los precios y a la estabilidad de la balanza de pagos; los derechos de propiedad privada deben ser claros e inviolables; las empresas productivas de propiedad del Estado deben ser privatizadas; las decisiones privadas, guiada por un sistema de precios no distorsionados, deben dictar los patrones nacionales de especialización, distribución de recursos y remuneración de factores de producción, con regulaciones o políticas sectoriales gubernamentales mínimas; el presupuesto estatal residual debe usarse para programas educativos y políticas sociales definidas (Stallings, 1992b: 3). En algunos países del Sur, el término “neoliberalismo” captura adecuadamente desde el

principio la naturaleza de esa economía política, cuyos efectos se hacen dolorosamente familiares como resultado de los programas de ajuste estructural. De hecho, a medida que la crítica mundial contra el neoliberalismo creció, especialmente a mediados y finales de los noventa, el término terminó siendo adoptado también por los movimientos sociales y los académicos en el Norte.⁵

La nueva división internacional del trabajo, acompañada por la nueva política económica centrada en el mercado, ha ocasionado importantes cambios también en el sistema interestatal, es decir, en la forma política del sistema mundo moderno. Por una parte, los Estados hegemónicos, por sí mismos o a través de las instituciones internacionales que controlan (especialmente las instituciones financieras internacionales), han restringido la autonomía política y la soberanía efectiva de los Estados periféricos y semiperiféricos con una intensidad sin precedentes, aunque la capacidad

5 La llamada de los zapatistas a una cruzada mundial contra el neoliberalismo en enero de 1994 fue un factor clave en la popularización del concepto y de su crítica. Entre los trabajos realizados en el Norte que teorizan sobre el neoliberalismo, véase los incluidos en Comaroff & Comaroff (2001).

de resistencia y de negociación de parte de estos últimos puede variar ampliamente. Por otra parte, ha existido una tendencia hacia los acuerdos políticos regionales e interestatales, que pueden incluir formas de cesión de soberanía, como en el caso de la Unión Europea. Por último, pero no por ello menos importante, el Estado-nación parece haber perdido su papel central tradicional de unidad privilegiada de la iniciativa económica, social y política. La intensificación de las interacciones que desbordan las fronteras y las prácticas transnacionales socavan la capacidad del Estado-nación de iniciar, dirigir y controlar los flujos de personas, bienes, capital e ideas de la manera en que lo ha venido haciendo el pasado, como se verá más adelante. En lo que se refiere a las relaciones sociopolíticas, se ha dicho que, aunque el sistema mundo moderno ha estado siempre estructurado por un sistema mundo de clases, hoy está surgiendo una clase capitalista transnacional cuyo escenario de reproducción social es el planeta, y que sobrepasa con facilidad la capacidad de maniobra de las organizaciones de trabajadores, que tienen aún una base nacional, y la de los países de la periferia y la semiperiferia, que hacia fuera son débiles.

Las ETN son la forma institucional principal de esta clase capitalista transnacional, y

la magnitud de las transformaciones que están ocasionando en el mundo de los negocios contemporáneo se manifiesta por el hecho de que más de una tercera parte de la producción industrial del mundo proviene de las ETN. Aunque la novedad organizativa de este tipo de empresas puede ser cuestionada desde la perspectiva del sistema mundo, parece innegable que su predominio en la economía mundial, y el grado de eficacia de la dirección centralizada que logran alcanzar las distinguen de formas previas de las empresas internacionales.⁶ El impacto de las ETN en la formación nueva de clases y en la desigualdad mundial se ha debatido extensamente en los últimos años. Dentro de la tradición de la teoría de la dependencia, Evans analiza la “triple alianza” de ETN, capital local elitista y lo que llama la “burguesía estatal”, que ve en la base de la industrialización dinámica y del crecimiento de un país semiperiférico como Brasil (Evans, 1979; 1986). Becker y Sklar, quienes proponen una teoría del posimperialismo muy dudosa, hablan de una burguesía gerencial emergente, que sería una nueva clase social que nace de las relaciones entre el sector gerencial del Estado y las grandes

⁶ En relación con este tema, véase Becker & Sklar (1987: 2).

empresas privadas. Esta nueva clase está compuesta por un ala local y un ala internacional. El ala local, la burguesía nacional, es una categoría socialmente amplia en la que se incluiría la elite empresarial, los gerentes de compañías, los altos funcionarios estatales, los líderes políticos y los miembros de profesiones liberales. A pesar de su heterogeneidad, estos diferentes grupos constituyen una clase, de acuerdo con los autores, “porque sus miembros, no obstante la diversidad de sus intereses particulares, comparten una situación común de privilegio socioeconómico y un interés de clase común en las relaciones entre poder político y control social intrínsecas en un modo de producción capitalista”. El ala internacional, la burguesía societaria internacional, está compuesta por nacionales residentes en el extranjero que manejan las ETN y las instituciones financieras internacionales (IFI) (Becker & Sklar, 1987: 7).

Sobre el tema de la desigualdad mundial, las opiniones varían ampliamente. Para Evans, el modelo de industrialización y crecimiento basado en la “triple alianza” es inherentemente inequitativo y únicamente capaz de una clase de redistribución:

desde la masa de la población hacia la burguesía estatal, las multinacionales y el capital estatal

local. El mantenimiento del delicado balance entre los tres socios milita en contra de cualquier posibilidad de enfrentar seriamente cuestiones de redistribución del ingreso, aun si los miembros de la elite expresan, en principio, su respaldo a dicha redistribución (Evans, 1979: 288).

En comparaciones esclarecedoras entre los modelos de desarrollo y los patrones de desigualdad social de Latinoamérica y Asia Oriental, Evans ha añadido otros factores (la autonomía del Estado, la eficiencia de la burocracia estatal, la reforma de la distribución de la tierra, el papel de las ETN, la existencia de una fase inicial de independencia del capital metropolitano) que pueden explicar el impactante contraste entre el modelo de desarrollo brasileño y el asiático oriental (Evans, 1987; 1995). Por otra parte, Becker y Sklar enfatizan los aspectos positivos de la operación de las ETN:

[las ETN] ofrecen a los “países del tercer mundo” acceso a recursos de capital, mercados fiables, tecnologías esenciales y otros servicios [...] Más allá de las diferencias usuales relacionadas con la distribución de los beneficios, yace un interés mutuo entre países políticamente autónomos que se encuentran en diferentes etapas de desarrollo económico. En el nivel más profundo, sus intereses no son antagónicos en lo fundamental y no

implican automáticamente la mayor dominación de los menos desarrollados por parte de los más desarrollados (Becker & Sklar, 1987: 6).

Pero incluso Becker y Sklar se ven forzados a reconocer que, dada la dirección centralizada de las ETN, “las preocupaciones locales pueden recibir poco impulso. Si, por ejemplo, el rendimiento económico global del grupo mejora a través de la transferencia de una operación de un país a otro, la *disposición* para hacer el cambio probablemente prevalecerá dentro de los círculos gerenciales” (1987: 2). Aunque Chase-Dunn indica que “no es en absoluto claro que se haya dado un empobrecimiento en el largo plazo” (1991: 262), la distribución de las participaciones relativas en la riqueza mundial ha empeorado en las últimas décadas. Bouigorgnon encontró que el 40% más pobre de la población del mundo recibió el 4,9% del ingreso mundial en 1950, mientras que en 1977 solo obtuvo el 4,2% (Chase-Dunn: 263).⁷ Además, existen evidencias

trágicas del estancamiento de muchos países periféricos y semiperiféricos en los años ochenta, como resultado, por lo menos en parte, de las crisis del precio del petróleo en 1973 y entre 1979 y 1981, y de la explosión de la deuda internacional. Los países latinoamericanos comenzaron los años noventa con un estándar de vida más bajo del que disfrutaron en los setenta. Entre 1982, cuando la crisis de la deuda se manifestó por primera vez, y 1987, los flujos netos de recursos (prestamos, transferencias e inversión extranjera directa) hacia los países periféricos y semiperiféricos cayeron a la mitad. Debido a los fuertes aumentos en las tasas de interés de la deuda externa (un aumento del 172% entre 1970 y 1987), en varios países altamente endeudados el monto dado en pago de préstamos antiguos sigue excediendo el de los nuevos ingresos. Para el conjunto de estos países, las transferencias netas son de hecho negativas: 54 de los 84 países menos desarrollados vieron decrecer su producto nacional bruto *per cápita* en los ochenta; en 14 de ellos la disminución fue de cerca de 35%; de acuerdo con los cálculos de la ONU, alrededor de mil millones de personas (un sexto de la población mundial) vive en la pobreza absoluta (con un ingreso inferior a un dólar al día).

7 Véase también Kennedy (1993: 193-228). De acuerdo con Maizels (1992) el volumen de las exportaciones de bienes primarios del Tercer Mundo aumentó casi un 100% en el período comprendido entre 1980 y 1988. Sin embargo, el ingreso obtenido en 1988 fue inferior en un 30% al obtenido en 1980. Véase también Singh (1993); Baker, Epstein & Pollin (1998) y Chossudovsky (1997).

En el campo cultural, el debate sobre la globalización es igualmente intenso. En efecto, el énfasis cambiante en las ciencias sociales durante la década pasada, que pasó de los fenómenos socioeconómicos a los culturales, ha reactivado la cuestión de la primacía causal en la explicación de la vida social (Featherstone, 1990; Appadurai, 1990; Berman, 1983; Meyer, 1987; Giddens, 1990; 1991b; Bauman, 1992). El asunto es si las dimensiones culturales y normativas del proceso de globalización tienen un rol primario o secundario. Mientras que para algunos (Chase-Dunn es uno de ellos) desempeñan un papel secundario, debido a que la economía capitalista mundial está integrada más por el poder político-militar y por la interdependencia mercantil que por el consenso normativo y cultural (Chase-Dunn, 1991: 88), para otros (John Meyer y Bergesen, por ejemplo), el poder político, la dominación cultural, y las normas y valores institucionalizados preceden a la interdependencia mercantil en el desarrollo del sistema mundo y en la estabilidad del sistema interestatal (Meyer, 1987; Bergesen, 1990). Wallerstein ha hecho una lectura sociológica de este debate, afirmando que “no es por accidente [...] que ha habido tanta discusión estos últimos veinte años sobre el problema de la cultura. Este hecho se sigue de la descomposición

de la doble fe decimonónica en los escenarios político y económico como *loci* del progreso social y, por tanto, de la salvación individual” (Wallerstein, 1991b: 198).

El debate más importante en el campo cultural se da alrededor de la pregunta sobre el surgimiento de una cultura global o mundial en las décadas recientes. Se ha reconocido desde tiempo atrás que, por lo menos desde el siglo XVI, la hegemonía ideológica de la religión, la política, la economía y la ciencia europeas ha producido por medio del imperialismo cultural isomorfismos obvios entre culturas nacionales del sistema mundo. Pero la cuestión es si, más allá de eso, han prorrumpido en las décadas recientes ciertas formas culturales genuinamente transnacionales o cuyo origen nacional es relativamente irrelevante en tanto circulan a través del globo más o menos separadas de las culturas nacionales. Tales formas nacionales son identificadas por Appadurai (1990)⁸ como los espacios de los medios de comunicación de masas (*mediascapes*) y de las ideas (*ideoscapes*); por Leslie Sklair (1991) como la cultura de la ideología del consumismo; y por Anthony Smith (1990) como el nuevo imperialismo

8 Véase también King (1986) y Hall & Gleben (1992).

cultural. Desde otra perspectiva, la teoría de los regímenes internacionales ha llamado nuestra atención hacia los procesos de formación de consenso a nivel mundial y hacia la aparición de un orden normativo global (Keohane & Nye, 1977; Keohane, 1985; Krasner, 1983; Haggard & Simmons, 1987). Y, desde otra perspectiva, la teoría de la estructura institucional ha enfatizado el grado en el que la cultura occidental ha creado actores sociales y significados culturales en todo el mundo (Thomas *et al.*, 1987).

La idea de una cultura global es, por supuesto, uno de los principales proyectos de la modernidad. Como Stephen Toulmin lo ha demostrado brillantemente, puede ser rastreada desde Leibniz hasta Hegel y desde el siglo XVII hasta el nuestro (Toulmin, 1990). La atención sociológica dada a esta idea en las dos últimas décadas tiene, sin embargo, una base empírica específica. Se cree que la enorme intensificación de los flujos transfronterizos de mercancías, capital, trabajo, gente, ideas e información, ha aumentado las convergencias, isomorfismos y mezclas híbridas entre culturas nacionales diferentes, se refieran estas a los estilos arquitectónicos, la moda, los hábitos alimenticios o el consumo cultural masivo. No obstante, la mayoría de los autores afirma que, a pesar de

su relevancia, estos procesos están lejos de conducir a una cultura global.

La cultura es, por definición, un proceso social construido en la intersección entre lo universal y lo particular. Como Wallerstein subraya, “definir una cultura es una cuestión de definir fronteras” (1991b: 187). Podemos incluso decir que la cultura es, si finalmente es algo, una lucha contra la uniformidad. Los poderosos y expansivos procesos de difusión, imposición e imperialismo del reciente (y no tan reciente) pasado han sido confrontados a lo ancho de todo el sistema mundo por múltiples y ricos procesos de resistencia cultural, identificación e indigenización. Sin embargo, la cuestión de la cultura global ha tenido el mérito de mostrar que la lucha política entablada alrededor de la homogeneización y la uniformidad ha trascendido el molde territorial en el que tuvo lugar desde el siglo XIX hasta tiempos muy recientes, esto es, el molde del Estado-nación. En este sentido, los Estados-nación han tenido un papel más bien ambiguo. Mientras que externamente han sido los adalides de la diversidad cultural, de la autenticidad y de la cultura nacional, internamente lo han sido de la homogeneización y la uniformidad, aplastando la rica variedad de culturas locales que coexisten en el territorio nacional, ya sea mediante

el poder de la policía, el sistema educativo o los medios masivos de comunicación; la mayor parte del tiempo, mediante la conjunción de todos ellos. Esta actividad se ha desarrollado en muchas formas diferentes en los Estados centrales, periféricos y semiperiféricos, y puede estar cambiando ahora como parte de las transformaciones actuales en la capacidad de conducción de los Estados-nación.

Bajo las condiciones de la economía mundial capitalista y del sistema interestatal moderno, parece haber espacio solo para culturas globales parciales. Parciales en uno de dos sentidos: en términos de los aspectos de la vida social que cubren, o en términos de las regiones del mundo que comprenden. Smith, por ejemplo, habla de la “familia europea de culturas”, que consiste en motivos y tradiciones culturales y políticos que se superponen y trascienden las fronteras (el derecho romano, el humanismo renacentista, el racionalismo iluminista, el romanticismo y la democracia), “que han surgido en varias partes del continente en tiempos distintos y, en algunos casos, que continúan haciéndolo, creando o recreando sentimientos de reconocimiento y de pertenencia a un ancestro común entre los pueblos de Europa” (Smith, 1990: 187). Visto desde afuera de Europa, en particular desde las regiones y los

pueblos colonizados exhaustivamente por europeos, esta familia de culturas es la quintaesencia del imperialismo occidental, en cuyo nombre fueron destruidas tantas tradiciones e identidades culturales.

En vista de la naturaleza jerárquica del sistema mundo, se vuelve crucial identificar a los grupos, clases, intereses y Estados que definen sus culturas particulares como culturas globales, estableciendo por esta vía un programa de dominación política bajo el manto de la globalización cultural. Si bien es cierto que la intensificación de los contactos y de la interdependencia que trascienden las fronteras han creado nuevos espacios aptos para la tolerancia, el ecumenismo, la solidaridad mundial y el cosmopolitismo, no es menos cierto que, por otro lado, se han desarrollado paralelamente nuevas formas de intolerancia, chauvinismo e imperialismo. Las culturas globales parciales, por tanto, pueden tener una naturaleza, una perspectiva y un alcance políticos muy diferentes. Bajo las condiciones actuales, no se puede lograr nada más que culturas globales plurales (Featherstone, 1990: 10; Wallerstein, 1991b: 184; Chase-Dunn, 1991: 103).

Es por ello que, la mayoría de los autores, asume una postura prescriptiva o prospectiva cuando habla de la cultura global en singular.

Para Hannerz, el cosmopolitismo “incluye una actitud hacia la coexistencia de culturas en la experiencia individual [...] una orientación, una disponibilidad a comprometerse con el Otro [...] una actitud intelectual y estética de apertura hacia experiencias culturales divergentes” (1990: 239). Chase-Dunn, por su parte, mientras critica el “universalismo normativo” de Parsons (1971) como característica crucial del sistema capitalista mundial, propone que tal “universalismo” sea llevado “hacia un nuevo nivel de significado socialista, aunque con una sensibilidad hacia las virtudes del pluralismo étnico y nacional” (1991: 105). Finalmente, Wallerstein imagina una cultura mundial únicamente en un mundo futuro libertario-igualitario, pero aun allí habría lugar para la resistencia cultural: la constante creación y recreación de entidades culturales particulares “cuyo objetivo (declarado o no) sería la restauración de la realidad universal de libertad e igualdad” (1991b: 199).

INTERPRETACIONES PARADIGMÁTICAS Y SUBPARADIGMÁTICAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Después de haber presentado brevemente los rasgos culturales, políticos y económicos del proceso de globalización, en esta sección

ofreceré algunas orientaciones interpretativas sobre el proceso de globalización en curso, teniendo en mente de manera especial la globalización del campo jurídico, que será analizada más adelante en este texto. La intensificación de las interacciones económicas, políticas y culturales de las dos últimas décadas ha tomado tales proporciones que se considera que ha inaugurado un nuevo período de desarrollo social. La naturaleza precisa y la duración de este período están en el centro de los debates actuales sobre el carácter de las transformaciones actuales de las sociedades capitalistas y del sistema capitalista mundial en su totalidad. Si se examinan a la luz de las asimetrías explicativas metateóricas propuestas por Wright, Levine y Sober (1992), algunos de estos debates son falsos en realidad, porque no intentan explicar lo mismo y, por tanto, no pueden ser reconstruidos fructíferamente como interpretaciones complementarias de las transformaciones sociales contemporáneas. El hecho de que tales interpretaciones coincidan en localizar el comienzo del período de la globalización en los últimos años de la década de los sesenta y en los primeros de la de los setenta es relevante en sí, pero el tipo y la duración histórica de las dinámicas sociales que se iniciaron entonces cambia en función de las variaciones que se den en el *explanandum*.

En mi opinión, hay dos interpretaciones alternativas que merecen especial atención: la *interpretación paradigmática* y la *interpretación subparadigmática*. Aunque defendiendo la primera, los méritos relativos de las dos interpretaciones son hoy un tema de intenso debate en todo el mundo. Los argumentos que han generado se derivan de diferentes audiencias retóricas que persiguen programas políticos alternativos. Tales audiencias y programas están asociados con las diferentes formas de globalización y de acción transnacional que analizaremos a continuación. El contraste entre estas dos interpretaciones puede identificarse en tres áreas o niveles distintos: el epistemológico, el sociocultural y el socioeconómico. En el nivel epistemológico, el contraste se refiere a la naturaleza y la magnitud de los cambios actuales en la ciencia y en su relación con conocimientos competidores. He tratado ya este tema y no lo desarrollaré más aquí (Santos, 1995). El nivel sociocultural es en el que los modernistas y posmodernistas chocan más a menudo. Finalmente, en el nivel socioeconómico el contraste se sitúa entre aquellos que contemplan posibilidades de futuro más allá del capitalismo y aquellos que conciben el futuro como un campo de juego de las metamorfosis virtualmente infinitas del

capitalismo. En las páginas que siguen caracterizo estas dos interpretaciones alternativas principalmente a partir de cómo afectan a las posibilidades de un futuro socioeconómico. Ofrezco algunas consideraciones sobre su audiencia retórica y sus programas políticos.

La *interpretación paradigmática* afirma que los últimos años de los sesenta y los primeros de los setenta inauguraron un período de transición paradigmática en el sistema mundo, un período de crisis final y de creatividad social y política radicalmente nueva. Como se podría esperar, esta interpretación incluye varias interpretaciones diferentes. Una que es particularmente sugestiva ha sido propuesta por Wallerstein y sus colaboradores (1991b). Según Wallerstein, el sistema mundo moderno ha entrado en un período de crisis sistémica que se extendería de 1967 a la mitad o el final del siglo XXI. De acuerdo con su narrativa, el período entre 1967 y 1973 es un comienzo crucial, porque marca la triple conjunción de varios puntos de ruptura (paso de la fase A, a la fase B) en el sistema mundo: a) el punto de ruptura en un ciclo largo de Kondratieff (1945-¿1995?); b) el punto de ruptura de la hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo (1873-¿2025?); c) el punto de ruptura en el sistema mundo moderno (1450-¿2100?).

Wallerstein advierte que es más fácil encontrar pruebas que respalden la ocurrencia de la ruptura que se afirma en el punto “a” que la que se hace en “b”, y lo mismo comparando el punto “b” con el “c”, en parte porque el punto final supuesto de cada ciclo está sucesivamente más alejado en el futuro. En cualquier caso, se sugiere que podemos haber entrado en un período de bifurcación en el sentido descrito por Prigogine. La expansión económica mundial se está acercando a las asíntotas del total acomodamiento y de la total polarización (no solo cuantitativa sino también socialmente) y, en consecuencia, está usando su último margen de rectificación y pronto agotará “su capacidad de mantener los movimientos cíclicos que son el latido de su corazón” (Wallerstein, 1991b: 134). El derrumbamiento de los mecanismos de ajuste estructural abre un vasto terreno a la experimentación social y a las opciones históricas reales, que por naturaleza son muy difíciles de predecir.

Proveniente de la misma escuela, pero con un enfoque diferente, Arrighi defiende que la trayectoria de la historia del capitalismo se podría bloquear si tenemos en cuenta la crisis del capitalismo en Occidente y la imposibilidad del capital de Asia del Este de beneficiarse de la creación de las capacidades para la creación

de Estados y la guerra que en el pasado permitieron la reproducción multiplicada del capital (1994: 355). En un tono bastante pesimista, Arrighi ofrece algunos panoramas alternativos sobre cómo terminará el capitalismo. En el peor de los panoramas, “si ello significará el fin de la historia capitalista o el fin de toda la historia humana, es imposible de decir” (1994: 356).

Por otra parte, la *interpretación subparadigmática* ve el período actual como un gran proceso de ajuste estructural dentro de los confines del capitalismo; proceso para cuyo éxito el capitalismo no parece carecer ni de los recursos e imaginación necesarios, ni del tiempo y el espacio sociales. El ajuste es grande, porque involucra la transición de un régimen de acumulación a otro, de un modo de regulación a otro, como han sostenido las teorías de la regulación (Aglietta, 1979; Boyer, 1986; 1990).⁹ Desde un punto de vista muy diferente, que celebra la llegada de una “sociedad de redes” capitalista y que, frente a la pobreza y la desigualdad crecientes, presenta ingenuamente los supuestos efectos progresistas del capitalismo global, Castells también ha diagnosticado una transformación estructural de

9 Véase también Jessop (1990a; 1990b); Kotz (1990); Mahnkopf (1988); Noel (1987); Vroey (1984).

la acumulación capitalista en todo el mundo (Castells, 1996).¹⁰

Dentro de la interpretación subparadigmática del período actual del desarrollo capitalista hay, sin embargo, cierto consenso alrededor de los siguientes temas. Dada la naturaleza antagónica de las relaciones sociales en el capitalismo, la reproducción rutinaria y la expansión sostenida de la acumulación de capital son inherentemente problemáticas. Para que puedan conseguirse, hay que presuponer: a) una correspondencia dinámica entre un patrón dado de reproducción y un patrón dado de consumo (esto es, un régimen de acumulación); y b) un conjunto institucional de normas, instituciones, organizaciones y pactos sociales, que garantice la reproducción de toda una gama de relaciones sociales sobre las cuales está basado el régimen de acumulación (esto es, un modo de regulación). Puede haber crisis *en* el régimen de acumulación y crisis *del* régimen de acumulación. Desde los últimos años de la década de los sesenta, los países centrales han vivido una crisis tanto del régimen de acumulación como del modo de regulación. El papel regulatorio del Estado-nación tiende a ser más

10 Una visión contrastante por un seguidor de esta perspectiva puede verse en Stiglitz (2002).

decisivo en crisis “*de*” que en crisis “*en*”, pero la manera en que actúa el Estado depende en gran medida del ambiente internacional, de la inserción de la economía nacional en la división internacional del trabajo y de las capacidades y recursos institucionales específicos del Estado para unir, bajo condiciones críticas hostiles, estrategias de acumulación con estrategias hegemónicas y estrategias de creación de confianza.¹¹

Mi tesis en esta sección es que la coexistencia de las interpretaciones paradigmática y subparadigmática apunta a los dilemas interpretativos cruciales de nuestro tiempo. Reconocerlo nos ayudará a entender la amplia variedad de prácticas y discursos adaptativos y transformativos a medida que van apareciendo, extendiéndose y colapsando en todo el globo terrestre, como también la espectacular transformación del campo jurídico que analizaremos después.

11 Traduzco *trust strategies* como “estrategias de creación de confianza”, para mantener el sentido que el autor quiere dar a la expresión. Para Santos, estas estrategias estatales buscan suscitar un sentimiento de confianza o seguridad en los ciudadanos, a través de medidas que contrarresten la incertidumbre personal derivada, por ejemplo, del riesgo de desempleo; en este caso, la estrategia del Estado consiste en establecer un seguro de desempleo (nota del traductor).

La interpretación paradigmática es mucho más amplia que la subparadigmática en sus afirmaciones sustanciales y en su alcance espacio-temporal. De acuerdo con esta interpretación paradigmática, las crisis del régimen de acumulación y del modo de regulación son meros síntomas de una crisis más profunda, como sería la crisis de una época o de una civilización. Las “soluciones” a las crisis subparadigmáticas son el producto de los mecanismos de ajuste estructural del sistema, y, puesto que el sistema se está debilitando irreversiblemente, tales “soluciones” serán crecientemente provisionales e insatisfactorias. Por otra parte, la interpretación subparadigmática es, a lo sumo, agnóstica en relación con las afirmaciones paradigmáticas. No se preocupa por los cambios a largo plazo o desecha sus bases cognitivas, por considerar que no son científicas. Alega que si el pasado tiene alguna lección que enseñamos es la de que hasta el momento el capitalismo ha solucionado con éxito sus crisis y siempre dentro de un marco de tiempo relativamente corto.

Mi propuesta es que estas dos interpretaciones son, de hecho, dos tesis centrales acerca de nuestra época, formuladas para dos grandes audiencias: la audiencia transformativa, en el caso de la interpretación paradigmática, y la audiencia adaptativa, en el de la subparadigmática.

Estos son tipos ideales de audiencia. Algunos actores sociales (individuos, grupos, clases, organizaciones) participan solo en una de ellas, pero muchos participan en ambas, según el momento o el problema, yendo y viniendo de una a otra sin prometer una alianza exclusiva a ninguna. Aunque ambas audiencias están constituidas por bases sociales heterogéneas y en conflicto, los conflictos (de clase, de etnia, de género) se producen de manera diferente en cada una de ellas.

La audiencia transformativa es probablemente más apocalíptica en la evaluación de los temores, riesgos, peligros y colapsos que se observan en nuestro tiempo, pero también tendería a ser más ambiciosa en relación con la gama de posibilidades y opciones históricas que se están abriendo. De acuerdo con los temas y con las circunstancias, el proceso de globalización puede entonces verse como algo altamente destructivo de identidades y de equilibrios irremplazables, o como la inauguración de una nueva era de igualdad solidaria a nivel global o aun cósmica. Por el contrario, para la audiencia adaptativa, las transformaciones globales actuales en la economía, la política y la cultura deben rechazarse o alentarse, según las circunstancias. Sin embargo, a pesar de su indudable relevancia, las circunstancias no están

forjando ni una distopía del tipo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, ni una utopía. Expresan simplemente la turbulencia transitoria y el caos parcial que acompañan usualmente a cualquier cambio en sistemas que han caído en la rutina.

Desde un punto de vista discursivo y fenomenológico, las interpretaciones paradigmática y subparadigmática son, por tanto, dos experiencias vividas, dos modos de praxis social. Diferentes actores sociales en tiempos y espacios diferentes construyen sus experiencias sociales como constelaciones de *praxis*, en las cuales los elementos de las dos interpretaciones arquetípicas de nuestro tiempo se combinan en distintas formas y grados. Algunos actores pueden experimentar la globalización de la economía de modo subparadigmático, y la globalización de la cultura de modo paradigmático. Este es el caso de la mayoría de los teóricos posmodernos y de los antropólogos culturales. Por ejemplo, los Comaroff hablan de un capitalismo del milenio como indicador de la aparición de una nueva forma política y cultural (Comaroff & Comaroff, 2001). A su vez, Appadurai ve en la aparición de “etnoespacios” una nueva forma de imaginación y de subjetividad en desarrollo (Appadurai, 1996; 2001). Otros, por el contrario, sienten los cambios económicos

como un cambio paradigmático, al mismo tiempo que observan los cambios culturales como variaciones de la cultura modernista. Ese parece ser el caso de Wallerstein, para quien no habrá un cambio cultural radical mientras que el capitalismo siga siendo el modo dominante de producción.

Pero lo que es más importante, algunos actores pueden concebir como económicos procesos de globalización que otros conciben como culturales o políticos. Este es el lado fenomenológico de los cambios epistémicos en curso. Las distinciones usadas tradicionalmente para identificar sectores diferentes de la vida social, tales como la economía, la política, la cultura, se han vuelto progresivamente problemáticas, por cuanto las prácticas transnacionales están insertas en un número infinito de totalidades en las que las dimensiones económica, política y cultural están inextricablemente entrelazadas. Por ejemplo, la ideología cultural del consumismo es simultáneamente cultural (se refiere a símbolos, valores o modos de vida), económica (no habría consumismo sin la posibilidad de la producción y el consumo masivos) y política (la cantidad, la calidad y la distribución social del consumo masivo es un conflicto político crucial en cualquiera de los Estados-nación de hoy, y el consumismo es

considerado un importante ingrediente de la “nueva política cultural” de conformidad política y abstencionismo electoral). Ante la falta de mejores conceptos, podemos continuar acudiendo a los antiguos, siempre que tengamos en mente que no corresponden ya a entidades reales que existen ahí afuera; son, más bien, diferentes perspectivas sobre los mismos fenómenos, construidas socialmente por actores que aglutinan sus experiencias sociales alrededor de diferentes interpretaciones arquetípicas del mundo social.

La coexistencia de las interpretaciones paradigmática y subparadigmática es quizá el rasgo más característico de nuestro tiempo. Enriquece nuestra época con una nueva y más amplia apertura epistemológica y social, una medida del caos que mide tanto peligros incontrolables como emancipaciones insospechadas. Para el tiempo presente, que es el comienzo de una transición paradigmática en las formas de sociabilidad, tales apertura y caos son aún intersticiales y marginales y coexisten con un sentido de clausura global, bloqueo e incluso catástrofe. Sin embargo, a pesar de su marginalidad e intersticialidad, desafían arraigados determinismos epistemológicos y sociales. Algunas de las características del proceso de globalización, aunque están conectadas con

cambios de los regímenes de acumulación, no son reducibles a ellos; por el contrario, representan lógicas de acción colectivas antitéticas frente a la lógica capitalista. La coexistencia de los modos paradigmático y subparadigmático de evaluación y praxis social se manifiesta en la composición de los rasgos centrales del proceso de globalización. Mientras que algunos rasgos tienen un carácter predominantemente subparadigmático, otros tienen uno predominantemente paradigmático, y lo mismo es cierto para los diferentes rasgos de la globalización del campo jurídico. Antes de concentrarme en esta, analizaré brevemente la naturaleza de la globalización y la base social de la agencia transnacional. Como se hará evidente en la siguiente sección, la manera de concebir la naturaleza y los actores de la globalización tiene una incidencia directa en la visión de la transformación del campo jurídico bajo las condiciones de la globalización.

LA NATURALEZA Y LOS TIPOS DE GLOBALIZACIÓN(ES)

Lejos de ser lineal o sencillo, el proceso de globalización es altamente contradictorio y dispar. Tiene lugar a través de un proceso dialéctico en apariencia, en el que se dan nuevas formas de globalización junto a formas de lo

local nuevas o renovadas. En verdad, a medida que la interdependencia e interacción globales se intensifican, las relaciones sociales parecen volverse, en general, paulatinamente desterritorializadas, abriendo el camino hacia nuevos *derechos a las opciones disponibles* y cruzando fronteras que hasta hace poco estaban custodiadas por las aduanas, el nacionalismo, el lenguaje y la ideología, y a menudo por todos a la vez. Pero, por otra parte, y en aparente contradicción con esta tendencia, emergen nuevas identidades regionales, nacionales y locales, construidas alrededor de una nueva relevancia del *derecho a las raíces*. Estos localismos, nuevos y viejos a la vez, son adoptados con frecuencia por grupos translocalizados de personas, tan diversos como los fundamentalistas islámicos en París o Londres, los trabajadores inmigrantes turcos en Alemania y los latinoamericanos en los Estados Unidos. Por lo tanto, no pueden ser rastreados hasta un sentido de lugar específico. Se articulan, sin embargo, siempre alrededor de la idea de territorio, sea este imaginado o simbólico, real o hiperreal. Esta reterritorialización ocurre usualmente en un nivel infraestatal, pero también puede ocurrir en un nivel supraestatal. Un buen ejemplo de esto último es la Unión Europea, que está en proceso de desterritorializar las relaciones

sociales en el nivel estatal solo para reterritorializarlas en el nivel supraestatal (la Unión Europea es un territorio fortificado frente al mundo exterior).

El proceso de globalización es, por tanto, selectivo, dispar y cargado de tensiones y contradicciones. Pero no es anárquico. Reproduce la jerarquía del sistema mundo y las asimetrías entre las sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas. No existe, entonces, un globalismo genuino. Bajo las condiciones del sistema mundo moderno, el globalismo es la globalización exitosa de un localismo dado.

Comenzaré especificando qué quiero decir cuando me refiero a la globalización. La globalización es muy difícil de definir. La mayoría de las definiciones se basan en la economía, es decir, en la nueva economía mundial que se ha creado en las últimas tres décadas como consecuencia de la globalización de bienes y servicios, al igual que de los mercados financieros. Durante este proceso, las ETN han conseguido una preeminencia nueva y sin precedentes como actores internacionales. Para mis objetivos de análisis, prefiero una definición de globalización que sea más receptiva a las dimensiones culturales, políticas y sociales. Como ya dije, comienzo partiendo del presupuesto de lo que normalmente llamamos globalización

consiste en conjuntos de relaciones sociales. Según cambian estos conjuntos de relaciones sociales, cambia también la globalización. No hay estrictamente una única entidad que se llame globalización. Cualquier concepto exhaustivo debería ser siempre procedimental, más que sustantivo. Por otro lado, si la globalización son bloques de relaciones sociales, éstas últimas necesariamente implican conflictos y, por lo tanto, vencedores y perdedores. La gran mayoría de las veces, el discurso de la globalización es el discurso de los vencedores tal y como es descrito por ellos mismos. Realmente, la victoria es aparentemente tan total que los derrotados terminan por desaparecer totalmente de la imagen.

Esta es mi definición de globalización: es un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales. Las consecuencias más importantes de esta definición son las que siguen. Primero, en las circunstancias del sistema mundo capitalista occidental no hay una globalización genuina. Lo que llamamos globalización es siempre la globalización exitosa de un localismo dado. En otras palabras, no hay ninguna circunstancia global para la que no

podamos encontrar una raíz local, una fuente específica de arraigo cultural. De hecho, no puedo pensar en ninguna entidad que no tenga ese entorno local.

La segunda de las consecuencias es que la globalización conlleva localización. De hecho, vivimos en un mundo de localización, tanto como vivimos en un mundo de globalización. Por lo tanto, sería igualmente correcto en términos analíticos si definiéramos la situación actual y nuestros temas de investigación en términos de localización. La razón por la cual se prefiere el término globalización es porque el discurso científico hegemónico tiende a preferir la historia contada por los vencedores. Se pueden dar muchos ejemplos de cómo la globalización conlleva localización. Por ejemplo, la lengua inglesa, como *lingua franca*, es uno de esos ejemplos. Su expansión como lengua global conlleva la localización de otras lenguas potencialmente globales, en concreto, la del francés.

Una vez que un proceso de globalización es identificado, su significado y explicación plenos no pueden ser obtenidos sin considerar procesos adyacentes de relocalización que ocurren en conjunción y entrelazados con ese proceso. La globalización del sistema de estrellas de Hollywood podría implicar la conversión étnica

del sistema de estrellas del cine de la India, que produce la que una vez fue una poderosa industria del cine en ese país. Igualmente, los actores franceses o italianos de los sesenta, como Brigitte Bardot y Alain Delon, o Marcello Mastroianni y Sofia Loren, que simbolizaron en un tiempo la manera universal de actuar, parecen hoy, al ver sus películas nuevamente, bastante exóticos o tremendamente europeos, pueblerinos. Entre aquel entonces y nuestro ahora, la forma hollywoodesca de actuar ha conseguido hacerse global.

Una de las transformaciones asociadas más comúnmente con la globalización es la compresión espacio-temporal, esto es, el proceso social mediante el cual los acontecimientos se aceleran y se extienden alrededor del mundo (Giddens, 1991b). Aunque en apariencia monolítico, este proceso combina situaciones y condiciones muy diferenciadas, y por esa razón no puede analizarse con independencia de las relaciones de poder que explican las diferentes formas de movilidad espacial y temporal. De un lado se encuentra la clase capitalista transnacional, que en realidad controla la compresión espacio-temporal y es capaz de utilizarla para su beneficio, y sobre la que Leslie Sklair (1998) ha escrito de manera incisiva. Del otro lado, tenemos las clases y grupos subordinados,

como puedan ser los trabajadores inmigrantes o refugiados, cuyos desplazamientos físicos son numerosísimos, pero que no que controlan en absoluto la compresión espacio-temporal. Y tenemos aquellos que contribuyen a la globalización, pero quienes, sin embargo, permanecen prisioneros de su espacio-tiempo local. Los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia contribuyen decisivamente, con el cultivo de la hoja de coca, a la cultura mundial de la droga, pero permanecen tan “localizados” como siempre, igual que los residentes de las *favelas* de Río, que permanecen prisioneros de la vida en los asentamientos ilegales, mientras que sus canciones y danzas hacen parte de una cultura musical globalizada.

Con el fin de explicar estas asimetrías, distingo cuatro formas de globalización, que se pueden aplicar a fenómenos diferentes, pero que también pueden ser dos dimensiones distintas de los mismos fenómenos. Llamaré a la primera *localismo globalizado*. Consiste en el proceso por el cual un fenómeno local dado se globaliza con éxito, ya se trate del funcionamiento mundial de las ETN, de la transformación de la lengua inglesa en *lingua franca*, de la globalización de la comida rápida o de la música popular norteamericanas, o de la adopción mundial de las leyes de propiedad intelectual

norteamericanas para los programas informáticos. Llamaré a la segunda forma de globalización *globalismo localizado*. Consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales, que son así desestructuradas y reestructuradas con el fin de responder a dichos imperativos. Tales globalismos localizados incluyen: los enclaves de libre comercio; la deforestación y el deterioro masivo de los recursos naturales para pagar la deuda externa; el uso turístico de los tesoros históricos, de los lugares o ceremonias religiosos, de las artes y artesanías, de la vida salvaje; el *dumping* ecológico; la conversión de la agricultura de subsistencia en agricultura orientada a la exportación, como parte del “ajuste estructural”; la conversión étnica del lugar de trabajo. En este contexto, la división internacional del globalismo asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en los localismos globalizados, mientras que a los países periféricos les es impuesta la alternativa de los globalismos localizados. El sistema mundo y, más específicamente, lo que se designa como globalización dentro de él, es una red de globalismos localizados y localismos globalizados. La dinámica de esta red y los conflictos estructurales que crea, expresa y reconstruye (conflictos de clase, de género, nacionales,

étnicos, religiosos y generacionales) pueden ser adecuadamente captados por los análisis subparadigmáticos de las jerarquías de producción y reproducción social a escala mundial. Desde una perspectiva fenomenológica, las relaciones sociales constituidas por localismos globalizados y globalismos localizados se tienden a reproducir en prácticas adaptativas y a ser transmitidas discursivamente mediante audiencias adaptativas dominadas por argumentos subparadigmáticos.

Sin embargo, la intensificación de las interacciones globales implica otros dos procesos que no pueden caracterizarse adecuadamente como localismos globalizados o globalismos localizados y que, en contraste con ellos, invitan a una lectura paradigmática de las actuales transformaciones mundiales. Llamaré al primero *cosmopolitismo subalterno e insurgente*. La jerarquía del sistema mundo y las relaciones de poder e interdependencia que implica se expresan en formas complejas. Las formas de dominación prevaecientes no excluyen la posibilidad de que los Estados-nación subordinados, las regiones, las clases o grupos sociales y sus aliados, se organicen transnacionalmente en defensa de intereses percibidos como comunes y usen en su provecho las posibilidades para la interacción transnacional creadas por

el sistema mundo. Tal organización está destinada a contrarrestar los efectos dañinos de las formas hegemónicas de globalización y se desarrolla a partir de la conciencia de las nuevas oportunidades de creatividad y solidaridad transnacionales, creadas por la intensificación de las interacciones globales. Las actividades cosmopolitas incluyen, entre otros, los diálogos y las organizaciones Sur-Sur; las organizaciones laborales mundiales (la Federación Mundial de Sindicatos y la Confederación Internacional de Sindicatos de Libre Comercio); la filantropía solidaria Norte-Sur; las redes internacionales de servicios jurídicos alternativos; las organizaciones de derechos humanos; las ONG con agendas transformativas; los movimientos literarios y artísticos en la periferia del sistema mundo que buscan valores culturales alternativos, no imperialistas, etcétera. El cosmopolitismo se ha convertido en un componente fundamental de la agenda política global, como atestigua la creciente visibilidad de las protestas contra las instituciones que promueven la globalización neoliberal, tal y como pudo contemplarse en Seattle en 1999, en Nueva York a principios de 2002, el Foro Social Mundial, que en el 2002 reunió a casi 60.000 personas en Porto Alegre y que en 2003 (Porto Alegre), 2004 (Bombay), 2005

(Porto Alegre), 2006 (policéntrico en Caracas, Bamako y Karachi) y 2007 (Nairobi) reunió más de 100.000 personas.

Incluso en su forma de cosmopolitismo subalterno e insurgente, el uso del término “cosmopolitismo” para describir prácticas y discursos contrahegemónicos puede parecer inadecuado a la luz de su origen modernista y occidental, descrito de manera tan elocuente por Toulmin (1990), como también a la luz de su uso común en la descripción de prácticas que he considerado localismos globalizados o como globalismos localizados (para no mencionar su utilización en la descripción de las operaciones mundiales de la ETN, como lo muestra el significativo término “*cosmocorp*”).¹² La idea del cosmopolitismo, como el universalismo, la ciudadanía mundial y el rechazo de las fronteras políticas y territoriales, tiene realmente una larga tradición en la cultura occidental, desde el “derecho cósmico” de Pitágoras y la *philalelia* de Demócrito al “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*” de Terence, desde

12 Abreviatura de *cosmocorporation*, término que puede ser traducido como “cosmosociedad”, siempre que se le dé a “sociedad” el significado que tiene en derecho comercial (esto es, una persona jurídica dedicada a actividades mercantiles). Nota del traductor.

la *res publica christiana* medieval a los humanistas del Renacimiento, y desde Voltaire, para quien “*para ser buen patriota se tiene que ser enemigo del resto del mundo*”, hasta el internacionalismo de la clase trabajadora. Esta tradición ideológica se ha puesto con frecuencia al servicio del expansionismo europeo, el colonialismo e imperialismo, los mismos procesos históricos que hoy en día generan localismos globalizados y globalismos localizados. El cosmopolitismo subalterno e insurgente, por el contrario, se refiere a la aspiración de grupos oprimidos de organizar su resistencia y consolidar coaliciones políticas en la misma escala que la utilizada por los opresores para victimizarlos, es decir, la escala global. El cosmopolitismo subalterno e insurgente es también diferente al invocado por Marx, encarnando la universalidad de aquellos que, bajo el capitalismo, no tienen nada que perder excepto sus cadenas —la clase trabajadora—. Además de la clase trabajadora descrita por Marx, las clases oprimidas del mundo actual no pueden incluirse en la categoría de “clases-que-solamente-pueden-perder-sus-cadenas”. El cosmopolitismo insurgente incluye enormes poblaciones en el mundo que no son lo suficientemente útiles o lo bastante cualificadas como para “tener cadenas”, es decir, para estar directamente

explotadas por el capital. Se dirige a unir grupos sociales en base a la clase y a la no-clase, a las víctimas de la explotación y a las víctimas de la exclusión social, de la discriminación por razón de sexo, étnica, racista y religiosa. Por esta razón, el cosmopolitismo insurgente no significa uniformidad, una teoría general de emancipación social y el colapso de las diferencias, autonomías e identidades locales. Proporcionalmente la misma importancia al principio de igualdad y al principio del reconocimiento de la diferencia, el cosmopolitismo insurgente no es más que una emergencia global resultante de la fusión de luchas locales, progresistas, con el objetivo de maximizar su potencial emancipatorio *in loco* (comoquiera que se defina) a través de vínculos translocales/locales.

Este talante es la fortaleza y la debilidad del cosmopolitismo subalterno e insurgente. El carácter progresista o contrahegemónico de las coaliciones cosmopolitas no se puede dar por sentado. Por el contrario, es intrínsecamente inestable y problemático. Requiere una constante autorreflexión por parte de aquellos que comparten sus objetivos. Las iniciativas cosmopolitas concebidas y creadas con un carácter contrahegemónico pueden más adelante asumir características hegemónicas, aun corriendo el riesgo de transformarse en localismos

globalizados. Es suficiente con pensar en las iniciativas locales de la democracia participativa, que tuvo que luchar durante años contra el populismo autoritario, el “absolutismo” de la democracia representativa, y la desconfianza de las élites políticas conservadoras, y que actualmente están comenzando a reconocerse e incluso a adoptarse por el Banco Mundial, seducido por su eficiencia y falta de corrupción al gestionar fondos y préstamos de desarrollo. La vigilancia autoreflexiva es esencial a fin de distinguir entre el concepto tecnocrático de democracia participativa aprobado por el Banco Mundial y el concepto democrático y progresista de la democracia participativa como un embrión de la globalización contrahegemónica.

La inestabilidad del talante progresista o contrahegemónico también se deriva de otro factor: los diferentes conceptos de resistencia emancipatoria sostenidos por las iniciativas cosmopolitas en las diferentes regiones del sistema mundial. Por ejemplo, la lucha por los mínimos estándares en las relaciones de trabajo (*estándares laborales internacionales*) —una lucha liderada por los sindicatos y las organizaciones de derechos humanos en los países más desarrollados para impedir que los productos producidos por el trabajo que no alcanza estos mínimos estándares requeridos

circulen libremente en el mercado mundial— es ciertamente percibida por las organizaciones que la promueven como contrahegemónica y emancipatoria puesto que se propone mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Sin embargo, todavía se puede percibir por organizaciones similares en países de la periferia como otra estrategia hegemónica del Norte para crear una forma más de proteccionismo que favorece a los países ricos y perjudica a los pobres.

Pese a todas estas dificultades, el cosmopolitismo subalterno e insurgente ha logrado demostrar razonablemente que existe una alternativa a la globalización hegemónica, neoliberal, a la globalización desde arriba hacia abajo, y que se trata de una globalización contrahegemónica, solidaria y desde abajo hacia arriba. De ahora en adelante, lo que llamamos global y globalización no se puede concebir como el resultado provisional, parcial y reversible de una lucha permanente entre dos modos de producción de la globalización, en realidad, entre dos globalizaciones. Las concepciones y políticas conflictivas de derechos humanos, lejos de estar por encima de tal lucha, son una parte importante de ella.

El otro proceso que no puede ser adecuadamente descrito como localismo globalizado o

como globalismo localizado es el surgimiento de problemas que, por su naturaleza, son tan globales como el globo mismo y que yo llamaría, tomando con libertad la expresión del derecho internacional, la *herencia común de la humanidad*. Antes dije que no hay globalismo genuino. Esto, por supuesto, no se aplica a asuntos que tienen sentido solo si se refieren al globo en su integridad: la posibilidad de permanencia de la vida humana en la Tierra, por ejemplo, o cuestiones ambientales como la protección de la capa de ozono, la Antártida, los océanos y para algunos también la Amazonia. Debido a que las armas nucleares ciernen una amenaza indiscriminada y global contra la supervivencia de la vida humana y no humana sobre la Tierra, se puede considerar que la lucha contra la proliferación del armamento de destrucción masiva es promovida en nombre de la herencia común de la humanidad. Igualmente, se incluiría en esta categoría la exploración del espacio exterior, la Luna y otros planetas, ya que también considero las interacciones de estos con la Tierra como una herencia común de la humanidad.

La preocupación por el cosmopolitismo subalterno e insurgente y la herencia común de la humanidad ha tenido un gran desarrollo en las últimas décadas; sin embargo, como veremos

más adelante, también ha provocado poderosas resistencias. La herencia común de la humanidad, en particular, que se originó en el derecho internacional público, ha sufrido el ataque continuo de los países hegemónicos, en especial de los Estados Unidos. Los conflictos, resistencias, luchas y coaliciones que se aglutinan alrededor del cosmopolitismo y de la herencia común de la humanidad muestran que estas dos formas de globalización son escenarios en los que las prácticas y audiencias adaptativas colisionan con las prácticas y audiencias transformativas, en las que las lecturas subparadigmáticas de los problemas involucrados chocan con las lecturas paradigmáticas alternativas, y en las que los horizontes de expectativas negativos y positivos varían con amplitud. Mientras que, para algunos, los problemas que requieren una respuesta proveniente del cosmopolitismo o de la herencia común de la humanidad pueden ser tratados adecuadamente con medidas factibles de corto o mediano alcance, aunque exista una gran resistencia al interior del orden capitalista mundial actual; para otros, por el contrario, tales problemas son rasgos constitutivos del (des)orden del mundo capitalista y, en consecuencia, irresolubles en tanto este orden permanezca en su lugar. Por esta razón, el cosmopolitismo y la herencia común de la

humanidad, aunque están obviamente conectados con el proceso del localismo globalizado y el globalismo localizado, no son reducibles a estos. Crean, más bien, el espacio para prácticas sociales que trascienden las jerarquías establecidas por los globalismos asimétricos y para discursos emancipadores creíbles, más allá de los confines del razonamiento y la razonabilidad capitalistas.

A medida que más fuerzas sociales, con objetivos diferentes e incluso contradictorios definen la finalidad de sus actividades en términos globales, el espacio-tiempo global se convierte en un espacio más importante de lucha política. A la vista de la tipología que he presentado en las páginas anteriores, mantengo que hay dos clases de globalización que se encuentran y chocan en el espacio político global. Por un lado, estaría la globalización desde arriba, o globalización hegemónica que comprendería los localismos globalizados y los globalismos localizados, y, por el otro, estaría la globalización desde abajo o globalización contrahegemónica, en la que se incluiría el cosmopolitismo subalterno y la herencia común de la humanidad. Mientras que la globalización hegemónica se conduce por las interpretaciones subparadigmáticas de nuestro tiempo actual, dentro de la globalización contrahegemónica

coexisten interpretaciones paradigmáticas y subparadigmáticas.¹³

LA BASE SOCIAL DE LA AGENCIA GLOBAL

La intensidad y la amplia gama de los procesos de globalización han desembocado en el declive de formas de acción colectiva nacionales o subnacionales que hasta ahora eran consideradas muy importantes y efectivas, tales como el movimiento obrero. Además, han emergido del proceso de globalización nuevas formas de acción colectiva a nivel local, nacional, internacional y transnacional. Algunas de esas formas no son nuevas en sí mismas, pero han ganado una fuerza, un alcance o una eficacia nuevos. Entre el declive de las viejas formas de acción colectiva y el surgimiento de otras nuevas, se encuentra el tema de la agencia transnacional. En las secciones precedentes, he hecho algunas referencias a cambios en las estructuras y las estrategias de clase que ocurren de la mano de la globalización. Tradicionalmente, los análisis de clase han tomado el territorio nacional como unidad de análisis privilegiada, cuando no “natural”. La única excepción fue la teoría del sistema mundo, de

13 Ver Santos & Rodríguez-Garavito (2005).

acuerdo con la cual tanto la burguesía como el proletariado fueron constituidos por una única división transnacional del trabajo. De acuerdo con ella, el papel de los Estados en el sistema interestatal y el desarrollo dispar del sistema mundo explicaban el surgimiento y la relevancia política de las luchas de clase nacionales, pero la comprensión plena de estas no sería posible sin la consideración de la dinámica del sistema mundo como un todo.

En las últimas tres décadas, y sobre todo debido a la globalización de los sistemas de producción, la existencia de una clase capitalista mundial *in sich* (en sí) ha sido ampliamente aceptada, y la pregunta se ha convertido a su vez en si esta clase se ha vuelto una clase *für sich* (para sí). A través de su forma institucional privilegiada, las ETN, la burguesía empresarial transnacional que mencioné antes, se ha convertido en el principal actor de la globalización de la economía. De hecho, la acción transnacional de esta clase no tiene lugar simplemente mediante su forma institucional, la ETN, sino más bien a través de una red de instituciones aglutinadas alrededor de las ETN. Entre tales instituciones sobresalen, aunque por diferentes razones, las instituciones financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial,

así como las grandes oficinas norteamericanas de abogados. Como Sassen nos ha mostrado en su estudio de los despachos que prestan servicios a las ETN en las “ciudades globales”, y Dezalay y Garth han argumentado en su análisis de los despachos de abogados globalizados, la red que constituyen esas ETN y estas otras instituciones son el motor de las transacciones económicas globales (Sassen, 2001; Dezalay & Garth, 1997; Crotty *et al.*, 1998).

Pero la cuestión de la agencia transnacional no puede reducirse a la burguesía transnacional. El capital mundial no existe sin el trabajo mundial. Como es bien conocido, el llamado de Marx al establecimiento de una clase mundial trabajadora *für sich* ha encontrado poco eco: por el contrario, el capital ha sido mucho más exitoso que el trabajo asalariado en la unión de sus fuerzas a escala global. En nuestro siglo, y particularmente en países centrales, las organizaciones de la clase trabajadora se han vuelto cada vez más dependientes del Estado-nación, y sus condiciones institucionales, sus luchas y su cultura proletaria han tomado el territorio nacional como su unidad de referencia y su universo simbólico. En consecuencia, la fortaleza relativa de estas organizaciones en los países centrales ha sido de poca utilidad en la promoción de la globalización de la

militancia sindical. Las organizaciones obreras de los países de la Unión Europea ilustran esta afirmación impresionantemente. Hasta ahora, no han sido capaces de generar, colectivamente y al nivel de la Unión Europea, la misma fuerza organizativa y la capacidad de movilización que cada una de ellas tiene en su propio espacio nacional. Sin embargo, la globalización de las organizaciones y las movilizaciones obreras tiene alguna tradición, a pesar de todas las dificultades. Así como las organizaciones obreras son parte de la globalización cosmopolita que ya mencioné, también lo es la cooperación de diferentes sindicatos nacionales en las negociaciones con las mismas ETN que operan en sus respectivos países y en las huelgas contra estas. Además, el concepto de la “relación salarial global” aunque problemático, puede apuntar a una realidad futura que ya está apareciendo en los acuerdos transnacionales regionales, como la Unión Europea y el NAFTA.

A la luz de la amplia perspectiva de la globalización que he venido proponiendo en este libro, se hace evidente que el tema de la acción transnacional no puede ser reducido a los actores sociales que se concentran en torno a las relaciones capital-trabajo. En las últimas dos décadas se observan en todo el mundo nuevas formas de acción social

transformadora. Me estoy refiriendo a los movimientos populares o a los nuevos movimientos sociales que tienen novedosos programas políticos o ideológicos, en algunas ocasiones llamados “posmaterialistas”, tales como la ecología, la paz, el antirracismo, el antisexismo, o a los movimientos presentes sobre todo en países periféricos, con viejos programas “materialistas” relacionados con la supervivencia económica, la vivienda, la tierra, la seguridad social y la educación. En cualquiera de los dos casos, se adoptan formas de organización y movilización muy diferentes a las típicas del movimiento obrero (sindicatos y partidos políticos). Estos movimientos han venido haciendo énfasis en el poder democrático (derechos humanos, derechos colectivos o de grupo, democracia participativa), la autonomía institucional y la igualdad, la identidad cultural, la expansión de la libertad contra el autoritarismo estatal o la dominación cultural masiva. La mayoría de estos movimientos cuenta con una base local, pero ha desarrollado lazos transnacionales de índole diversa con movimientos en otras partes del mundo. De hecho, constituyen la columna vertebral de la acción transnacional relacionada con las preocupaciones por el cosmopolitismo y por la herencia común de la humanidad.

Esta acción transnacional ha sido adelantada por una forma institucional privilegiada que, aunque no es nueva, ha asumido en las últimas dos décadas una prominencia sin precedentes: las organizaciones no gubernamentales (ONG) y, en particular, las ONG transnacionales. Bajo la denominación de ONG se hace alusión a instituciones de la más variada naturaleza y perspectiva política e ideológica, algunas de ellas “no gubernamentales” solo nominalmente; son descritas en general como organizaciones privadas voluntarias o sin ánimo de lucro, que surgen de movimientos sociales o están conectadas con ellos más o menos directamente. Clark (1990) distingue seis tipos de ONG: 1) agencias de socorro y bienestar; 2) organizaciones para innovación técnica; 3) contratistas de servicios públicos; 4) agencias para el desarrollo popular; 5) organizaciones de base popular para el desarrollo; y 6) grupos y redes de activismo a favor de causas concretas. Concentrándose en las conexiones de las ONG con los movimientos sociales y con los electorados sociales, Miller distingue entre *asociaciones democráticas*, *de afiliación voluntaria*, por una parte, y *agencias sociales y organizaciones de interés público*, por la otra (1992: 54).

En vista de mi preocupación por la acción transnacional, me concentraré en las ONG

transnacionales. Las ONG transnacionales (TANGO, por sus siglas en inglés) pueden desarrollarse a partir de redes transnacionales más o menos formales entre ONG locales, o pueden ser creadas originalmente con un alcance transnacional, con el propósito de colaborar con las ONG locales y con otros movimientos y organizaciones sociales en diferentes partes del mundo (proporcionando asesoría técnica o jurídica a movimientos sociales populares, representando movimientos sociales en foros internacionales, forjando lazos laterales entre movimientos sociales y presentado ante las entidades internacionales un conocimiento experto). Las ONG transnacionales han crecido considerablemente durante la última década. En 1981 había alrededor de 1.700 ONG orientadas hacia el desarrollo en los países de la OCDE; en 1990 había más de 2.500. El *World Resource Institute* recoge información sobre cerca de 450 ONG dedicadas a temas ambientales, y cerca de 3.300 organizaciones están suscritas a su boletín de noticias (el *NGO-Networker*). Según Cohen y Rai, el número de ONG internacionales se quintuplicó entre 1970 y 1995. Para 1995, estimaban que el número de ese tipo de organizaciones era de 23.000 (2000: 59). También se multiplicó por cinco el número de ONG transnacionales con estatus consultivo

en la ONU en el período 1975-1995 (Cohen & Rai, 2000: 8). El número de participantes y la variedad de temas abordados en el foro global de las ONG, durante la Conferencia sobre el Medio Ambiente de la Organización de las Naciones Unidas (la Cumbre de la Tierra), en Río de Janeiro en junio de 1992, son una demostración elocuente del dinamismo transnacional de las ONG. Una simple enumeración de los tratados alternativos elaborados por estas muestra cómo se están constituyendo en una audiencia transformativa global que tiene a su cargo los programas del cosmopolitismo y de la herencia común de la humanidad: Tratado sobre Modelos Económicos Alternativos; Compromiso Ciudadano con la Biodiversidad; Tratado sobre “Cerrados”;¹⁴ Tratado de las ONG sobre el Cambio Climático; Tratado sobre la

Comunicación, las Redes y Medios Informativos; Tratado sobre el Consumo y el Estilo de Vida; Tratado de las ONG sobre la Deuda; Carta de la Tierra; Foro Global de 1992; Tratado de las ONG sobre la Energía; Tratado sobre la Educación Ambiental para Sociedades Sostenibles y la Responsabilidad Global; Tratado sobre las Zonas de Pesca; Tratado de las ONG sobre la Seguridad Alimenticia; Tratado sobre el Agua Potable; Tratado Marco de Río de Janeiro sobre la Toma de Decisiones de las ONG; Tratado de las ONG sobre el Militarismo, el Medio Ambiente y el Desarrollo; Tratado sobre Cooperación y Préstamo de Recursos de las ONG; Tratado sobre los Pueblos de las Américas; Tratado sobre la Población, el Medio Ambiente y el Desarrollo; Tratado contra el Racismo; Tratado de las ONG sobre Agricultura Sostenible; Tratado sobre Banca Tecnológica; Tratado de las ONG sobre las Empresas Transnacionales (ETN); Regulación Democrática de la Conducta de las ETN; Tratado Alternativo sobre el Comercio y el Desarrollo Sostenible; Tratado sobre la Urbanización; Tratado sobre Residuos.¹⁵

14 El dominio de los “cerrados” corresponde a 25% del territorio de Brasil, localizados principalmente en el altiplano central del país, abarcando, total o parcialmente, los estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, Bahia, Distrito Federal, Maranhão, Piauí, São Paulo y Roraima, además de algunas regiones del Nordeste. Se encuadran en la categoría internacional de “sabanas” y, fisonómicamente, poseen gran semejanza con las formaciones de ese tipo encontradas en otras regiones del mundo (tomado del Tratado sobre “Cerrados”) (nota del traductor).

15 Tratados Alternativos de la Conferencia sobre el Medio Ambiente de la Organización de las Naciones Unidas (1992).

La prominencia creciente de las ONG transnacionales ha dado lugar a investigaciones tanto sobre sus causas como sobre el rumbo que tomarán. La nueva relevancia de las ONG activistas transnacionales está conectada con tendencias recientes en el sistema mundo, en particular con el colapso de los regímenes comunistas, el agotamiento de los modelos de desarrollo de las economías dirigidas, la ideología antiestatal asociada con la política económica neoliberal, la política cultural del neocomunitarismo y los nuevos sistemas de comunicación e información (Hunter & Trubek, 1992).¹⁶ De hecho, como ha defendido Kaldor (1999), especialmente desde que los procesos gemelos de los ochenta de erosión del poder del estado e interconexión transnacional creciente dieran lugar a una “sociedad civil transnacional”, cuyos actores privilegiados son las ONG, estas, a diferencia de los movimientos sociales, tienen capacidades organizativas (personal de tiempo completo, oficinas, reconocimiento

jurídico, etcétera) que les permite ser receptoras de financiación internacional. Una de las consecuencias del espectacular crecimiento de las ONG es su enorme heterogeneidad. No todas las ONG transnacionales son progresistas, transformativas y orientadas hacia el cambio paradigmático. Algunas de ellas son conservadoras, adaptativas y orientadas hacia el cambio subparadigmático y, ciertamente, se ven ellas mismas (y así son vistas y utilizadas por las agencias internacionales) como alternativas neoliberales frente al Estado. Efectivamente, Stiles (2000: 42) argumenta que este es el caso a menudo cuando las ONG pretenden sustituir a los Estados, en lugar de promover su reforma o la creación de una relación simbólica con ellos. Como lo expresa Kaldor, en esas circunstancias las ONG terminan representando “una especie de doctrina del *laissez-faire* político-social” (1999: 202). También se han vuelto problemáticas las relaciones entre las ONG transnacionales, de un lado, y las ONG y los movimientos sociales locales, del otro. Por ejemplo, un informe elaborado por una ONG africana regional, la Organización para la Investigación Energética de Zimbabwe, en el que se evalúa la importancia de las ONG regionales en el proceso de desarrollo, suscita en este sentido algunos problemas importantes. Se afirma

16 Una bibliografía sobre las ONG de abogacía transnacional se encuentra en Hunter (1992). Véase también Elkins (1992); Slater (1991); Boulding (1991); Korten (1990); Alger (1990); Chekki (1988); Drabek (1987); Berg (1987); Keck & Sikkink (1998); Cohen & Rai (2000) y Brecher *et al.* (2000).

que la aceptación incuestionable de las ONG como la panacea para el desarrollo rural debe revisarse; que las ONG tienen poca influencia en el diseño de las políticas para el desarrollo; que la dependencia de las ONG en relación con agencias donantes internacionales ha desembocado en una crisis de identidad, porque se han estado enfrentando el dilema de escoger entre tener relaciones cómodas con los donantes, de un lado, y aumentar la contribución nativa y la participación en el desarrollo, de otro. El informe concluye que el papel de las ONG como agentes de cambio desde las bases sociales ha sido sobreestimado y algunas veces supuesto románticamente (Moyo & Katerere, 1991).

Las ONG transnacionales se han convertido, por tanto, en un terreno de confrontación. Pero la confrontación muestra también lo exitoso que ha sido el intento de crear una acción transnacional alternativa frente a las ETN y sus instituciones de soporte. Sin llevar demasiado lejos simetrías arriesgadas, se puede decir que hay alguna evidencia de que las ONG transnacionales representan para los programas del cosmopolitismo y la herencia común de la humanidad lo que las ETN representan para los programas del globalismo localizado y del localismo globalizado. En consecuencia, no es sorprendente que uno de los tratados

alternativos fruto del Foro Global de las ONG en Río de Janeiro en 1992, el tratado sobre la regulación democrática de las ETN, represente una confrontación directa entre dos modelos alternativos de desarrollo global, apoyados por dos instituciones transnacionales alternativas. Sin perjuicio del hecho de que muchas ONG promueven hoy activamente la globalización hegemónica, trabajando a veces en colaboración con agencias como el Banco Mundial,¹⁷ podemos decir todavía que mientras que la globalización hegemónica es impulsada por las ETN, la globalización contrahegemónica es impulsada por las ONG. Ello se evidencia por dos foros que se han convertido en la representación de uno y otro tipo de globalización. Por un lado, el Foro Económico Mundial, que se celebra actualmente en Nueva York, y que reúne a los legisladores y políticos más importantes de los países centrales y a los altos ejecutivos de las ETN. Por otro, el Foro Social Mundial, que se ha reunido normalmente en Porto Alegre, pero que irá a la India y a otros lugares, y que se ha convertido en un punto de reunión

17 Sobre las recientes colaboraciones entre el Banco Mundial y ONG de todo el mundo, que ha sido un tipo de alianza que el Banco Mundial ha buscado activamente en los últimos años, véase Banco Mundial (1996).

para las ONG progresistas y también para los representantes de los movimientos sociales de todo el mundo.¹⁸

BIBLIOGRAFÍA

- Aglietta, M. 1979 *A Theory of Capitalist Regulation* (Londres: New Left Books).
- Albrow, M.; King, E. (eds.) 1990 *Globalization, Knowledge and Society* (Londres: SAGE).
- Alger, C. 1990 "Grass-Roots Perspectives on Global Policies for Development" en *Journal of Peace Research* (SAGE) N° 27, pp. 155-168.
- Appadurai, A. 1990 "Disjuncture and Difference in the Global and Cultural Economy" en *Public Culture* (Duke University Press) N° 2, pp. 1-24.
- Appadurai, A. 1996 *Modernity at Large* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Arrighi, G. 1994 *The Long Twentieth Century* (Londres: Verso).
- Baker, D.; Epstein, G.; Pollin, R. (eds.) 1998 *Globalization and progressive economic policy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Balibar, E.; Wallerstein, I. 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Nueva York: Verso).
- Bauman, Z. 1992 *Intimations of Postmodernity* (Londres: Routledge).
- Becker, D. et al. 1987 *Postimperialism* (Boulder: Lynne Rienner Publishers).
- Becker, D.; Sklar, R. 1987 "Why Postimperialism?" en Becker et al. pp.1-18.
- Berg, R. 1987 *NGOs: New Force in Third World Development* (Washington: Center for Advanced Study of International Development).
- Bergesen, A. 1990 "Turning World-System Theory on its Head" en Featherstone, M. (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: SAGE) pp. 67-81.
- Berman, H. 1983 *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press).
- Boulding, E. 1991 "The Old and New Transnationalism: An Evolutionary Perspective" en *Human Relations* (SAGE) N° 44, pp. 789-805.
- Boyer, R. 1990 *The Regulation School: A Critical Introduction* (Nueva York: Columbia University Press).
- Boyer, R. (ed.) 1986 *Capitalismes Fin de Siècle* (París: Maspéro).

18 Sobre el Foro Social Mundial y su impacto en la emergencia de un izquierda global, véase Santos (2006d).

- Brecher, J.; Costello, T.; Smith, B. 2000 *Globalization from below: the power of solidarity* (Cambridge: South End).
- Castells, M. 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge: Blackwell).
- Chase-Dunn, C. 1991 *Global Formation: Structures of the World-Economy* (Cambridge: Polity Press).
- Chekki, D. 1988 "Transnational Networks in Global Development: Canada and the Third World" en *International Social Science Journal* (Wiley) N° 40, pp. 383-397.
- Chossudovsky, M. 1997 *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms* (Londres: Zed Books).
- Clarke, J. 1990 *Democratizing development: the role of voluntary associations* (West Hartford: Kumarian).
- Cohen, R.; Rai, S. (eds.) 2000 *Global Social Movements* (Londres: Athlone).
- Comaroff, J.; Comaroff, J. L. (eds.) 2001 *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism* (Durham: Duke University Press).
- Crotty, J. ; Epstein, G.; Kelly, P. 1998 "Multinational corporations in the neoliberal regime" en Baker, D.; Epstein, G.; Pollin, R. (eds.) 1998 *Globalization and progressive economic policy* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 117-143.
- de Vroey, M. 1984 "A Regulation Approach Interpretation of the Contemporary Crisis" en *Capital and Class* (SAGE) N° 23, pp. 45-66.
- Dezaley, Y.; Garth, B. (eds.) 1997 *Dealing in virtue: International commercial arbitration and the construction of a transnational order* (Chicago: Chicago University Press).
- Drabek, A. G. 1987 *Development Alternatives: The Challenge for NGOs* (Nueva York: Pergamon Press).
- Elkins, P. 1992 *A New World Order: Grassroots Movements for Global Change* (Nueva York: Routledge).
- Evans, P. 1979 *Dependent Development: the Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil* (Princeton: Princeton University Press).
- Evans, P. 1986 "State, capital and the transformation of dependence: the Brazilian computer case" en *World Development* (Elsevier) N° 14, pp. 791-808.
- Evans, P. 1987 "Class, state and dependence in East Asia: lessons for Latin Americanists" en Deyo (ed.), 203-225.
- Evans, P. 1995 *Embedded autonomy: states and industrial transformation* (Princeton: Princeton University Press).

- Featherstone, M. (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: SAGE).
- Fröbel, F. et al. 1980 *The New International Division of Labor* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Giddens, A. 1990 *Sociology* (Oxford: Polity Press).
- Giddens, A. 1991 *The Consequences of Modernity* (Oxford: Polity Press).
- Gordon, D. M. 1988 "The global economy: new edifice or crumbling foundations?" en *New Left Review* (New Left Review) N° 23, pp. 526-546.
- Haggard, S.; Simmons, B. A. 1987 "Theories of International Regimes" en *International Organization* (Cambridge) N° 41, pp. 491-549.
- Hall, S.; Gleben, B. (eds.) 1992 *Formations of Modernity* (Londres: Polity Press).
- Hannerz, U. 1990 "Cosmopolitan and Local in World Culture" en Featherstone, M. (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: SAGE) pp. 237-251.
- Hopkins, T.; Wallerstein, I.; Casparis, J.; Derlugian, G. 1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World-System, 1945-2025* (Londres: Zed Books).
- Hunter, A., L.; Trubek, A. 1992 *NGO's and democratization. Research proposal* (Madison: Global Studies Research Program).
- Hunter, A. 1992 *TANGO Bibliography* (Madison: A. E. Havens Center for the Study of Social Structure and Social Change).
- Jenkins, R. 1984 "Divisions over the international division of labor" en *Capital and Class* (SAGE) N° 22, pp. 28-57.
- Jessop, B. 1990a *State Theory. Putting Capitalist States in their Place* (University Park: The Pennsylvania State University Press).
- Jessop, B. 1990b "Regulation Theories in Retrospect and Prospect" en *Economy and Society* (Taylor & Francis) N° 19, pp. 153-216.
- Kaldor, M. 1999 "Transnational civil society" en Dunne, T.; Wheller, N. (eds.) *Human rights in global politics* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 195-213.
- Keck, M.; Sikkink, T. 1998 *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell University Press).
- Kennedy, P. 1993 *Preparing for the Twenty-First Century* (Nueva York: Random House).

- Keohane, R. 1985 *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy* (Princeton: Princeton University Press).
- Keohane, R.; Nye, J. 1977 *Power and Interdependence* (Boston: Little, Brown and Company).
- King, A. D. 1986 *The bungalow: the production of a global culture* (Londres: Routledge).
- Korten, D. 1990 *Getting to the 21st Century: Voluntary Action and the Global Agenda* (West Hartford: Kumarian Press).
- Kotz, D. 1990 "A Comparative Analysis of the Theory of Regulation and the Social Structure of Accumulation Theory" en *Science and Society* (Nueva York) N° 54, pp. 5-28.
- Krasner, S. (ed.) 1983 *International Regimes* (Ithaca: Cornell University Press).
- Mahnkopf, B. (ed.) 1988 *Der gewendete Kapitalismus: Kritische Beiträge zu einer Theorie der Regulation* (Münster: Westfälischer Dampfboot).
- Maizels, A. 1992 *Commodities in Crisis* (Oxford: Oxford University Press).
- Meyer, W. 1987 "Testing Theories of Cultural Imperialism: International Media and Domestic Impact" en *International Interactions* (Taylor & Francis) N° 13, pp. 353-374.
- Miller, M. 1992 "Citizen groups: Whom do they represent?" en *Social Policy* (Cambridge) pp. 54-59.
- Moyo, S.; Katerere, Y. 1991 *NGOs in Transition: An Assessment of Regional NGOs in the Development Process* (Harare: The Zimbabwe Energy Research Organization).
- Noel, A. 1987 "Accumulation, Regulation and Social Change: An Essay on French Political Economy" en *International Organization* (Cambridge) N° 41, pp. 303-333.
- Parsons, T. 1971 *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
- Robertson, R. 1990 "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept" en Featherstone, M. (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: SAGE) pp. 15-30.
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2006 *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond* (Londres: Zed Books).

- Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. (eds.) 2007 *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (Barcelona: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana).
- Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. (eds.) 2005 *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sassen, S. 1991 *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton: Princeton University Press).
- Singh, A. 1993 "The Lost Decade: The Economic Crisis of the Third World in the 1980s: How the North Caused the South's Crisis" en *Contention* (Oxford) N° 3, pp. 137-169.
- Sklair, L. 1991 *Sociology of the Global System* (Londres: Harvester Wheatsheaf).
- Sklair, L. 1998 "The transnational capitalist class" en Carrier, J; Miller, D. (eds.) *Virtualism: a new political economy* (Oxford: Berg).
- Slater, D. 1991 "New Social Movements and Old Political Questions: Rethinking State-Society Relations in Latin American Development" en *International Journal of Political Economy* (Taylor & Francis) N° 21, pp. 32-65.
- Smith, A. 1990 "Towards a Global Culture?" en Featherstone, M. (ed.) 1990 *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Londres: SAGE) pp. 171-191.
- Stallings, B. 1992 *Sustainable development and equity in the 1990s. Policies and alternatives* (Madison: Global Studies Research Program).
- Stallings, B. 1992 "International Influence on Economic Policy: Debt, Stabilization and Structural Reform" en Haggard and Kaufman (eds.) pp 41-88.
- Stiglitz, J. E. 2002 *Globalization and its discontents* (Nueva York; Londres: Norton).
- Stiles, K. 2000 "Grassroots empowerment: states, non-state actors and global policy formation" en Higgot, R.; Bieler, A. (eds.) *Non-state actors and authority in the global system* (Nueva York: Routledge) pp. 32-48.
- Thomas, G. et al. 1987 *Institutional Structure: Constituting State, Society and the Individual* (Beverly Hills: SAGE).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (Nueva York: Free Press).
- Wallerstein, I. 1979 *The Capitalist World-Economy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wallerstein, I. 1991a *Geopolitics and Geoculture* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wallerstein, I. 1991b *Unthinking Social Science* (Cambridge: Polity Press).

Walton, J. 1985 "The third 'new' international division of labor" en Walton, J. (ed.) *Capital and Labor in the urbanized world* (Londres: SAGE).

Wright, E. O.; Levine, A.; Sober, E. 1992 *Reconstructing Marxism* (Londres: Verso).

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: 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

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 103-135.

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 Frankfurt 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. 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

1 La doctrina positivista del orden y el progreso es una versión decadente de esta dialéctica. En otros textos nuestro 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.

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 sociales.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

2 En la segunda parte, me ocupo con detalle de los problemas epistemológicos.

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 texto 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 nexos con el pasado, hubo que buscarlo en un nuevo nexos entre la experiencia presente y las expectativas sobre el futuro. La idea de progreso aportaba ese nexos. 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: 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 nuestro 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 texto, 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 hipóstasis 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

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 (1992) del mismo título. La tesis de Fukuyama es que occidente es incapaz de reinventarse.

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 mejora⁴ 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 regime* 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

4 Sobre los conceptos de mejora y repetición como movimientos articulados del Estado moderno, véase Santos (1995: 96-107).

diría Walter Benjamin (1968: 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 reinención en las siguientes secciones.

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: 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 transformarse 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: 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: 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

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).

es de escala (Santos, 2002b: 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

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: 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 solo 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.

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 estrategia. En primer lugar, la estrategia 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 estrategia 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 estrategia 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: 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: 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.

7 En otro trabajo analizo con más detalle las teorías de Grotius y las teorías racionalistas del derecho natural (Santos, 1995: 60-63).

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 regime* (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: 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

8 Como muchas otras matrices de la modernidad occidental, el contrato social excluye a los pueblos co-

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: 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.

lonizados. 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).

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: 18). 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: 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 cuanto 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: 20).

El factor común entre la revolución comunista y la revolución introspectiva¹⁰ 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

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 & Platt (1969: 137).

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'événement* 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 posestructuralistas) 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: 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

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

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 & 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 inhumana 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'ammár 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 sudaneses del sur alcanzan el *status* 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 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 las epistemologías 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 & Gresle, 1992; Hedström, 2005; Giddens, 1993; 1995; Karsenti, 2005; Joas & 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: 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

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).

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: 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

13 Este *pathos* fue en gran parte responsable de la irrelevancia de las realidades sociales al otro lado de la línea, las sociedades coloniales.

el pasado y el futuro. Tal es nuestra condición actual en este lado de la línea. Vivimos un tiempo de repetición, 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. 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: 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,

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

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: 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: 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: 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: 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 y 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: 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. Recorro 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, inadmisiblemente 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: 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 ardidés 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 solo puede lograrse a partir de una investigación radical de las condiciones epistemológicas, políticas, culturales e históricas que fundamentan y promueven la separación. Solo 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, etcétera, así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización que han unido las partes que componen esa pseudototalidad. 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 orbis*, 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.

15 Sobre mi concepción de las globalizaciones, véase Santos (1995: 252-264; 2002a; 2002b).

Contra los localismos globalizados ofrezco, como orientación metodológica, una *hermenéutica diatópica*. 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 más fuertes que sean, 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 solo 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.¹⁶ 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, 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 (Santos, 1995: 337-347; 2007a: 17-21), 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, posimperial y, en cierta medida, incluso posidentitario. 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 solo

16 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 texto, 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.

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 solo 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. 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: 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: 242). El principio de gobernanza humana, impulsado por una imagen desestabilizadora —el *apartheid* global— poderosa porque está asociada a la guerra, a las desigualdades abisales 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”,¹⁷ sin duda la doctrina sustantiva más innovadora, también la más vilipendiada,

17 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, solo 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.

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: 225-226).

Desde entonces, el concepto de patrimonio común de la humanidad se ha aplicado no solo 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.¹⁸

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

18 Pureza (1998; 2009); Payoyo (1997); Baslar (1998); Zieck (1992: 177-197); Pacem in Maribus XX (1992); Blaser (1990); Weiss (1989); Joyner (1986); Kiss (1985); White (1982); Dupuy (1974).

equivalentes para sí mismo (Kiss, 1985: 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, etcétera) y cuya preocupación es salvaguardar “un beneficio para toda la humanidad que solo puede obtenerse mediante la cooperación internacional y la aceptación de las obligaciones por parte de todos los gobiernos, aunque no reciban retorno inmediato” (1985: 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 solo 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 destrucción 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: 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 solo 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: 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.¹⁹ Como los costos del uso individual de los bienes comunes son siempre inferiores a sus beneficios, los recursos comunes, al ser agotables, se encuentran irremediabilmente 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.

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 *bonnum 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

19 Un análisis importante de esta parábola puede leerse en Purity (1995: 281).

la libertad, conservación para las generaciones futuras (Santos, 1995: 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 solo 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: 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.²⁰

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 solo 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. 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: 288), ese tipo de inquietud que él consideraba el punto de partida no solo 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

20 Véase también Cassirer (1960: 93-133).

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 “solo lo que no tiene historia es definible” (1973: 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 solo 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).²¹ 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.²²

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

21 El concepto de *clinamen* se hizo actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Es uno de los 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: 14).

22 Como dice Lucrecio, la desviación es *per paucum nec mas quam minimum* (Epicuro, 1926).

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 reinención y experimentación, el Barroco 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*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. 1982a *Theoretical Logic in Sociology*, Vol. I: Positivism, Presuppositions and Current Controversies (Berkeley: University of California Press).
- Alexander, J. 1982b *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley: University of California Press) Vol. 2.
- Alexander, J. 1987 *Twenty Lectures* (Nueva York: Columbia University Press).
- Alexander, J.; Thompson, K. 2008 *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition* (Boulder: Paradigm).
- An-na'im, A. A. (ed.) 1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- An-na'im, A. A. (ed.) 1995 *Human Rights and Religious Values: an Uneasy Relationship?* (Ámsterdam: Rodopi).
- An-na'im, A. A. 2000 “Human Rights and Islamic Identity in France and Uzbekistan: Mediation of the Local and Global” en *Human Rights Quarterly* (Johns Hopkins University Press) N° 22, pp. 906-941.
- Bachelard, G. 1969 *The Poetics of Space* (Boston: Beacon).
- Baslar, K. 1998 *The Concept of the Common Heritage of Mankind in International Law* (Dordrecht: Martinus Nijhoff).
- Benjamin, W. 1968 “Thesis on the Philosophy of History” en *Illuminations* (Nueva York: Schocken).

- Benjamin, W. 1980 "Über den Begriff der Geschichte", *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp) Vol. 2.
- Bernal, M. 1987 *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New Brunswick: Rutgers University Press) Vol. 1.
- Blaser, A. 1990 "The Common Heritage in Its Infinite Variety: Space Law and the Moon in the 1990's," en *The Journal of Law and Technology* (UCLA School of Law) N° 5, pp. 79-99.
- Bloom, H. 1994 *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (Nueva York: Harcourt).
- Brunkhorst, H. 1987 "Romanticism and Cultural Criticism" en *Praxis International* (CEEOL) N° 6, pp. 397-415.
- Callinicos, A. 1995 *Theories and Narratives. Reflections on the Philosophy of History* (Cambridge: Polity).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Collins, R. 1994 *Four Sociological Traditions* (Oxford: Oxford University Press).
- Collins, R. 2008 *Violence: A Micro-Sociological Theory* (Princeton: Princeton University Press).
- Cuin, C-H.; Gresle, F. 1992 *Histoire de la Sociologie* (París: La Découverte).
- de Condillac, É. B. 1984 "Extrait raisonné du traité des sensations" en *Traité des sensations. Traité des animaux* (París: Fayard).
- Deleuze, G. 1968 *Différence et Répétition* (París: Presses Universitaires de France).
- Dioup, C. A. 1967 *Antériorité des Civilisations Nègres: Mythe ou Vérité Historique* (París: Présence Africaine).
- Dupuy, R-J. 1974 *The Law of the Sea* (Nueva York: Oceana).
- Echeverría, B. 1996 *Benjamin: Messianism y Utopía* (México: UNAM).
- Echeverría, B. 2011 *Antología. Crítica de la modernidad capitalista* (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia).
- Epicurus 1926 *Epicurus' Morals, Collected and Faithfully Englished* (Londres: Peter Davies).
- Falk, R. 1995 *On Humane Governance: toward a New Global Politics* (University Park: Pennsylvania State University Press).
- Fourier, C. 1967 *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* (París: Jean-Jacques Pauvert).
- Fukuyama, F. 1992 *The End of History and the Last Man* (Londres: Penguin).

- Gandler, S. 2010 "The Concept of History in Walter Benjamin's Critical Theory" en *Radical Philosophy Review* (Reino Unido) N° 13, pp. 19-42.
- Giddens, A. 1993 *New Rules of Sociological Method* (Cambridge: Polity).
- Giddens, A. 1995 *Politics, Sociology and Social Theory* (Cambridge, Polity).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gordon, L. (ed.) 1991 *Women, the State and Welfare* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Gordon, L. 2007 *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America* (Urbana: University of Illinois Press).
- Gouldner, A. W. 1970 *The Coming Crisis of Western Sociology* (Nueva York: Avon).
- Grotius, H. 1964 *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Nueva York: Oceana) Vol. 2.
- Gurvitch, G. 1969 "La Multiplicité des Temps Sociaux" en *La Vocation Actuelle de la Sociologie* (París: Presses Universitaires de France).
- Haraway, D. 1989 *Primate Visions* (Nueva York: Routledge).
- Hardin, G. 1968 "The Tragedy of the Commons" en *Science* (AAAS) p. 162.
- Hedström, P. 2005 *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Homans, P. 1993 *Jung in Context* (Chicago: University of Chicago Press).
- Huntington, S. 1993 "The Clash of Civilizations?" en *Foreign Affairs* (Council of Foreign Relations) N° 72.
- Huntington, S. 1997 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Nueva York: Touchstone).
- Joas, H.; Knöbl, W. 2009 *Social Theory. Twenty Introductory Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Joyner, C. 1986 "Legal Implications of the Concept of the Common Heritage of Humankind" en *International and Comparative Law Quarterly* (Cambridge) N° 35, pp. 190-199.
- Kafka, F. 1960 "He" en *Description of a Struggle and the Great Wall of China* (Londres: Secker and Warburg) pp. 290-299.
- Karsenti, B. 2005 *La société en personnes. Etudes durkheimiennes* (París: Economica).
- Kiss, A. 1985 "The Common Heritage of Mankind: Utopia or Reality?" en *International Journal* (SAGE) N° 40, pp. 423-441.
- Koselleck, R. 1985 *Futures Past. On the Semantics of Historical Time* (Cambridge: MIT Press).

- Locke, J. 1956 *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon).
- Löwy, M. 2005a “Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui” en Mariátegui, J. C. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos* (Rio de Janeiro: UFRJ).
- Lucretius 1950 *Lucretius on the Nature of Things* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Mandell, B. R. 2007 “Adoption” en *New Politics* (Estados Unidos) N° 11.
- Merleau-Ponty, M. 1968 *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960* (París: Gallimard).
- Nietzsche, F. 1973 *The Portable Nietzsche* (Nueva York: Viking).
- Pacem in Maribus XX 1992 *Ocean Governance: A Model for Global Governance in the 21st Century* (Malta: International Ocean Institute).
- Pardo, A. 1968 “Whose Is the Bed of the Sea?” en *American Society of International Law Proceedings* (Hein) N° 62, pp. 216-229.
- Payoyo, P. 1997 *Cries of the Sea: World Inequality, Sustainable Development and the Common Heritage of Humanity* (Dordrecht: Martinus Nijhoff).
- Prigogine, I. 1980 *From Being to Becoming* (San Francisco: Freeman).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nueva York: Free Press).
- Prigogine, I.; Stengers, I. 1979 *La Nouvelle Alliance: Metamorphose de la Science* (París: Gallimard).
- Pureza, J. M. 1998 *O património comum da humanidade: rumo a um Direito Internacional da Solidariedade?* (Porto: Afrontamento).
- Pureza, J. M. 2009 “Democracia limitada y paz liberal: anotaciones al ‘totus orbis’ en tiempo de globalización neoliberal” en Guerra, A.; Tezanos, J. F. (eds.) *La calidad de la democracia. Las democracias del siglo XXI* (Madrid: Sistema).
- Rawls, A. W. 2004 *Epistemology and Practice: Durkheim’s The Elementary Forms of Religious Life* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ribeiro, A. S. 1995 “Walter Benjamin, Pensador da Modernidade” en *Oficina do CES* (Coímbra) N° 41.
- Ritzer, G. (ed.) 1990 *Frontiers of Social Theory* (Nueva York: Columbia University Press).
- Ritzer, G. (ed.) 1992 *Metatheorizing* (Newbury Park: Sage).
- Ritzer, G. 2010 *Globalization: A Basic Text* (Malden: Wiley; Blackwell).

- Rousseau, J-J. 1973 (1762) *The Social Contract and Discourses* (Londres: J. M. Dent and Sons).
- Sales, S. 2012 *Adoption, Family and the Paradox of Origins: A Foucauldian History* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002a *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2002b "The Processes of Globalisation" en *Eurozine* (EUROZINE). En <www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html> acceso 11 de octubre de 2015.
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007a *Cognitive Justice in a Global World: Prudent Knowledge for a Decent Life* (Lanham: Lexington).
- Steinberg, M. (ed.) 1996 *Walter Benjamin and the Demands of History* (Ithaca: Cornell University Press).
- Taylor, M.; Saarinen, E. 1994 *Imagologies: Media Philosophy* (Nueva York: Routledge).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Nueva York: Free Press).
- Tuck, R. 1979 *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Turner, C. 2010 *Investigating Sociological Theory* (Londres: SAGE).
- Turner, J. 2010a *Theoretical Principles of Sociology* (Nueva York: Springer) Vol. 1.
- Turner, J. 2010b *Theoretical Principles of Sociology* (Nueva York: Springer) Vol. 2.
- van der Abeele, G. 1992 *Travel as Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Vico, G. 1961 (1725) *The New Science of Giambattista Vico* (Garden City: Anchor).
- Voltaire 1950 *Voltaire's England* (Londres: Folio Society).
- Wagner, P. 2012 *Modernity. Understanding the Present* (Cambridge: Polity).
- Wagner, S. (ed.) 1992 *Post-modernism and Social Theory* (Cambridge: Blackwell).
- Weinstein, F.; Platt, G. 1969 *The Wish to Be Free: Society, Psyche, and Value Change* (Berkeley: University of California Press).
- Weiss, E. 1989 *Natural Law and Justice* (Cambridge: Harvard University Press).

White, M. V. 1982 "The Common Heritage of Mankind: An Assessment" en *Case Western Reserve Journal of International Law* (Case Western University) N° 14, pp. 509-542.

Yngvesson, B. 1996 "Negotiating Motherhood: Identity and Difference in 'Open Adoptions'" en *Law and Society Review* (Wiley) N° 31, pp. 31-80.

Zieck, M. 1992 "Reference to Extraterrestrial Realms" en *Verfassung und Recht in Übersee* (Baden-Baden) N° 25, pp. 161-198.

NUESTRA AMÉRICA.

REINVENTANDO UN PARADIGMA SUBALTERNO DE RECONOCIMIENTO Y REDISTRIBUCIÓN*

En este texto 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 societario”, 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 societario 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: 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

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 79-102.

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 milenarista 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

1 Sobre las relaciones entre el Papa y los señores feudales concernientes a las Cruzadas, véase Gibbon (1928: 31).

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 subordinadas. 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 particular 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.

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]).

EL SIGLO DE NUESTRA AMÉRICA

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

2 Analizo en detalle el surgimiento del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos (2002a: 447-458).

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 in crustadas 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 basado en el metaderecho a tener derechos y en el equilibrio dinámico entre la redistribución y el reconocimiento que éste presupone. 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: 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: 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” (1963-1966: 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” (1963-1966: 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: 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, lánceles 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: 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: 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” (1963-1966: 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. (1963-1966: 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” (1963-1966: 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” (1963-1966: 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 (Martí, 1963-1966).

Y Martí añade: “En una república de indios, los gobernadores aprenden el idioma” (1963-1966: 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: 47-51).

La quinta idea básica de *Nuestra América* es que su pensamiento político, lejos de ser

3 En este texto 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.

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 Américas⁵ 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: 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 (1963-1966: 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

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.

un pensamiento y una práctica provenientes del Sur: “El Norte debe quedar atrás” (1963-1966: 368). La visión de Martí surge de sus muchos años de exilio en Nueva York, durante los cuales trabajó 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 (1963-1966: 368).

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”

(1963-1966: 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: 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” (1990: 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: 17). La misma suerte de optimismo hizo a Andrade exclamar: “el gozo es una prueba en contrario” (1990: 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: 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.

6 El *ethos* barroco que propongo aquí es muy diferente de la “melancolía barroca” de Lash (1999: 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.

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: 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

7 Véase más adelante la crítica poscolonial del mestizaje.

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: 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: 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: 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: 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: 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: 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 subrepticamente 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 reemplazadas 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 poscolonial 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 (Ortiz, 1973: 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 (1973: 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

8 Ver, entre otros, Pastor (1993) y Alberro (1992). En referencia al barroco brasileño, Coutinho (1990: 16) habla de un complejo “*mestiçagem barroca*”. 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 poscolonial, 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.

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 microrrtodoxias. 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: 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.

10 Véase García de León (1993) para el caso de México, 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 *fouiriérisme* y la *société festive*.

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 reinención 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: 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, 1974: 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 indiaizados.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: 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: 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

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: 56).

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: 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” (1977: 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 vicia 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: 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: 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” (1963-1966: 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 posmodernismo 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 poscolonial 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: 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 antropólogo 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: 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: 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 imparab-

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, etcétera.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

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.

mayores depositarios de biodiversidad, continúa siendo el hogar de *Nuestra América*, pero otros países están en esta posición en África y Asia (Santos, Meneses & 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

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).

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: 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” (1989: 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 (1989: 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 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 solo 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.

BIBLIOGRAFÍA

Alberro, S. 1992 *Del Gachupin al Criollo* (México: El Colegio de Mexico).

- Andrade, O. 1990 *A utopia antropofágica* (São Paulo: Globo).
- Ávila, A. 1994 *O lúdico e as projeções do mundo barroco - II* (São Paulo: Perspectiva).
- Beck, U. 1992 *The Risk Society: Towards a New Modernity* (Londres: SAGE).
- Benjamin, W. 1968 "Thesis on the Philosophy of History" en *Illuminations* (Nueva York: Schocken).
- Cassirer, E. 1960 *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon).
- Cassirer, E. 1963 *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy* (Oxford: Blackwell).
- Césaire, A. 1997 *Une tempête* (París: Seuil).
- Coutinho, A. 1990 "O Barroco e o Maneirismo" en *Claro Escuro* (Brasil) N° 4-5, pp. 15-16.
- de Montaigne, M. 1958 *Essays* (Harmondsworth: Penguin).
- Desroche, H. 1975 *La Société festive: du fouriérisme aux fouriérismes pratiqués* (París: Seuil).
- Echeverría, B. 1994 *Modernidad, cultura, ethos barroco* (México: UNAM; El Equilibrista).
- Fernández Retamar, R. 1989 *Caliban and Other Essays* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- García de León, A. 1993 "Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Vera Cruz colonial" en *International Colloquium Modernidad Europea, Mestizaje Cultural y Ethos Barroco* (México: Universidad Nacional Autónoma de México) 17-20 Mayo.
- Gibbon, E. 1928 *The decline and fall of the roman empire* (Londres: J. M. Dent and Sons).
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hirschman, A. 1977 *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press).
- Lash, S. 1999 *Another Modernity, a Different Rationality* (Oxford: Blackwell).
- Maravall, J. A. 1990 *La Cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica* (Barcelona: Ariel).
- Mariátegui, J. C. 1974a (1925) *Ensayos Escogidos* (Lima: Universo).
- Mariátegui, J. C. 1974b *La novela y la vida* (Lima: Amanta).
- Martí, J. 1963-1966 *Obras Completas* (La Habana: Editorial Nacional de Cuba).
- Ortiz, F. 1973 *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azucar* (Barcelona: Ariel).

- Pastor, A. 1993 *Aproximaciones al Mundo Barroco Latinoamericano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Polanyi, K. 1957 *The great transformation* (Boston: Beacon Press).
- Ponce, A. 1935 *Educación y lucha de clases* (Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso).
- Prigogine, I. 1997 *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature* (Nueva York: Free Press).
- Ribeiro, D. 1979 *Ensaaios insólitos* (Porto Alegre: L. e PM Editores).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002a *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006 *A Gramática do Tempo* (Porto: Afrontamento).
- Santos, B. de Sousa (ed.) 2007b *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Santos, B. de Sousa; Meneses, M. P.; Arriscado Nunes, J. 2007 "Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference" en Santos, B. de Sousa (comp.) *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Londres: Verso).
- Sarmiento, D. 1966 *Facundo, civilización y barbarie* (México: Editorial Porrúa).
- Schumpeter, J. 1962 *Capitalism, socialism and democracy* (Nueva York: Harper and Row).
- Toulmin, S. 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Nueva York: Free Press).
- Wölfflin, H. 1979 *Renaissance and Baroque* (Nueva York: Cornell University Press).

ENTRE PRÓSPERO Y CALIBÁN: COLONIALISMO, POSCOLONIALISMO E INTER-IDENTIDAD*

INTRODUCCIÓN

En este texto pretendo dar un paso más en una investigación en curso sobre los procesos identitarios en el espacio-tiempo de la lengua portuguesa, o sea, en una vasta y multiseccular zona de contacto que envuelve a portugueses y a otros pueblos de América, de Asia y de África.¹ Las hipótesis de trabajo que orientan esta investigación fueron formuladas en trabajos anteriores (Santos, 1995a: 53-74; 135-157). Las recuerdo aquí de modo

muy sintético. Portugal es, desde el siglo XVII, un país semiperiférico en el sistema mundial capitalista moderno. Esta condición, siendo la que mejor caracteriza la larga duración moderna de la sociedad portuguesa, evolucionó a lo largo de los siglos pero se mantiene en sus trazos fundamentales: un desarrollo económico intermedio y una posición de intermediación entre el centro y la periferia de la economía mundo; un Estado que, por ser simultáneamente producto y productor de esa posición intermedia e intermediaria, nunca asumió plenamente las características de Estado moderno de los países centrales, sobre todo las que se cristalizan en el Estado liberal a partir de mediados del siglo XIX; procesos culturales y sistemas de representación que, por si cuadraban mal en los binarismos propios de la modernidad occidental —cultura/naturaleza; civilizado/salvaje; moderno/tradicional— podían considerarse originariamente híbridos, aunque, en el fondo, sean solo

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO) pp. 269-335.

1 En el ámbito de este programa de investigación acabo de realizar, en conjunto con María Paula Menses, un proyecto titulado “Identidades, colonizadores y colonizados: Portugal y Brasil”, sobre los procesos identitarios en las relaciones Portugal - Mozambique en el período entre 1890 y 1930. Los resultados serán publicados próximamente.

diferentes, una diferencia que, con todo, no puede ser captada en sus propios términos.

La segunda hipótesis de trabajo es que esta compleja condición semiperiférica se reprodujo hasta muy recientemente con base en el sistema colonial y se reproduce, desde hace dos décadas, en el modo como Portugal está inserto en la Unión Europea (UE). De esta hipótesis se desprenden tres sub-hipótesis. La primera es que el colonialismo portugués, siendo protagonizado por un país semiperiférico, fue el mismo semiperiférico, un colonialismo con características subalternas, lo que provocó que las colonias fuesen colonias inciertas de un colonialismo cierto. Esta incerteza partió tanto de un déficit de colonización —la incapacidad de Portugal para colonizar según los criterios de los países centrales— como de un exceso de colonización, el hecho de que las colonias hayan estado sometidas, especialmente a partir del siglo XVIII, a una doble colonización: por parte de Portugal e, indirectamente, por parte de los países centrales (sobre todo Inglaterra) de la que Portugal fue dependiente (en ocasiones de modo casi colonial).

La segunda sub-hipótesis es que, por sus características y duración histórica, la relación colonial protagonizada por Portugal impregnó de modo muy particular e intenso las

configuraciones de poder social, político y cultural, no solo en las colonias sino en el seno de la propia sociedad portuguesa. Si el poder capitalista moderno fue siempre colonial, en Portugal y sus colonias este fue siempre más colonial que capitalista. Esta impregnación colonial del poder, lejos de haber terminado con el colonialismo, continuó y continúa reproduciéndose. En otras palabras, tal vez más de lo que en cualquier otro colonialismo europeo, el fin del colonialismo político no determinó el fin del colonialismo social, ni en las ex-colonias ni en la ex-potencia colonial. La tercera sub-hipótesis es que el proceso de integración en la Unión Europea, a pesar de su cortísima duración, comparado con el período colonial, parece destinado a tener un impacto tan dramático en la sociedad portuguesa como la que tuvo el propio colonialismo. Está abierta la cuestión del sentido y contenido de ese impacto. Por ahora, parece ir en el sentido de la reproducción, en nuevos términos, de la condición semiperiférica, lo que significa que, durante muchas décadas, Portugal acompañará el desarrollo medio europeo a alguna distancia. Los problemas teóricos y analíticos son, en este campo, muy complejos. ¿Es legítimo continuar designando como semiperiférico a un país que se integra de pleno derecho en un bloque regional

de los países centrales? ¿En qué medida y bajo qué condiciones es que tal integración puede reproducir la condición semiperiférica al tiempo que la injerta de características centrales? ¿Puede Portugal, en lo sucesivo, ser considerado para ciertos efectos semiperiférico y, para otros, central o, por el contrario, periférico? ¿La ampliación y profundización de la Unión Europea hará que las relaciones en su interior sean más importantes para los países integrantes de lo que la posición de ellos en el sistema mundial? Y si tales relaciones produjeran jerarquías del tipo de las que se alientan en el sistema mundial (centro, semiperiferia y periferia) ¿cuál será la posición de Portugal en ellas?

La tercera hipótesis general que, en tiempos más recientes, viene informando a mi investigación, tiene algo que decir respecto a estas últimas preguntas y, específicamente, respecto al valor analítico de la teoría del sistema mundial en las condiciones de globalización en que hoy vivimos. Este tema fue tratado por mí en otro lugar (Santos, 2002a), por lo que aquí me limito a enunciar la hipótesis de trabajo que sobre él desarrollé.

Varios autores como, por ejemplo, Manuel Castells (1996), han cuestionado la existencia de un sistema mundial en las nuevas condiciones establecidas por la globalización

hegemónica. Según ellos, la teoría del sistema mundial presupone la coherencia interna de las economías y sociedades nacionales integrantes del sistema en una gran estabilidad, si no es que incluso rigidez, de las relaciones de jerarquía entre ellas (centro, periferia y semiperiferia). De acuerdo con estos autores, la globalización destruyó la coherencia interna de las economías nacionales y es tan dinámica, en los flujos de interdependencia que crea, que deja de haber jerarquías rígidas, mucho menos entre países. Contra esta posición, defiende, como hipótesis de trabajo, que nos encontramos en una fase inestable caracterizada por la sobreposición entre dos formas de jerarquización: una, más rígida, que constituye al sistema mundial desde su inicio, entre el centro, la periferia y la semiperiferia; y otra, más flexible, entre lo que en el sistema mundial es producido o definido como local y lo que es producido o definido como global (Appadurai, 1997). Mientras que la primera jerarquía continúa fortaleciéndose en las relaciones entre sociedades o economías nacionales, la segunda jerarquía ocurre entre campos de actividad, prácticas, conocimientos, narrativas, sean ellos económicos, políticos y culturales. La sobreposición de estas dos formas de jerarquía y las interferencias

recíprocas que generan explican la condición paradójica en que nos encontramos: las desigualdades dentro del sistema mundial (y dentro de cada una de las sociedades que lo componen) se agravan y, no obstante, los factores que las causan y las acciones que pueden eventualmente reducirlas son cada vez más difíciles de identificar.

Finalmente, la cuarta hipótesis general de trabajo es que la cultura portuguesa es una cultura de frontera. No tiene contenido. Tiene, sobre todo, forma y esa forma es la frontera, la zona fronteriza. Las culturas nacionales, en cuanto substancias, son una creación del siglo XIX, el producto histórico de una tensión entre universalismo y particularismo generado por el Estado. El papel del Estado fue difícil: por un lado, diferenció la cultura del territorio nacional relativamente al exterior, por otro lado, promovió la homogeneidad cultural en el interior del territorio nacional, muchas veces a costa de la destrucción de culturas más refractarias a la homogeneización. Mi hipótesis de trabajo es que, en el espacio europeo de Portugal,² el Estado nunca desempeñó cabalmente ninguno de

2 Esta cuestión no se ubica en el espacio no europeo, colonial.

estos papeles, por lo que, como consecuencia, la cultura portuguesa tuvo siempre una gran dificultad en diferenciarse de las otras culturas nacionales o, si preferimos, una gran capacidad para no diferenciarse de otras culturas nacionales y, por otro lado, mantener hasta hoy una fuerte heterogeneidad interna (Santos, 1995a: 150-153).

En este texto, pretendo definir un programa de investigación en un campo analítico específico: las prácticas y los discursos que caracterizan al colonialismo portugués y el modo como estos impregnaron los regímenes identitarios en las sociedades que de él participaron, tanto durante el período colonial como después de la independencia de las colonias, con especial incidencia en África y en América.³ Este programa de investigación se traduce en el deslinde analítico de una serie de proposiciones que presento a continuación.

3 Los territorios de la llamada India Portuguesa (Goa, Damán y Diu) fueron incorporados a la India en 1962. Timor del Este fue ocupado por Indonesia en 1975, cuando el proceso de descolonización estaba por comenzar y solo se tornó independiente en 2002. Macao donde los portugueses se establecieron en 1557 fue devuelto a la China el 31 de diciembre de 1999.

EL COLONIALISMO PORTUGUÉS Y EL POSCOLONIALISMO

LA ESPECIFICIDAD DEL COLONIALISMO PORTUGUÉS

Formular la caracterización del colonialismo portugués como “especificidad” expresa las relaciones de jerarquía entre los diferentes colonialismos europeos. La especificidad es la afirmación de un desvío en relación a una norma general. En este caso, la norma es dada por el colonialismo británico y es en relación a este que se define el perfil del colonialismo portugués, en tanto colonialismo periférico, esto es, como colonialismo subalterno en relación al colonialismo hegemónico de Inglaterra. La perifericidad del colonialismo portugués es doble, porque ocurre tanto en el dominio de las prácticas coloniales, como en el de los discursos coloniales. En el dominio de las prácticas, la perifericidad está en el hecho de que Portugal, en cuanto país semiperiférico en el sistema mundial, haya sido el mismo durante un largo período, un país dependiente de Inglaterra y, en ciertos momentos, casi una “colonia informal” británica. Tal como aconteció con el colonialismo español, la conjunción del colonialismo portugués con el capitalismo fue mucho menos directa de lo que caracterizó al

colonialismo británico. En muchos casos, esa conjunción ocurrió por delegación, o sea, por el impacto de la presión de Inglaterra sobre Portugal a través de mecanismos tales como condiciones de crédito y tratados internacionales desiguales. De ese modo, mientras el imperio británico se basó en un equilibrio dinámico entre colonialismo y capitalismo, el imperio portugués se basó en un desequilibrio, igualmente dinámico, entre un exceso de colonialismo y un déficit de capitalismo.

En el dominio de los discursos coloniales, el carácter periférico del colonialismo portugués reside en el hecho de que, a partir del siglo XVII, la historia del colonialismo haya sido escrita en inglés y no en portugués. Esto significa que el colonizador portugués tiene un problema de auto-representación, algo semejante al del colonizado por el colonialismo británico, el problema de la prevalencia de una hetero-representación que confirma su subalternidad.⁴ Ese problema, referido al colonizado, consiste, como es sabido, en la imposibilidad o dificultad para el colonizado o el llamado Tercer Mundo ex-colonizado de representarse a sí mismo en términos que

4 El tema de la caracterización de las relaciones coloniales ha conocido un gran relieve, véase por ejemplo Elkins & Pedersen (2005).

no confirmen la posición de subalternidad que la representación colonial le atribuyó. El carácter casi dilemático de este problema está en que la inversión de esa posición puede subrepticamente confirmar la subalternidad en el propio proceso de superarla. Así habrá, quizá, acontecido con el movimiento de la negritud, lanzado por Leopold Senghor y Aimé Césaire, que las connotaciones racistas negativas de lo “negro” contrastan con la celebración del orgullo y de la dignidad y la exhaltación de los orígenes africanos de la raza negra.

Aplicado al colonizador portugués, este problema se traduce en la necesidad de definir el colonialismo portugués en términos de especificidad en relación al colonialismo hegemónico, lo que significa la imposibilidad o dificultad en definirlo en términos que no reflejan esa perifericidad o subalternidad, o sea, en términos de lo que fue y no en términos de lo que no fue. Un tema de investigación particularmente complejo es el de saber en qué medida este problema del colonizador portugués repercute en el colonizado por Portugal. ¿Será que el colonizado por Portugal tiene un doble problema de auto-representación, en relación al colonizador que lo colonizó y en relación al colonizador que, no habiéndolo colonizado, escribió, no obstante, la historia de su sujeción

colonial? ¿O será que, por el contrario, el problema de auto-representación del colonizador portugués crea una disyunción caótica entre el sujeto y el objeto de representación colonial que, a su vez, crea un campo aparentemente vacío de representaciones (pero, de hecho, repleto de representaciones subcodificadas) que, desde el punto de vista del colonizado, constituyen un espacio de maniobra adicional para intentar su auto-representación más allá o afuera de la representación de su subalternidad? En otras palabras, la cuestión es saber si el colonizado por un colonialismo subalterno es subcolonizado o sobre colonizado.

La especificidad del colonialismo portugués se basa, pues, básicamente en razones de economía política —su propia condición semiperiférica—,⁵ lo que no significa que esta se haya manifestado solo en el plano económico. Por el contrario, se manifestó igualmente en los planos social, político, jurídico, cultural, en el plano de las prácticas cotidianas de convivencia y de sobrevivencia, de opresión y de resistencia, de proximidad y de distancia, en el plano de los discursos y narrativas, en el plano del sentido

5 Sobre la inserción de Portugal en el ciclo colonial africano ver, por ejemplo, Boxer (1963), Alexandre (1979; 2000); Fortuna (1993); Chabal (2002).

común y de los otros haberes, de las emociones y de los afectos, de los sentimientos y de las ideologías. Cada uno de estos planos creó su materialidad propia, una institucionalidad y una lógica de desarrollo propias, y estas actúan sobre la condición semiperiférica, confiriéndole la espesura sociológica que ella no tenía en cuanto referida solo a una posición en el sistema mundial. Con esto, la semiperiferia dejó de ser el eslabón de una jerarquía global para tornarse un modo de ser y estar en la Europa y en ultramar. La captación de esta realidad sociológica, psicológica, intersubjetiva, emocional y de las escalas en que se cristalizó (local, nacional, global) está por hacerse. La dificultad, como referí, está en estudiarla a modo de captar lo que ella fue y no lo que ella no fue. Pero, más allá de las razones que aduje más arriba, hay todavía otra, el hecho de que el ciclo colonial portugués haya sido, de todos los colonialismos europeos, el más largo, habiendo precedido en tres siglos al colonialismo capitalista central del siglo XIX. Este último, una vez consolidado, definió las reglas de la práctica colonial —dramáticamente afirmadas en la Conferencia de Berlín (1884) y en el *ultimátum*—⁶ y del discurso colonial —la

6 El concepto colonial basado en la historicidad de una “larga” presencia en África, defendido por Portugal,

ciencia racista, el progreso y “la carga del hombre blanco”, etcétera —⁷ y el colonialismo portugués las adoptó según modos y grados que en buena medida están por investigarse.

La verdad es que, por ejemplo, en el caso del colonialismo portugués (tal como en el del colonialismo español) había una realidad multiseccular precedente, la cual, al estar sujeta retrospectivamente a los nuevos criterios de análisis y evaluación, fue reducida a un particularismo desviante (colonialismo predador,

contrastaba, a mediados del siglo XIX, con la ocupación agresiva del continente africano por las potencias europeas imperiales. En 1890 y en el auge de una crisis de disputa de espacios coloniales en la región oriental de África, Inglaterra formuló un ultimátum a Portugal. Reconociendo la fragilidad de su situación periférica, Portugal, frente a las presiones inglesas, retiró su pretensión sobre varios territorios. Esta decisión del gobierno de Portugal fue muy contestada en el país, suscitando un fuerte movimiento nacionalista.

7 Alusión al poema de Kipling “La carga del hombre blanco” publicado en 1899. Esta obra constituyó un llamado a la intervención imperial de Occidente en el mundo. Para Kipling la expansión de las conquistas de la civilización occidental era una misión moral que todos los hombres blancos debían asumir como una carga, una obligación para con las regiones y los pueblos del mundo considerados salvajes o bárbaros.

mercantilista, informal, etcétera).⁸ La historiografía de Charles Boxer (1963; 1969) simboliza mejor de lo que cualquier otra este proceso. La gran asimetría entre el colonialismo inglés y el portugués fue el hecho de que el primero no tuvo que romper con un pasado no coincidente con su presente. El colonialismo inglés fue siempre el colonialismo-norma desde su origen porque fue protagonizado por el país que imponía la normatividad del sistema mundial. En el caso del colonialismo portugués, una vez creada la posibilidad de un colonialismo retroactivo, en tanto discurso de asincronía y ruptura, este pudo ser manipulado a gusto de las exigencias y coyunturas políticas. Tanto se ofreció a lecturas inquietantes, por ejemplo, la idea de que el subdesarrollo del colonizador produjo el subdesarrollo del colonizado, una doble condición que solo podría ser superada por una política colonialista desarrollada — como a lecturas reconfortantes, por ejemplo, el luso-tropicalismo, “Portugal, de Minho a Timor”, colonialismo cordial—. Pero casi todas las lecturas tuvieron elementos inquietantes y reconfortantes. La negatividad relativa del

colonialismo portugués fue siempre el subtexto de su positividad relativa, y viceversa.

A pesar de que la inserción de Portugal en el proyecto de la expansión europea haya sido original, no puede sustentar a su respecto un discurso de originalidad a partir del momento en que el capitalismo industrial creó un vínculo más estrecho y directo con el colonialismo. A partir de ahí, la originalidad, en el doble sentido de prioridad temporal y de construcción autónoma, dio lugar a la derivación, al particularismo y a la especificidad. De ese modo, la densa y larga temporalidad del colonialismo portugués redundó en una extraña suspensión del tiempo, en una anacronía que, de otro modo, había de revelarse doble: por haber existido antes y por haber continuado existiendo después del colonialismo hegemónico. Retroactividad, suspensión y anacronismo acabarán por transformarse en una temporalidad propia de una larga duración sujeta a criterios de temporalidad extraños.

Estos juegos de temporalidades impregnaron las sociabilidades e identidades, tanto del colonizador, como de los colonizados, e impregnarán en el interior y más allá del vínculo político-jurídico colonial. Al interior del vínculo político-jurídico colonial, porque durante siglos en muchas regiones del imperio

8 Algunos historiadores como Isaacman (1976), describen el sistema colonial portugués como un imperio informal, un imperialismo sin gobierno colonial específico.

las relaciones entre los portugueses y las poblaciones locales no pudieron, en términos prácticos, reivindicarse respecto a cualquier vínculo jurídico-político exterior a ellas o a los encuentros que las originaran o que de ellas resultaran; más allá del vínculo político jurídico colonial, porque la colonialidad de las relaciones no terminó con el fin del colonialismo de las relaciones. Esta cuestión suscita, todavía, otra más amplia, sobre la naturaleza del binomio colonialismo/poscolonialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa.

EL POSCOLONIALISMO

El poscolonialismo debe ser entendido en dos acepciones principales. La primera es la de un período histórico, el que sucede a la independencia de las colonias. La segunda es la de un conjunto de prácticas (predominantemente preformativas) y de discursos que deconstruyen la narrativa colonial, escrita por el colonizador, y procuran sustituirla por narrativas escritas desde el punto de vista del colonizado. En la primera acepción, el poscolonialismo se traduce en un conjunto de análisis económicos, sociológicos y políticos sobre la construcción de los nuevos Estados, su base social, su institucionalidad y su inserción en el sistema mundial, las rupturas y las continuidades con

el sistema colonial, las relaciones con la ex potencia colonial y la cuestión del neocolonialismo, las alianzas regionales, etcétera. En la segunda acepción, el poscolonialismo tiene un corte culturalista, se inserta en los estudios culturales, lingüísticos y literarios y usa privilegiadamente la exégesis textual y las prácticas performativas para analizar los sistemas de representación y los procesos identitarios. El poscolonialismo en la segunda acepción, sin todavía excluir muchos de los motivos de la primera acepción, contiene una crítica, implícita o explícita, a los silencios de los análisis poscoloniales que la primera acepción normalmente contiene. Por centrarme en este texto en los sistemas de representación y los procesos identitarios, me dirijo al poscolonialismo en la segunda acepción, aunque los análisis propios del poscolonialismo en la primera acepción sean traídos recurrentemente a colación.

La hipótesis de trabajo en este dominio es que la diferencia de colonialismo portugués no puede dejar de inducir la diferencia del poscolonialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa. El poscolonialismo toma, inicialmente, como realidad fundadora, el colonialismo británico. Pretende crear el espacio intelectual para el crítico poscolonial, sin embargo, el modo como lo hace diverge de autor

a autor, siendo, pues, identificables posiciones muy distintas en el campo de los análisis que se reclaman del poscolonialismo. Me limito aquí a identificar lo que de común puede existir entre ellos, ya que solo eso interesa para la tesis que presento.

El poscolonialismo es un producto del “viaje cultural” de las ciencias sociales en la década de los ochenta, teniendo como precursores a Frantz Fanon (1961; 1971) y Albert Memmi (1965). Inspirado en los trabajos pioneros de Edward Said sobre el Orientalismo (1978), de Richard Werbner (1996) y de Stuart Hall (1996a; 1996b) sobre las culturas diaspóricas, vino a consolidarse a través de los trabajos de Partha Chatterjee (1986), Paul Gilroy (1993), Homi Bhabha (1994) y Gayatri Spivak (1996), así como de los debates que ellos suscitaron. Si inicialmente fue considerada una corriente animada fundamentalmente por intelectuales diaspóricos, con raíces en los países colonizados por el imperio británico y por trabajar en occidente, hoy en día la perspectiva poscolonial está presente en muchos de los análisis que inciden sobre el impacto de las relaciones imperiales modernas. Las contribuciones decisivas de los estudios realizados en estos países en el período posterior a la independencia como, por ejemplo,

los *Subaltern Studies* dirigidos por Ranajit Guha (Santos, 1995b: 506-518; 2000: 367-383) no siempre son debidamente acreditados por los críticos poscoloniales.

La idea central del poscolonialismo cultural es, precisamente, reclamar la presencia y la voz del crítico poscolonial, las cuales, según Bhabha, fueron usurpadas por los críticos occidentales (1994: 26). Aunque corriendo el riesgo de simplificar en exceso, juzgo que de los debates poscoloniales pueden extraerse las siguientes orientaciones temáticas y analíticas.

El intelectual poscolonial. Es necesario repensar la posición del intelectual y de la crítica: los discursos poscoloniales procuran superar la distinción entre crítica y política. El lugar del crítico poscolonial tiende a ser construido de modo que pueda interrumpir eficazmente los discursos hegemónicos occidentales que, a través del discurso de la modernidad, racionalizaron o normalizaron el desarrollo desigual y diferencial de las historias, de las naciones, razas, comunidades o pueblos (Bhabha, 1994: 171). Esta mezcla de crítica y política revelará una práctica y una temporalidad discursivas marcadas por la negociación, traducción y articulación de elementos antagónicos y contradictorios. Aquí

reside la “tercera vía” o el “tercer espacio” ocupados por el crítico poscolonial, la vía o el espacio de la cultura. Spivak considera que la función del crítico poscolonial consiste en contribuir a destruir la subalternidad del colonizado. Dado que la condición del subalterno es el silencio, el habla es la subversión de la subalternidad. Tornar posible el habla exige, por ejemplo, un trabajo político que va más allá de la discursividad académica. Así, según Spivak, la responsabilidad del crítico poscolonial para con los subalternos es muy clara:

trabajar en pro de los subalternos consiste en traerlos hacia adentro del circuito de la democracia parlamentaria, no a través de la benevolencia cultural, sino más bien a través del trabajo extra académico. [...] Trabajar en pro del subalterno contemporáneo significa invertir tiempo y capacidades [...] para que el subalterno sea integrado en la ciudadanía, independientemente de lo que esta signifique, deshaciendo así el espacio subalterno (Spivak: 1996: 307).

Hibridación en los regímenes identitarios. En tanto el discurso colonial construyó la polaridad entre el colonizador (Próspero) y el colonizado (Calibán), el poscolonialismo resalta la ambivalencia y la hibridez entre ambos ya que no son independientes uno del otro ni son

pensables uno sin el otro.⁹ La influencia de Fanon y Memmi es decisiva en este punto. Según Memmi, así como el propio Fanon, influenciado por Freud,¹⁰ el vínculo entre colonizador y colonizado es dialécticamente destructivo y creativo. Destruye y recrea las dos partes de la colonización en el colonizador y en el colonizado. El primero es desfigurado, convertido en un ser opresivo tan solo preocupado por sus privilegios y la defensa de estos. El segundo es desfigurado, convertido en una criatura oprimida cuyo desarrollo es interrumpido y cuya derrota se manifiesta en los compromisos que acepta (Memmi, 1965: 89). La corriente que une al colonizador y al colonizado es el racismo, aunque este sea para el colonizador una forma de agresión y para el colonizado una forma de

9 Uso en este texto los nombres de Próspero y Calibán de la pieza *La tempestad* de Shakespeare (1611) para significar que la zona de contacto colonial se constituyó como una zona de contacto entre el “civilizado” y el “salvaje”. La idea de hibridación entre el colonizador y el colonizado no es original de los estudios poscoloniales. Fue formulada, tal vez por primera ocasión, por Gandhi, que en muchos textos llamó la atención acerca de la continuidad entre el opresor y la víctima. Sobre esta cuestión, ver Santos (1995b: 506-518; 2000: 367-383).

10 Véase, por ejemplo, Freud (1984a; 1984b).

defensa (1965: 131). La construcción de la diferencia exigió la creación de un estereotipo del colonizado como salvaje, animal. Como escribe Fanon, acerca de la situación colonial:

A veces este maniqueísmo lleva su lógica hasta el punto de deshumanizar al colonizado. Más propiamente, lo deshumaniza. Con un efecto, cuando se refiere al colonizado el lenguaje del colonizador recurre a la zoología. Se hace alusión al rastro de lo pálido, a las emanaciones de la aldea indígena, a las hordas, a los olores fétidos, a las pululaciones, a los alaridos, a las gesticulaciones. Cuando pretende la palabra adecuada para así mismo describir, el colonizador se socorre constantemente del bestiario (1961: 54).

Para Bhabha, la ambigüedad de las representaciones colonizador/colonizado se evidencia también en el estereotipo. La construcción de las diferencias, sobre todo de la diferencia racial y sexual, encuentra en el estereotipo la estrategia discursiva colonialista más destacada, una forma profundamente ambivalente de conocimiento y representación que engloba elementos de fobia, miedo y deseo (Bhabha, 1994: 67). La ambivalencia más notoria del estereotipo es el hecho de que los reversos de sus elementos negativos sean también sus elementos constitutivos: el negro es simultáneamente

el salvaje y el criado más digno y obediente, es la encarnación de la sexualidad descontrolada, pero es también inocente como un niño, es un místico, primitivo y pobre de espíritu, y al mismo tiempo es ingenioso, mentiroso y manipulador de fuerzas sociales (Bhabha, 1994: 82).

La traducción, que posibilita la comunicación cultural, mina toda la idea de esencialismo de una cultura original y pura, y es por eso que el concepto de hibridez inspirado en Bajtún, asume una posición tan central. Lo mismo acontece con el concepto de imitación. La ambivalencia de la imitación está en que ella afirma la diferencia en el proceso de identificación del otro. En el contexto colonial, la raza es el símbolo de esa diferencia y, en el fondo, la causa del fracaso de la imitación, ya que no permite más que una presencia incompleta. Como dice Bhabha, refiriéndose a la India, “ser anglicizado significa *enfáticamente* no ser inglés” (1994: 87). En el contexto portugués, podría igualmente decirse que ser asimilado significa *enfáticamente* no ser portugués. De todos modos, al subvertir los esencialismos, la hibridez puede alterar las relaciones de poder entre los sentidos dominantes y los sentidos dominados. El espacio híbrido crea una abertura por el modo como descredibiliza las

representaciones hegemónicas y, al hacerlo, disloca el antagonismo de tal modo que deja de sustentar las polarizaciones puras que lo constituyeron.

Diferencia cultural y multiculturalismo. La identidad poscolonial, al romper con la distinción clara entre la identidad del colonizador y la identidad del colonizado, tiende a ser construida, hacia el centro hegemónico, a partir de los márgenes de las representaciones y a través de un movimiento que va de los márgenes hacia el centro. Es este el espacio privilegiado de la cultura y del crítico poscolonial, un espacio entre, liminar. Se trata de un espacio de frontera, de extremidad o de línea de frente donde solo es posible la experiencia de la proximidad de la diferencia. Es en este espacio que es construida y negociada la diferencia cultural. La diferencia cultural subvierte las ideas de homogeneidad y uniformidad culturales en la medida en que se afirma a través de prácticas enunciativas que son voraces en relación a los diferentes universos culturales de que se sirven. La centralidad del elemento performativo de la enunciación cultural y de las disyunciones y articulaciones que esta posibilita, refleja la influencia de Lacan, Derrida y Barthes en el pensamiento poscolonial. La enunciación cultural crea una temporalidad propia, y es ella

la que torna posible la emergencia de modernidades alternativas a la modernidad occidental, precisamente a través de “traducciones poscoloniales”. La propia lucha de liberación anti-colonial es híbrida y basada en la traducción, no se sustenta ni en ancestralidades precoloniales, ni en la imitación pura y simple de los ideales liberales occidentales.

El concepto de diferencia cultural es contrapuesto por Bhabha al concepto de multiculturalismo y a su correlato, diversidad cultural, del que es bastante crítico. Para Bhabha, el multiculturalismo presupone la idea de una cultura central que establece las normas en relación a las cuales deben posicionarse las culturas menores (Bhabha 1990b: 208). Como tales normas establecen los límites dentro de los cuales las otras culturas —consideradas menores e inferiores— pueden legítimamente manifestarse, la afirmación de la diversidad multicultural implica siempre una limitación en la afirmación de la diferencia cultural. Es por eso que los proyectos multiculturales no han impedido que el racismo y la discriminación étnica, continúen propagándose. Gayatri Spivak, en una posición menos extrema al mismo tiempo que reconoce la ampliación del canon con el “canon multicultural”, se preocupa sobre todo del hecho de que los textos del Tercer Mundo

sean enseñados con total desconocimiento de los contextos históricos y políticos en que fueron producidos (1996: 237-366). En el fondo, tanto la diversidad cultural, como la diferencia cultural, se confrontan con los límites de la ambivalencia ante la posibilidad de la inconmensurabilidad y, por tanto, de la intraducibilidad entre culturas.

Nacionalismo y poscolonialismos. La cuestión del nacionalismo asume varias dimensiones en el discurso poscolonial. La más importante es la de la resistencia anticolonial. Los estudios poscoloniales contemporáneos se distancian de la concepción del estereotipo cerrado que subyace al Orientalismo de Said. Si el otro es tan profunda y completamente construido como un objeto descualificado, no le es dejada ninguna posibilidad de ser recualificado por la resistencia. Bhabha y otros muestran que la filtración del estereotipo a lo “nativo” nunca es completa, que la ambivalencia está precisamente en las disyunciones, zonas de sombra, que crean espacios de maniobra para contestar las relaciones hegemónicas en nombre de otras más justas. La resistencia poscolonial reside sobre todo en la “descolonización de la imaginación imperial” de la que habla Ngũgĩ wa Thiong’o (1986), Valetin Mudimbe (1988) y Achille Mbembe (2000).

Partha Chatterjee (1986) muestra también el carácter contradictorio y ambivalente del nacionalismo en los países orientales que estuvieran sujetos subrayadamente al colonialismo británico. Es que estos países son forzados a adoptar una “forma nacional” hostil a sus culturas para luchar contra el nacionalismo occidental de las potencias coloniales. En este contexto, el conocimiento del “atraso” o del “subdesarrollo” de los pueblos colonizados es siempre amenazador en la medida en que superar ese atraso o ese subdesarrollo significa necesariamente tener que adoptar una cultura extraña. De otro modo, Chatterjee ve esa ambivalencia en el interior de la propia idea occidental de nacionalismo y la formula a través de lo que designa como dilema liberal del nacionalismo: el nacionalismo como historia de liberación y de progreso, conduce al mismo tiempo a los regímenes más opresivos e irracionales (Chatterjee, 1986: 2). Esta cuestión es importante y apunta hacia otra todavía más amplia: ¿Qué es lo que distingue al nacionalismo occidental de los nacionalismos anti-coloniales? ¿En qué medida la distinción puede ofrecer pistas para una concepción progresista del nacionalismo, tanto en occidente como fuera de él? La verdad es que en el mundo no europeo, la cuestión nacional está históricamente

embebida en la cuestión colonial, en la medida en que la aserción de la identidad nacional se transforma en un arma de lucha contra la explotación colonial (Chatterjee, 1986: 18).¹¹ Pero no es menos verdad que frecuentemente el discurso nacionalista (en el caso de la India y ciertamente en otros países que estuvieran sujetos a la dominación colonial), al mismo tiempo que desafía la dominación colonial, acepta las premisas intelectuales de la modernidad en que la dominación colonial se funda.

Entre estas premisas está el propio capitalismo cuyo impulso universal crea una permanente tensión con el nacionalismo, ahora bajo la forma de Estado independiente. Es el Estado que media entre un proyecto de nación y la realidad del capitalismo, pero tal mediación es un proyecto volcado al fracaso. Por un lado, la extraterritorialidad del capitalismo solo reconoce al Estado en la medida en que él puede contribuir a su expansión, lo que se tornó dramáticamente evidente en las dos últimas décadas por acción de la globalización neoliberal. Por otro lado, movimientos “locales”

separatistas o autonomistas, contestan al proyecto del Estado moderno, criticando su legitimidad y su ideología modernista, defendiendo el derecho a las identidades étnicas o religiosas ancestrales, que no encuentran espacio de representación en el Estado-nación reproducido a partir de la matriz occidental. Pero no fueron solo las premisas intelectuales de la modernidad occidental las que fueron aceptadas por los movimientos nacionalistas. Fueron aceptadas también las premisas territoriales, las fronteras establecidas arbitrariamente por la potencia colonial. La antinomia está en que la contestación de las fronteras pudiera haber tenido el efecto contraproducente de perpetuar el colonialismo.

Los estudios poscoloniales, al contestar a la idea de la homogeneidad de las culturas, debaten, implícita o explícitamente, la idea de la nación o del nacionalismo, ya que una y otra presuponen una cierta homogeneidad cultural, basada en una identidad forjada a partir de un conflicto, que oponía los colonizados a la situación de opresión colonial. El desafío es, a mi entender, el de encontrar una dosis equilibrada de homogeneidad y de fragmentación, ya que no hay identidad sin diferencia y la diferencia presupone una cierta homogeneidad que permite identificar lo que es diferente

11 Sobre este debate, véase también Mondlane (1969) y Cabral (1976). Para una perspectiva crítica del tema del nacionalismo en el contexto de los nuevos estados africanos, véase Mazrui & Tidy (1984).

en las diferencias. Fue este el desafío que enfrentaran intelectuales como Leopold Senghor (1964; 1977), Aimé Césaire (1955; 1983), Frantz Fanon (1961), Kwame Nkrumah (1961; 1965), Julius Nyerere (1966), Eduardo Mondlane (1969), Amílcar Cabral (1974; 1976), apostados en la construcción de una cultura nacional entendida como derecho del colonizado a la auto-significación. La literatura es, tal vez, de entre las creaciones culturales, aquella en que mejor puede obtenerse el equilibrio dinámico entre homogeneidad y fragmentación. No sorprende que algunos de estos intelectuales y, sobre todo, Fanon hayan atribuido a la literatura el estatuto de instrumento privilegiado en la construcción de la “conciencia nacional”. Y aquí el papel de los estudios poscoloniales puede ser decisivo en el sentido de debatir y ampliar esa “conciencia nacional”, colmándola de múltiples voces que las élites nacionalistas (para ya no hablar del poder colonial) ocultaron o excluyeron. El *Grupo de Estudios Subalternos*, fue constituido exactamente para dar voz a las clases populares y al papel de estas en la construcción de la nación.¹² Solo así el nacionalismo evita la tentación del racismo, una

tentación endémica en el Occidente (Balibar & Wallerstein, 1991), pero igualmente presente en otras regiones del globo. Solo así el nacionalismo evita proyectar la identidad de un grupo étnico como identidad nacional, produciendo situaciones de colonización interna (Cornell & Hartmann, 1998). Solo así también, el nacionalismo puede evitar la tentación de la discriminación sexual. De hecho, como muestra Nira Yuval-Davis, el discurso nacionalista tiende a reproducir las representaciones tradicionales de la mujer: la mujer como reproductora biológica de los miembros de la comunidad étnica; reproductora de las fronteras entre grupos étnicos; transmisora de la cultura; significante de las diferencias étnicas y nacionales. Solo excepcionalmente la mujer surge como participante activa en las luchas nacionales, políticas, militares y económicas (1989: 116-117).¹³

Poscolonialismo y diáspora. El tema de las migraciones y de la diáspora ha venido a ganar creciente actualidad y ubica nuevos desafíos a la problemática de las identidades culturales y de los procesos de auto-representación. Robin

12 Sobre el *Grupo de Estudios Subalternos*, ver Santos (1995b: 515; 2000: 377-378).

13 Debe, sin embargo, tenerse en cuenta que las mujeres fueron a veces importantes actores económicos y políticos. Es este el caso de las mujeres de Zambézia (Capela, 1995). Ver también McClintock (1995; 1997).

Cohen define la diáspora como el acto de vivir en un país y en el seno de una colectividad, pero con la vista siempre perforando el tiempo y el espacio a la búsqueda del otro país o lugar (1997). Las diásporas son casi siempre el resultado de migraciones que ya ocurrían hace algún tiempo y cuya violencia continúa dolorosamente marcada en el imaginario social (Anderson, 1983; Harris, 1993; Lovejoy, 2000). Este elemento de transnacionalidad en las comunidades diaspóricas es el tema central del análisis del tránsito atlántico de los negros a partir de la esclavitud, “*a middle passage*” y su impacto, tanto en las representaciones de las comunidades negras como en la idea de la hegemonía étnica y racial de occidente (Gilroy, 1993). Para Gilroy, el Atlántico Negro y la metáfora del navío que lo complementa dan cuenta de comunidades negras, móviles, transnacionales, dentro y fuera de Occidente siempre en contacto con comunidades diferentes, modernas, capaces de “solidaridad en la diferencia”, forjada en posiciones diferentes que, sin embargo, rebaten formas de opresión común (discursos colonialistas, nacionalistas y racistas).¹⁴

14 Un buen análisis crítico de la perspectiva de Gilroy puede leerse en Almeida (2000: 234-237).

John McLeod habla de las diásporas como “comunidades compuestas”, espacios dinámicos de construcción y reconstrucción de identidades que desafían, tanto el modelo de identidad nacional, como la noción de raíces (McLeod, 2000: 211). Identidades de diáspora caracterizan igualmente aquello que Stuart Hall designa por “nuevas etnias” (1996a, 1996b). Se trata de grupos diaspóricos que se oponen a la rigidez de las representaciones que le son impuestas (por ejemplo, negros), en nombre de sus diferentes experiencias sociales y posiciones subjetivas, y buscan formas propias de organización alternativas a las comunidades étnicas apadrinadas por la sociedad dominante, más para su legitimación que para resolver los problemas reales de los inmigrantes.¹⁵

En verdad, la celebración de la condición híbrida diaspórica como condición que permite una infinita creatividad ha sido frecuentemente

15 En un trabajo reciente, Gilroy (2000) propone un abordaje más abarcante de la cuestión de la diáspora. Para este autor, la identidad de la diáspora tiene en las migraciones una dimensión crucial, responsable de la producción de una “conciencia doble” que resulta del hecho de que la nueva identidad no asimila totalmente la cultura del país de inmigración, ni consigue preservar en la totalidad los referenciales culturales de origen.

utilizada para ocultar las realidades inmediatas, económicas, sociales, políticas y culturales de los inmigrantes o de las comunidades diaspóricas. El aura poscolonial, la celebración de la diáspora y el enaltecimiento de la estética de la hibridez tienden a ocultar los conflictos sociales reales en que los grupos inmigrantes o diaspóricos están envueltos, y siempre en posiciones de poder que le son desfavorables, como es el caso tangencial de la diáspora musulmana en occidente.¹⁶

Esta enumeración selectiva de las ideas centrales del poscolonialismo permite una evaluación crítica de esta corriente de estudios acerca del tema del que me ocupo en este trabajo. En publicaciones anteriores, exploré la relación entre lo que designo como posmodernismo de oposición y poscolonialismo (Santos, 1999). De hecho, algunas perspectivas poscoloniales —con énfasis en la textualidad o discursividad, en la hibridación, en la fragmentación, en la performatividad—, tienen afinidades significativas con un cierto tipo de posmodernismo, y son los mismos autores que sirven de inspiración a ambos (Nietzsche, Bajtín, Lacan, Barthes, Derrida). Mi crítica al posmodernismo en su acepción

dominante, que designo como posmodernismo celebratorio, reside en el hecho de retirar del diagnóstico de crisis del paradigma de la modernidad, que yo comparto, la conclusión de que las aspiraciones de transformación social modernas (libertad, igualdad, solidaridad, dignidad), deben dejar de ser un problema central de las ciencias sociales. De esta conclusión arranca una serie de orientaciones teóricas y epistemológicas: total desinterés por las cuestiones del poder, por las desigualdades estructurales y por la exclusión social en las sociedades capitalistas contemporáneas; reducción de la realidad social a su discursividad, dejando de lado las prácticas no discursivas, subrayadamente las prácticas de silenciamiento de la discursividad de las clases populares y de los grupos sociales oprimidos y silenciados; recurso obsesivo a la desconstrucción textual, de lo que resulta la imposibilidad de formulación de la resistencia por estar ella misma también atrapada en la desconstrucción del poder que constituye en cuanto a resistencia al poder.

De algún modo, me sirvo del poscolonialismo para criticar al posmodernismo celebratorio y ofrecer una alternativa: el posmodernismo de oposición. El recurso al poscolonialismo se justifica por que coloca en el centro del campo analítico una relación de poder particularmente

16 Sobre este asunto, ver, por ejemplo, Dirlik (1997).

asimétrica —la relación colonial—. Siendo así, sus análisis podrían ser relevantes para otros tipos de relaciones sociales asimétricas y para su análisis fuera del canon analítico modernista. El cruce que intento en este texto con la perspectiva poscolonial busca precisamente fundar prácticas y subjetividades emancipatorias utópicas fuera del canon modernista. Usando un recurso caro tanto al posmodernismo como al poscolonialismo, fundar las utopías emancipatorias en tres metáforas: la frontera, el barroco y el Sur (Santos, 1995b: 475-519; 2000: 329-383).

Uso el concepto de frontera más en el sentido de extremidad (*frontier*) que en el sentido de zona de contacto (*borderland*), pero, en todo caso, procuro con el concepto de frontera significar la des-localización del discurso y de las prácticas del centro hacia los márgenes. Propongo una fenomenología de la marginalidad basada en el uso selectivo e instrumental de las tradiciones;¹⁷ en la invención de nuevas formas de sociabilidad; en las jerarquías débiles; en la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos; en la fluidez de las relaciones sociales; en la promiscuidad entre extraños e íntimos; entre herencia

e invención.¹⁸ En suma, vivir en la frontera y vivir en los márgenes sin vivir una vida marginal (Santos, 1995b: 496; 2000: 352).

El concepto de barroco, más allá de otras virtualidades analíticas respecto al espacio colonial ibérico, me permite profundizar el concepto de mestizaje, con un significado semejante al de hibridación, entendido como la “creación de nuevas constelaciones de sentido que, a la luz de sus fragmentos constitutivos, son verdaderamente irreconocibles y blasfemas” (Santos, 1995b: 503; 2000: 362). La metáfora de lo barroco me permite, además, discutir la construcción de la subjetividad utópica a partir de la “extremosidad” barroca, sobre todo el extremismo de la fiesta barroca basada en la desproporción, en la risa y en la subversión (Maravall, 1990: 421). Finalmente, recorro a la metáfora del Sur como metáfora del sufrimiento humano sistémico causado por el capitalismo global. Con esta metáfora quiero significar, por un lado, la dimensión y el carácter multifacético de la opresión en las sociedades contemporáneas y, por otro, la capacidad de

17 El carácter instrumental de la tradición ha sido objeto de varios estudios. A título de ejemplo, véase Nandy (1987), Ranger (1988; 1993) y Bazin (1990).

18 Uso, sin embargo, el concepto de frontera en el sentido de zona de contacto o *borderland* cuando defino la cultura portuguesa como una cultura de frontera. Para un análisis de esta forma cultural, véase Santos (1995a: 150-155).

creación, innovación y resistencia de los oprimidos cuando se liberan del estatuto de víctimas. En esa capacidad están latentes posibilidades insospechadas de emancipación. De ahí que haya propuesto una Epistemología del Sur basada en tres orientaciones: aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur (Santos, 1995b: 508; 2000: 369).

Mi relación crítica con el poscolonialismo está pautada por tres ideas. Por un lado, concibo la relación colonial como una de las relaciones de poder desigual fundantes del capitalismo moderno, pero no como la única, no es posible tener una comprensión posible de ella sin articularla con otras relaciones de poder, tales como la explotación de clase, el sexismo y el racismo (lo que el poscolonialismo apenas en parte ha considerado). Por otro lado, pretendo reforzar la idea de que el análisis de la cultura o del discurso no dispensa del análisis de la economía política.¹⁹ En la segunda mitad de la década de los noventa, los silencios del poscolonialismo se tornaron más estridentes.

19 En este mismo sentido, consúltese la interpelación que Miguel Vale de Almeida hace al poscolonialismo a partir de la antropología (2000: 230). Desde mi punto de vista, la interpelación no sería diferente si fuese hecha a partir de la sociología.

McClintock (1995), una de las autoras que se han distinguido en la reflexión sobre el sentido del poscolonialismo, llama la atención acerca de las aporías del concepto. Distinguiendo entre la teoría poscolonial y el término que la designa (poscolonial), McClintock advierte acerca del hecho de que no obstante “la teoría poscolonial haya procurado poner en cuestión la gran marcha del historicismo occidental y sus oposiciones binarias (nosotros/otros; metrópoli/colonia; centro/periferia), el *término* poscolonialismo continúa reorientando el globo a la vuelta de una única oposición binaria: colonial/poscolonial”. El término “poscolonial”, insiste McClintock, si bien es concebido para oponerse a la noción de tiempo lineal, está a final de cuentas, “ensombrecido” por ella, y confiere al colonialismo el prestigio de marca predominante de la historia. Para la definición histórica de los colonizados, queda solo una concepción “preposicional” o pre o poscolonial. (McClintock, 1995: 10-12). También Stuart Hall, que fue uno de los inspiradores del poscolonialismo, teme que el prefijo “pos” pueda inducir la idea de ruptura con el colonialismo en detrimento de la idea de continuidad que, sin embargo, parece merecedora de atención subrayada, dada la notoria persistencia de los efectos de la colonización y la difícil deslocalización de las

representaciones en que ella cristalizó (Hall, 1996b). Del mismo modo, McLeod problematiza las confusiones a que el prefijo puede conducir: después del colonialismo; después de la independencia; después del fin del imperio (McLeod, 2000: 5). Otros autores cuestionan el verdadero sentido de la experiencia vivida por innumerables países en África. Patrick Chabal, por ejemplo, habla recurriendo a la metáfora de los espejos:

Si es verdad que las palabras que empleamos [nosotros, los occidentales] para describir el atraso de África recuerdan a las usadas hace ya cien años, el significado que les atribuimos hoy es completamente diferente. El entendimiento de que la gran “oscuridad” de África es reconocidamente exótica, otra y distante desapareció hoy en el mundo globalizado. Las “tinieblas” de África están hoy aquí expuestas todos los días en nuestras televisiones. Ella es también nuestra “oscuridad” y alimenta muchas de nuestras indecibles pesadillas –de la misma forma que alimenta la llamada amenaza islámica. Del mismo modo, nuestras certezas imperiales y nuestra presunción de superioridad fueron gravemente afectadas por los acontecimientos del siglo XX. El debate sobre lo posmoderno y lo poscolonial es, de este modo, una de las múltiples maneras que tenemos para buscar ajustar cuentas con la

estructura contingente y relativa de nuestra existencia contemporánea. [...] Miramos hacia el África no tanto porque nos interese comprender el África sino porque mirar hacia África es una de las formas en que nos definimos a nosotros mismos (Chabal, 1997).

Como ya referí, omitir la economía política, el poder económico y clasista es endémico en los estudios culturalistas. Como dice Ahmad, el poscolonialismo carece de una posición sobre el capitalismo mundial y por eso no se detiene en las transformaciones recientes del capitalismo que vienen a profundizar o crear nuevas situaciones de neocolonialismo. Según él, la escandalosa ausencia de los problemas de clase en la crítica poscolonial deriva del hecho de que los estudios poscoloniales son producto de una clase intelectual y académica que ignora los problemas sociales reales y no está interesada en ellos (Ahmad, 1995). A mi entender, el descuido respecto del neocolonialismo es una de las limitaciones más incapacitantes del poscolonialismo.

Finalmente, mi relación crítica con el poscolonialismo se basa en la idea de que el poscolonialismo, a pesar de su adopción a la crítica de la homogeneización y su apología de la fragmentación y de la diferencia, acabó por homogeneizar la relación colonial, esto fue a causa

de su falta de perspectiva histórica y comparativa. Incluso dentro del imperio británico, fueron enormes las diferencias entre las experiencias hindú, irlandesa, australiana, keniana, sudafricana, etcétera. Para ya no hablar de los otros colonialismos, subrayadamente, el portugués o el español. Esta última observación me conduce al tema de la próxima sección.

EL COLONIALISMO PORTUGUÉS Y LOS SILENCIOS DEL POSCOLONIALISMO

Como referí más atrás, mi hipótesis de trabajo es que la diferencia del colonialismo portugués debe repercutir en la diferencia del poscolonialismo en el espacio de la lengua oficial portuguesa, especialmente en relación con el poscolonialismo anglosajón. Por comodidad y por paralelismo con la designación de colonialismo anglosajón, uso la expresión poscolonialismo portugués para designar el poscolonialismo en el espacio-tiempo de la lengua oficial portuguesa.

La primera diferencia es que la experiencia de ambivalencia y de hibridación entre colonizador y colonizado, lejos de ser una reivindicación poscolonial, fue la experiencia del colonialismo portugués durante largos períodos. Analizaré con más detalle esta cuestión más adelante. Por ahora, hay que subrayar que la práctica de la ambivalencia, de la

interdependencia y de la hibridación fue una necesidad de la relación colonial portuguesa. Por eso, en el contexto del poscolonialismo de la lengua oficial portuguesa, lo importante es distinguir entre varios tipos de ambivalencia y de hibridación, especialmente entre aquellos que refuerzan las desigualdades de poder de la relación colonial y las que las atenúan o hasta las subvierten.

El poscolonialismo anglosajón parte de una relación colonial basada en la polarización extrema entre colonizador y colonizado, entre Próspero y Calibán, una polarización que es tanto una práctica de representación como la representación de una práctica; es contra ella que la subversión de la crítica poscolonial se dirige y cobra sentido. ¿Dónde anclar la subversión cuando esa polarización —precisamente, en el dominio cultural, y específicamente, en el dominio de las prácticas culturales como vivencia cotidiana de las que habla Bhabha— está, por lo menos durante largos períodos, fuertemente atenuada o matizada? Pienso que el poscolonialismo en la lengua oficial portuguesa tiene que centrarse mucho más en la crítica de la ambivalencia que en la reivindicación de esta, y la crítica residirá en hacer la distinción entre formas de ambivalencia y de hibridación que dan efectivamente voz al subalterno

(las hibridaciones emancipatorias) y aquellas que usan la voz del subalterno para silenciarlo (las hibridaciones reaccionarias).

La segunda diferencia del poscolonialismo de la lengua oficial portuguesa reside en la cuestión racial bajo la forma del color de la piel. Para los críticos poscoloniales anglosajones, el color de la piel es un límite incontrovertible para las prácticas de imitación y de asimilación porque, conforme a los casos, o niega por fuera de la enunciación lo que la enunciación afirma, o, por el contrario, afirma lo que ella niega. En el caso del poscolonialismo portugués, hay que contar con la ambivalencia y la hibridación en el propio color de la piel, el mulato y la mulata. O sea, el espacio-entre, la zona intelectual que el crítico poscolonial reivindica para sí, encarna en lo mulato como cuerpo y zona corporal. El deseo de lo otro en que Bhabha funda la ambivalencia de la representación del colonizador (1994: 50) no es un artefacto psicoanalítico ni es duplicado por el lenguaje. Es físico, creador y se multiplica en criaturas. Lejos de ser una imitación fallada, la mulata y el mulato son la negación de la imitación. Es la afirmación a *posteriori* de un límite, un límite que solo se afirma después de haber sido traspasado. Es la afirmación de lo blanco y de lo negro en el punto de una supresión recíproca. El mestizaje

no es la consecuencia de la ausencia de racismo, como pretende la razón luso-colonialista o luso-tropicalista, pero es ciertamente la causa de un racismo de tipo diferente. Por este motivo, también la existencia de la ambivalencia o hibridación es trivial en el contexto del poscolonialismo portugués. Importante será dilucidar las reglas sexistas de la sexualidad que casi siempre colocan en la cama al hombre blanco y a la mujer negra, y no a la mujer blanca y al hombre negro. O sea, el poscolonialismo portugués exige una articulación densa con la cuestión de la discriminación sexual y el feminismo.

La tercera diferencia del poscolonialismo portugués reside en una dimensión de ambivalencia e hibridación insospechable en el poscolonialismo anglosajón. Al contrario de lo que sucede en este último, la ambivalencia de las representaciones no parte solo de que no haya una distinción clara entre la identidad del colonizador y del colonizado. Parte también de que esa distinción esta inscrita en la propia identidad del colonizador. La identidad del colonizador portugués no se limita a contener en sí misma la identidad del otro, lo colonizado por el. Contiene ella misma la identidad del colonizador en cuanto colonizado por otro. Como nuestro más adelante, el Próspero portugués, en cuanto visto desde la perspectiva de

los Súper Prósperos europeos, es un Calibán. La identidad del colonizador portugués es, de este modo doblemente doble. Esta constituida por la conjunción de dos otros: lo otro que es el colonizado y lo otro que es el mismo colonizador en cuanto colonizado. Fue esta duplicidad de alta intensidad lo que permitió al portugués ser, muchas veces, tratado más como emigrante que como colono, en “sus” propias colonias. Habrá incluso que averiguar si la identidad como colonizado precede a la identidad como colonizador en la genealogía de los espejos en que se miran los portugueses.

Puede, pues, concluirse que la disyunción de la diferencia (Bhabha, 1994) es tanto más compleja en el caso del poscolonialismo portugués, una complejidad que, paradójicamente, puede redundar en conjunciones o complicidades insospechadas entre el colonizador y el colonizado. Lo “otro” colonizado por el colonizador no es totalmente otro en relación a lo “otro” colonizado del colonizador. Al contrario del poscolonialismo anglosajón, no hay un otro. Hay dos que ni se juntan ni se separan. Apenas interfieren en el impacto de cada uno de ellos en la identidad del colonizador y del colonizado. El otro-otro (el colonizado) y el otro-propio (el colonizador en cuanto él mismo colonizado) disputan en la identidad del colonizador

la demarcación de los márgenes de alteridad, pero, por así decirlo, la alteridad está en este caso de los dos lados del margen. Esto tiene consecuencias para dos de los procedimientos centrales del discurso poscolonial: la imitación y el estereotipo.

La *imitación* colonial es siempre mentirosa porque, como dice Bhabha, ocurre siempre en una encrucijada entre lo que es conocido y permisible y lo que no es conocido y debe ser ocultado (Bhabha, 1994: 89). En el plano geopolítico, es esta la imitación que, según Benedict Anderson (1983), torna posible la compatibilidad del imperio con la nación. Subyacente a esta concepción, esta la idea, que se presupone como obvia, de que en la imitación colonial lo que esta en cuestión es la imitación del colonizador por parte del colonizado. Ahora, en el caso del poscolonialismo portugués, esto no puede ser presupuesto y debe, por el contrario, ser objeto de investigación. Los juegos de imitación fueron aquí mucho más complejos y recíprocos y, más de una vez, por razones de sobrevivencia. El colonizador imitó al colonizado y no necesariamente para aproximarse a él. O sea, las prácticas de imitación fueron mucho más caóticas porque, lejos de ser siempre el instrumento de una designación de dominación imperial, fueron la mayor parte de

las veces contingencias intersubjetivas en contextos de sobrevivencia difícil (difícil, en ocasiones, para el colonizador, otras veces, para ambos, tanto para el colonizador como para el colonizado). Fueron un *kit* de primeros auxilios en situaciones en las que no se podía ser evacuado por el brazo ágil y largo del imperio.

Por esta razón, la “mentira del imperio” que, según Bhabha (1994: 138), arranca de la pretensión de integridad y completitud en la incorporación del conocimiento cultural nativo, no se encuentra del mismo modo en el caso del imperio portugués. La mentira de este fue en muchas circunstancias la de pretender ser imperio “como los otros” y esconder el miedo de ser absorbido o incorporado por las colonias, como sucedió en el período en que la corona portuguesa se dirigió hacia Brasil y estableció la capital del imperio en Río, un acto de ruptura representacional con la idea imperial del imperio sin paralelo en la modernidad occidental.

Es por eso también que el *estereotipo* del colonizado no tuvo nunca el carácter que le es atribuido al estereotipo en el imperio británico, o, por lo menos, su término fue siempre más inconsecuente y transitorio. La penetración sexual convertida en penetración territorial e interpenetración racial dio origen a significantes fluctuantes que satisfacían, con el mismo grado

de cristalización, estereotipos contrarios conforme al origen y la intención de la enunciación. Satisfacían el racismo sin raza o, por lo menos, un racismo más “puro” de lo que su base racial. Satisfacían también el sexismo bajo el pretexto del anti-racismo. Por esta razón, la cama sexista e interracial puede ser la unidad de base de la administración del imperio y la democracia racial puede ser agitada como un trofeo anti-racista sustentado por las manos blancas, pardas y negras del racismo y del sexismo.

El hecho de que el colonizador tuviera la vivencia de ser colonizado no significa que se identifique más o menos con *su* colonizado. Tampoco significa que el colonizado por un colonizador-colonizado sea menos colonizado que otro colonizado por un colonizador-colonizador. Significa apenas que la ambivalencia e hibridación detectadas por el poscolonialismo anglosajón están, en el caso del poscolonialismo portugués, mucho más allá de las representaciones, de las miradas, de los discursos y de las prácticas de enunciación. Son cuerpos y encarnaciones, vivencias y sobrevivencias cotidianas a lo largo de siglos, sustentadas por formas de reciprocidad, entre el colonizador y el colonizado insospechables en el espacio del imperio británico.

Para explicar esta diferencia es necesario introducir otra sobre los juegos de autoridad. En

los estudios poscoloniales, el colonizador surge siempre como un sujeto soberano, la encarnación metafórica del Imperio. Ahora, en el colonialismo portugués, esto no puede presuponerse sin más. Solo durante un corto período —en África, a partir del siglo XX— es que el colonizador encarna al imperio, e incluso así solo en circunstancias muy selectivas. Fuera de eso, el colonizador apenas se representa a sí mismo. Es auto-Imperio y, como tal, tan libre para el máximo exceso como para el máximo defecto de la colonización. Más precisamente porque esta identidad imperial no le es otorgada por ninguno más allá de él, es de hecho él mismo un sujeto tan desprovisto de soberanía como el propio colonizado. Por eso, la autoridad no existe más allá de la fuerza o de la negociación que es posible movilizar en la zona de encuentro.²⁰

Esta doble ambivalencia de las representaciones afecta no solo la identidad del colonizador sino también la del colonizado. Es posible que el exceso de alteridad que identifique en el colonizador portugués, sea igualmente identificable en el colonizado por el colonialismo portugués. Sobre todo en Brasil es posible, como hipótesis, imaginar que la identidad del

colonizado fue, en algunos períodos, por lo menos, construida a partir de un doble otro, el otro del colonizador directo portugués y el otro del colonizador indirecto británico. Esta duplicidad se transformó incluso en elemento constitutivo del mito de los orígenes y de las posibilidades de desarrollo del Brasil, como veremos más adelante. Esta duplicidad instauró una fractura que hasta hoy es tema de debate y divide a los brasileños entre los que se sienten orgullosos por el exceso de pasado y los que se sienten orgullosos por el exceso de futuro.

El colonialismo portugués acarrea consigo el estigma de una indecidibilidad que debe ser objeto primordial del poscolonialismo portugués. ¿La colonización por parte de un Próspero incompetente, reluciente, originariamente híbrido, redundó en subcolonización o en hipercolonización? ¿Una colonización particularmente capacitante o incapacitante para el colonizado? ¿Un Próspero caótico y absentista no habrá abierto el espacio para la emergencia de Prósperos de sustitución en el seno de los Calibanes? ¿No será por eso que, en el contexto del poscolonialismo portugués, la cuestión del neocolonialismo es menos importante que la del colonialismo interno? No deja de ser significativo que las independencias tanto del Brasil como de los países africanos, hayan ocurrido en el contexto

20 Ver el proyecto sobre los juegos identitarios entre Portugal y Mozambique referido en la nota 1.

de transformaciones políticas importantes y de signo progresista en la metrópoli colonial: la Revolución liberal de 1820 y la Revolución del 25 de abril de 1974. Este hecho, combinado con la posición semiperiférica del país en el sistema mundial, contribuyó a que el neocolonialismo no siguiese de modo significativo las huellas dejadas por el colonialismo, al contrario de lo que sucedió, específicamente, con el colonialismo británico o francés. Esto no significa que no haya habido (o vaya a haber) neocolonialismo. Pero parece que hasta hoy él solo existe en relación a los países en que es viable un neocolonialismo a la medida de las insuficiencias del ex colonizador, los pequeños países de Cabo Verde, Guinea-Bissau, Sao Tomé y Príncipe y Timor. El exceso poscolonial de las grandes ex colonias no deja de estar relacionado con el déficit de colonialismo del que se liberaron.

Ese déficit de colonialismo y de neocolonialismo ayuda a explicar la especificidad de las formas políticas que emergieron con la independencia de las grandes colonias. En sentidos opuestos, esas formas divergirán de la norma de descolonización establecida por el colonialismo hegemónico. En el caso del Brasil, tuvo lugar una de las independencias más conservadoras y oligárquicas del continente Latinoamericano, y la única bajo la forma de la

monarquía. Con ella estaban creadas las condiciones para que al colonialismo externo le sucediera el colonialismo interno, para que al poder colonial le sucediera la colonialidad del poder. En el caso de Angola y Mozambique, por el contrario, el desvío de la norma fue en el sentido de que los nuevos países independientes adoptaran regímenes revolucionarios que, en el contexto de la Guerra Fría, los colocaban del lado opuesto a aquel en que Portugal los había mantenido en cuanto colonias. Las vicisitudes por las que atravesaron estos países en los últimos treinta años (fin de la Guerra Fría, guerra civil, procesos de paz) no nos permiten evaluar en qué medida el colonialismo interno irá a caracterizar a los nuevos países.

La indecidibilidad y la fuga hacia los patrones que caracterizan al colonialismo portugués suscitan todavía otra cuestión que debe ser fuente de reflexión para un *poscolonialismo situado*. La pregunta es: ¿por qué duró tanto, mucho más allá que el colonialismo hegemónico, y por qué razón, en el caso de las colonias más importantes, su fin exigió una prolongada guerra de liberación? Mi hipótesis de trabajo es que aquí también operó el otro colonizador, el colonialismo central que, a partir del siglo XIX, acompañó de cerca al colonizador portugués. Tanto en la conferencia de Berlín como en el fin

de la Segunda Guerra Mundial, fueron los conflictos y las conveniencias recíprocas entre los países capitalistas centrales los que dictaron la continuidad del Imperio colonial portugués. En el último caso, el de la posguerra, la Guerra Fría, combinada con el hecho de que África haya sido un Continente no repartido por los acuerdos de Yalta, permitió a los países capitalistas centrales usar el colonialismo portugués como dique contra el peligro soviético. Dadas las debilidades del Próspero portugués, pudieron usarlo para controlar al África y sobre todo protegieron al África del Sur del *apartheid* sin la carga del colonialismo. Así, bajo nueva forma, la identidad colonizador-colonizado pudo reproducirse hasta el final del Imperio. El problema es ahora el de saber si y bajo qué bases o formas esa identidad continúa reproduciéndose, ahora que Portugal paso a ser de pleno derecho la periferia de Europa, o sea, una periferia con el derecho a la imaginación del centro.²¹

La indecidibilidad del colonialismo portugués constituye una fuente de investigación para el poscolonialismo situado, contextualizado, o sea, para un poscolonialismo que no se deja entrapar por el juego de semejanzas y

diferencias del colonialismo portugués en relación al colonialismo hegemónico. Caso contrario, unos apenas verán semejanzas y otros, diferencias, y entre unos y otros la indecidibilidad se les escapará como un inferior objeto incommensurable, invisible para sí mismo como el mirar. En el actual contexto, el poscolonialismo situado presupone cuidadosos análisis históricos y comparados de los colonialismos y de lo que les siguió. Es crucial responder a la pregunta sobre quién descoloniza y cómo. Solo así el discurso poscolonial puede hacer justicia a la diseminación que Bhabha propone, un discurso que se mueve entre diferentes formaciones culturales y procesos sociales sin una causa lógica central (1990a: 293). Sin tal especificación histórica y comparativa, el poscolonialismo será más una forma de imperialismo cultural, y una forma particularmente insidiosa por creerse anti-imperialista.

JUEGOS DE ESPEJOS, I: UN CALIBÁN EN EUROPA

Las identidades son el producto de juegos de espejos entre entidades que, por razones contingentes, definen las relaciones entre sí como relaciones de diferencia y atribuyen relevancia a tales relaciones. Las identidades son siempre relaciones, pero raramente son

21 Sobre el concepto de imaginación del centro, ver Santos (1995a: 53).

recíprocas. La relación de diferenciación es una relación de desigualdad que se oculta en la pretendida inconmensurabilidad de las diferencias. En la historia del capitalismo, quien ha tenido el poder para declarar la diferencia ha tenido el poder para declararse superior a las otras diferencias en que se refleja. La identidad es, originariamente, un modo de dominación basado en un modo de producción de poder que desigmo por diferenciación desigual (Santos, 1995b: 424-428; 2000: 284-290). Las identidades subalternas son siempre derivadas y corresponden a situaciones en que el poder de declarar la diferencia se combina con el poder para resistir al poder que la declara inferior. En la identidad subalterna, la declaración de la diferencia es siempre una tentativa de apropiar una diferencia declarada inferior de modo tal a reducir o a eliminar su inferioridad. Sin resistencia no hay identidad subalterna, hay apenas subalternidad.

La identidad dominante se reproduce así por dos procesos distintos: por la negación total de lo otro y por la disputa con la identidad subalterna del otro. Casi siempre, lo primero conduce a lo segundo. Por ejemplo, la identidad dominante es también matricial de la modernidad occidental —Próspero/Calibán, civilizado/salvaje, negro/blanco, hombre/mujer— se

reprodujo inicialmente por el primer proceso y después por el segundo. En diferentes juegos de espejos, los dos procesos continúan siendo vigentes. Sin embargo, desde el punto de vista de lo diferente superior, la identidad dominante solo se transforma en hecho político en la medida en que entra en disputa con identidades subalternas. Es este el hecho político que hoy designamos como multiculturalismo.

En cualquiera de sus modos de reproducción, la identidad dominante es siempre ambivalente, pues incluso la negación total de lo otro solo es posible a través de la producción activa de la inexistencia del otro. Esta producción implica siempre el deseo de lo otro en la forma de una ausencia abisal, de una carencia insaciable. Esta ambivalencia es muy patente en la representación de las Américas al inicio de la expansión europea. La mayoría de los relatos del descubrimiento y de las narrativas de los viajeros a las Américas reflejan una peculiar fusión de imágenes idílicas, utópicas y paradisiacas del nuevo continente con las prácticas crueles y canibalísticas de los nativos. De un lado, la naturaleza lujuriosa y benevolente, de lo otro, la antropofagia repulsiva. Según Mario Klarer, esta “extraña interdependencia” entre canibalismo y utopía, que caracteriza las primeras imágenes de la América, tiene raíces

antiguas, en la antigüedad clásica y en la edad media, y esta presente en la propia teología cristiana donde la eucaristía representa la unión de principios irreconciliables: “Mientras los caníbales devoran a los extraños para reestablecer la unidad del sujeto y del objeto, los cristianos comen el “cuerpo” de Jesús en cuanto unidad utópica entre los hombres y su Dios” (Klarer, 1999: 395).

En su ensayo *De los caníbales* de 1580, Montaigne (1965) fue el primero en analizar estas dos imágenes, la de la utopía y la del canibalismo, aparentemente contradictorias, como mecanismos interdependientes. A partir de Bajtín, es posible ver la articulación entre los juegos de contradicciones e inversiones y la celebración del cuerpo en el carnaval europeo medieval, por un lado, y la imaginería del nuevo continente, por el otro (Klarer, 1999: 401). El “realismo grotesco” que Bajtín identificó en el carnaval medieval —las desfiguraciones físicas y la verdad carnalesca como potencialidad de un mundo acogedor y una edad de oro— está también visible en la inversión utópica de lo social y de lo político en la América de la antropofagia. El nuevo continente es el carnaval diaspórico de los europeos. Por eso, la repulsión del canibalismo es el otro lado del deseo de unidad con la naturaleza y el cosmos,

la unidad que los europeos habían perdido y que, a sus ojos, los indios conservaban.

Sobre los juegos de identidad en el espacio-tiempo portugués adelanto las siguientes hipótesis. En primer lugar, estos juegos son particularmente complejos por el hecho de que los portugueses hayan estado a lo largo de la historia de los dos lados del espejo, en cuanto Próspero visto en el espejo de Calibán, y en cuanto Calibán visto en el espejo de Próspero. La segunda hipótesis, que se desprende de la anterior, es que la ambivalencia es potenciada en este espacio-tiempo por el hecho de que el sujeto de deseo haya sido también objeto de deseo. La tercera hipótesis es que la identidad dominante en este espacio-tiempo produjo solo muy tardíamente (y nunca de modo consecuente), la negación total del otro y, tal vez, por eso tampoco supo confrontarse políticamente con las identidades subalternas. En esta sección y en las siguientes aduciré alguna prueba de estas hipótesis.

Las características con que los portugueses fueron construyendo, a partir del siglo XV, la imagen de los pueblos primitivos y salvajes de sus colonias son muy semejantes a las que le son atribuidas a partir de la misma altura por viajeros, comerciantes y religiosos venidos de

la Europa del Norte:²² Del subdesarrollo a la precariedad de las condiciones de vida, de la indolencia a la sensualidad, de la violencia a la afabilidad, de la falta de higiene a la ignorancia, de la superstición a la irracionalidad. El contraste entre la Europa del Norte y Portugal está también patente en el relato del fraile Claude de Bronseval, secretario del abad de Clairvaux, sobre el viaje que hicieron a Portugal y a España entre 1531 y 1533. Se quejan recurrentemente de los pésimos caminos, del carácter rústico de las personas, del alojamiento y del tratamiento paupérrimos tan “a la manera del país” (Bronseval, 1970b: 577). De los hábitos extraños como, por ejemplo, el de que los nobles u hombres honrados reservaran para albergar a los extranjeros las casas más miserables para no ser vistos como estafalarios (Bronseval, 1970a: 431). En cuanto a la educación de los frailes, “son pocos los que en estos reinos hispánicos gustan del latín. Ellos no gustan sino de su lengua vulgar” (Bronseval, 1970a: 461). La descripción de Lisboa no podría ser más significativa de la actitud general de los viajeros:

Esta ciudad densamente poblada es un antro de judíos, alimento de una muchedumbre de indios, una mazmorra de los hijos de Agar, un reservorio de mercancías, una hornaza de agiotistas, un establo de lujuria, un caos de avaricia, una montaña de orgullo, un refugio para fugitivos, un puerto para franceses del catastro (Bronseval, 1970a: 329).

Castelo Branco Chaves reunió en “*Portugal de D. Joao V visto por tres forasteros*” tres relatos de extranjeros escritos entre 1720 y 1730. Según él:

el aspecto general del país que se aprende es el de una tierra fértil, rica pero desaprovechada, viviendo casi exclusivamente del oro de Brasil. Parte de lo que comía, de lo que vestía, las maderas para sus construcciones urbanas y navales, la mayoría de lo necesario para vivir, todo venía de afuera, de Inglaterra y de Holanda, particularmente comprado con el oro brasileño. El portugués es ocioso, nada industrial, no aprovecha las riquezas de su tierra, ni sabe hacer vender las de sus colonias (Chaves, 1983: 20).

Con excepción de la referencia final a las colonias, esta caracterización corresponde punto por punto a lo que entonces y desde hace dos siglos se decía de los pueblos indígenas o nativos de América y del África. Los portugueses

22 Por “Europa del Norte” se entiende aquí a los países de la Europa considerada “civilizada” —Inglaterra, Francia y Alemania— que más tarde van a tener un papel decisivo en la colonización.

son celosos hasta las mayores crueldades, vengativos, disimulados, motejadores, frívolos y tontos. Crueldad, espíritu de venganza, disimulación, frivolidad y torpeza son parte constitutiva del estereotipo de los europeos al respecto de los africanos o de los pueblos amerindios. Esta asimilación está muchas veces implícita en los propios relatos cuando el color de la piel de los portugueses es invocado para confirmar la veracidad del estereotipo. Según uno de los relatos, los portugueses son “altos, bien parecidos y robustos, en su mayor parte muy morenos, lo que resulta del clima y aun más del cruzamiento con los negros” (Chaves, 1983: 24). Al mismo tiempo que los portugueses proclamaban al mestizaje como un triunfo humanista o un expediente colonialista ingenioso, el mismo mestizaje les era inscrito en la piel como una carga por el mirar del Próspero europeo.

En este juego de espejos, es aun relevante recordar que en muchos relatos de la época se nota la profusión de miradas sobre el Portugal que hacen mofa de él: “la nación parece faltar en la vista [...] los padres benedictinos en Coimbra se consideran reparables, pues ninguno deja de traer anteojos *propter farsolam*” (Chaves, 1983: 112-113). La relevancia de esta característica en la composición del estereotipo sobre los portugueses está en el hecho de

que ella es simétrica de la que fue atribuida a los negros africanos a partir del siglo XIX como siendo señal de una pretensión de asimilación inconsecuente y tonta.

Pero como afirma Castelo Branco Chaves, es a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y por invención sobre todo de los ingleses, que la “leyenda negra” de Portugal y de los portugueses como pueblo decaído, degenerado, imbecilizado, se profundiza más. En diciembre de 1780, Richard Crocker, capitán inglés, escribe de Lisboa:

Los hombres portugueses son, sin duda, la raza más fea de la Europa. Bien pueden ellos considerar la denominación de “ombre blanco” (sic) —hombre blanco— con una distinción. Los portugueses descienden de una mixtura de judíos, moros, negros y franceses, por su apariencia y cualidad parecen haber reservado para sí las peores partes de cada uno de estos pueblos. Tal como los judíos son mezquinos, engañadores y avaros. Tal como los Moros son celosos, crueles y vengativos. Tal como los pueblos de color, son serviles, poco dóciles y falsos y se parecen a los franceses en la vanidad, artificio y arrogancia (Pires, 1981: 112).

En el mismo tono escribía de Lisboa a un amigo, el 11 de septiembre de 1808, el oficial de

la Marina inglesa, Charles Adam: “voy a hacer lo posible por disponer de tus libros españoles, me dicen que no hay libros portugueses que valga la pena leer” (Pires, 1981: 85).

En el estudio que hizo sobre las impresiones recogidas por el comisario alemán alistado en el ejército inglés, August Schaumann, durante su estadía en Portugal entre 1808 y 1814, Maria Teresa Byrne describe como los portugueses son en general descritos como campesinos, algo primitivos. “De todo mi corazón tengo pena por estos pobres diablos”, escribe Schaumann, al lamentar la situación de un pueblo que se ve invadido, no por uno, sino por dos países, uno que lo ataca (Francia) y otro que lo defiende (Inglaterra) (Byrne, 1998: 108). Por la misma época, Lord Byron visita Portugal (1809) y escribe su famoso poema *Peregrinación de Childe Harold*: “Nación desbordante de ignorancia y orgullo [...] Palacio y cabaña son igualmente inmundos; sus morenos habitantes educados sin aseo; y ninguno, hidalgo o plebeyo, cuida de la limpieza del calzado o de la camisa [...] los cabellos sin peinar, mal aseados, indiferentes” (Byron, 1881: 30-31).

Y para no dejar dudas, está la comparación que hace Byron con respecto a los españoles: “por cuanto al campesino español es tan soberbio como el duque, pero noble y conoce bien la

distancia que va de él al esclavo portugués, el último de los esclavos” (1881: 37).

Al final del siglo XVII, el reverendo anglicano John Colbatch, que ocupó el puesto de capellán de la *British Factory* en Lisboa, dejará una opinión en general más favorable de los portugueses (pueblo poco “dado a la embriaguez”), no dejando al mismo tiempo de denunciar el “odio mortal” que “[alimentaban] hacia los extranjeros” y de lamentar su poca gratitud para con los ingleses que tantas veces fueron sus “salvadores” (Macaulay, 1946: 224-225). Un siglo y medio más tarde, el reverendo J. M. Neale, que viajó ampliamente por el país, da una imagen angustiosa de las miserables condiciones de vida en Portugal y desde arriba apunta que: “cuando exaltados, los portugueses se tornan peligrosos” (Macaulay, 1946: 207-208). Robert Southey, que Zulmira Castanheira considera es el primer lusófilo inglés, visito Portugal por primera vez en 1796 y, a pesar de pretender mostrar admiración por los portugueses, no deja de hilvanarlos como pueblo retrógrado, supersticioso, sucio, prejuicioso, celoso, vanidoso, ignorante, deshonesto, atontado por la tiranía del Estado y de la Iglesia, ambos corruptos e ignorantes y servido por instituciones insólitas y chocantes como, por ejemplo, la justicia, “generalmente ignorante o precipitada, que dejaba

impunes a muchos asaltantes y asesinos”, o la medicina “ejercida por médicos que nada sabían del oficio y desacreditados por los dolientes que preferían considerar las mejoras que sentían por obra de Dios y no como resultado de la eficiencia de los clínicos” (Castanheira, 1996: 83). Y para comparar la simetría con los estereotipos europeos sobre los pueblos nativos de África y de América, afirma Southey: “La sensualidad es, sin duda, el vicio de los portugueses. Las imágenes corrompidas de Camões, su isla de los amores y Venus protectora de Gama demuestran que ellos se vanaglorian de las corrupciones de este tipo” (Castanheira, 1996: 92).

La simetría entre los estereotipos de los portugueses, por parte de los europeos del norte, y los estereotipos de los pueblos nativos de América y del África, por parte de los europeos del Norte y del Sur, se torna particularmente consistente en lo que respecta a la ambivalencia con que la estigmatización del otro es penetrada por el deseo radical del otro. Vimos atrás como las primeras imágenes y narrativas de América combinan la exaltación de la naturaleza idílica y de la vida simple con la condenación vehemente de las prácticas crueles y repulsivas del canibalismo. Este contraste tiene un paralelo intrigante en las imágenes de los portugueses

en los relatos de viajeros europeos en nuestro país a partir del siglo XVIII. La formulación más cargada de contraste pertenece a Lord Byron: “¿por qué desperdiciaste, oh naturaleza, tus maravillas con semejante gente? ¿Es que en varios laberintos de montes y valles surge el glorioso edén de Sintra?” (1881: 31).

Pero el contraste está presente en muchos otros relatos. La belleza de los paisajes, la tierra fértil, el clima ameno son recurrentemente contrapuestos a la rudeza y brutalidad de los portugueses. Robert Southey que, como referí más arriba, evalúa severamente a los portugueses, es el mismo que exalta las bellezas naturales del país y exclama: “daría uno de mis ojos a la ciega fortuna si ella me dejase mirar el Tejo con el otro” (Castanheira, 1996: 75). La tierra rica, fértil pero desaprovechada, es un *topos* recurrente de los relatos. Carlos de Merveilleux, el médico naturalista francés, al que D. Joao V convidó para escribir “la historia natural de estos reinos”, escribía así: “las tierras producen casi sin trabajo e indemnizan abundantemente los cuidados para su cultivo [...] Qué riquezas no extraería Su Majestad de sus Estados si ellos fuesen poblados por anabaptistas y otras gentes laboriosas” (Chaves, 1983: 20).

La dialéctica de la extrañeza/deseo y repulsión/atracción, presente en la descripción de

los animales del continente americano y de la relación de los indios con ellos, es también identificable en los relatos de los viajeros extranjeros en Portugal. Es lo que escribe una viajera inglesa en la década de 1890:

No obstante nuestro puerco mascota fuese un puerco muy bonito —un chino extranjero— los puercos de esta región son terriblemente feos. Son unos animales enormes con grandes orejas alargadas, lomos inmensos, irguiéndose en el centro como un arco, costados hoscos y cubiertos de una especie de pelos cortos y macizos pero tan ralos que se ve diferente al pelo negro de abajo. A pesar de eso, los aldeanos consideran estas criaturas como animales domésticos que responden a los nombres que les ponen y vienen cuando los llaman, como los perros, y gustan mucho que les hablen y los acaricien (Pires, 1981: 40).

La dialéctica de la representación del colonizado hace de este, como vimos, un ser simultáneamente atractivo y repulsivo, un ser dócil y amenazador, leal y traicionero, un ser utópico y diabólico. De ahí que los estereotipos no sean unívocos ni consistentes. Acorde con las necesidades de la representación del colonizador, predominan estereotipos negativos, o, por el contrario, estereotipos positivos, aunque unos y otros se pertenezcan mutuamente. Esta

dialéctica tiene igualmente paralelo en las representaciones de los extranjeros al respecto de los portugueses. Al lado de las representaciones “negativas”, que ilustré arriba, hay igualmente representaciones “positivas”. De otro modo, tal como aconteció con las narrativas coloniales al respecto del colonizado, la disputa sobre “el perfil del portugués” fue en ocasiones acalorada entre los observadores extranjeros. Los estereotipos negativos pasan a dominar en la segunda mitad del siglo XVIII a medida que se profundiza el dominio de Inglaterra sobre Portugal, pero a lo largo de toda la época moderna, son frecuentes las narrativas que procuran poner en cuestión y ofrecer alternativas a las narrativas anteriores consideradas falsas. Algunos adeptos de la representación buscan, incluso, reconstruir la historia de las representaciones de los portugueses al modo de subrayar su lado positivo, como es el caso de Rose Macaulay en dos libros sobre relatos de viaje a Portugal (1946 y 1990). El estereotipo de las bondadosas costumbres es, tal vez, el más consistente de todos los estereotipos positivos, a pesar de ser muy reciente. Esta en la base de otro aun más reciente, el de luso-tropicalismo.

Lo que pretendo mostrar es que tanto la carga positiva como la carga negativa de los estereotipos tienen paralelos a veces sorprendentes

con los estereotipos coloniales. En un trabajo importante sobre el sistema de representaciones sociales identitarias de los portugueses, Pereira Bastos reconstruyó así el perfil de los portugueses salido de los estudios del sociólogo francés Paul Descamps, que hizo investigación en Portugal en los años de 1930 a invitación de Salazar: predominio del amor sobre los intereses materiales; sadoquismo y propensión para la melancolía; exagerada molestia de carácter; desvirilización e hipersensibilidad; temperamento nervioso, emotividad y compasión; espíritu poético, amabilidad y docilidad; “alma femenina”, amabilidad y simpatía; propensión para la simulación; deseos ilimitados, ilusión y apego a lo irreal; espíritu aventurero; falta de perseverancia, de capacidad empresarial y de conducción; ausencia de la noción de importancia del tiempo y de la puntualidad; incompreensión de las consecuencias sociales de las acciones (Bastos, 1995a: 144-147).²³ En esta lista, es importante la compleja ambivalencia de la atracción y repulsión. Pero más importante aún es que, en pleno siglo XX, muchas de las características atribuidas a los portugueses tienen semejanzas sorprendentes con las que

las narrativas colonialistas, incluso las portuguesas atribuían al negro africano, al esclavo americano o al indio americano.

JUEGOS DE ESPEJOS II: UN PRÓSPERO CALIBANIZADO

Mostré en la sección anterior que los portugueses nunca pudieron instalarse cómodamente en el espacio-tiempo originario del Próspero europeo. Vivieron en ese espacio-tiempo como internamente dislocados en regiones simbólicas que no les pertenecían y donde no se sentían a voluntad. Fueron objeto de humillación y de celebración, de estigmatización y de complacencia, pero siempre con la distancia de quien no es plenamente contemporáneo del espacio-tiempo que ocupa. Forzados a jugar el juego de los binarismos modernos, tuvieron dificultades en saber de qué lado estaban. Ni Próspero ni Calibán, les correspondió la liminaridad y la frontera, la inter-identidad como identidad originaria.

Acontece que, en aparente contradicción con todo esto, Portugal fue la primera potencia europea occidental en lanzarse hacia la expansión ultramarina y fue la que mantuvo por más tiempo su Imperio. Si el colonialismo jugó un papel central en el sistema de representaciones de la modernidad occidental, Portugal tuvo una

²³ Ver Descamps (1935).

participación pionera en la construcción de ese sistema y, por lo tanto, en el juego de espejos fundador entre Próspero y Calibán. El enigma es pues: ¿cómo es que el Calibán europeo pudo ser un próspero de ultramar? ¿O será que, porque nunca asumió ninguna de esas identidades en pleno y exclusivamente, pudo asumir las dos simultáneamente? La hegemonía de Portugal en el sistema mundial moderno fue de corta duración y al final del siglo XVI los significantes de Próspero y Calibán circulaban por fuera del control de los portugueses. Las inscripciones de esos significantes en los sistemas de representación de los portugueses fueron de tal modo complejas y se hicieron durante un período tan largo que acabaron por dar origen a estereotipos y mitos contradictorios, cada uno de ellos sobrecargado de medias verdades. Hasta hoy, la construcción histórica de los descubrimientos y del colonialismo portugueses está ensombrecida por mitos que se pertenecen y se anulan mutuamente. De un lado, la construcción de Charles Boxer (1963, 1969): los portugueses como un Próspero incompetente con todos los defectos de Próspero y con pocas de sus virtudes. De otro lado, la construcción de Gilberto Freyre (1940; 1947; 1953; 1958): los portugueses como un Próspero benevolente y cosmopolita capaz de aliarse a Calibán para

crear una realidad nueva. Dos construcciones creíbles a la luz del desconcierto y del caos de las prácticas a que quisieron poner orden. Esta indecidibilidad es la señal de vigencia reiterada de un régimen de inter-identidades. Los portugueses, siempre en tránsito entre Próspero y Calibán (y, por lo tanto, inmovilizados en ese transcurrir), tanto fueron racistas, violentos y corruptos, más dados al pillaje que al desarrollo, como fueron mestizadores natos, literalmente país de la democracia racial, de lo que esta revela y de lo que esta esconde, mejores que ningún otro pueblo europeo en la adaptación a los trópicos.

En África, en Asia y en Brasil, ese régimen de inter-identidades, tuvo infinitas manifestaciones. Entre ellas sobresalen la “cafrealización” y la “miscigenación”. Los dos fenómenos están ligados, pero se refieren a procesos sociales distintos. La cafrealización es una designación ochocentista utilizada para caracterizar de una manera estigmatizante a los portugueses que, sobre todo en el África oriental, se desvinculaban de su cultura y de su estatuto civilizado para adoptar los modos de vivir y pensar de los “cafres”, los negros ahora transformados en primitivos y salvajes. Se trata, pues, de portugueses atrapados en las redes de Calibán y de hecho calibanizados, viviendo con mujeres e hijos

calibanes, según las costumbres y lenguas locales y en total ruptura con su cultura de origen.

Esta designación surge con esta connotación en un momento preciso de la historia del colonialismo portugués, un momento que más adelante designaré como “momento de Próspero”. La relevancia de esta designación para la argumentación desarrollada en esta sección es que, con ella, el discurso colonial pretende resignificar una práctica anterior que se difundió entre el siglo XVI y el siglo XIX, sobre todo en la costa oriental de África. Consistió en la interacción prolongada de los portugueses con las culturas y los poderes locales, una interacción en que los intereses de comercio no podían ser respaldados por cualquier poder imperial digno de nombre y que, por eso, tendía a ser caracterizada por la reciprocidad y por la horizontalidad, cuando no incluso por la subordinación y el cumplimiento de vasallaje respecto a los reyes y autoridades locales. La reiteración de esas interacciones llevó a que ellas sobre llevaran la actividad comercial hacia esferas de relacionamiento más profundo que envolvían frecuentemente la constitución de la familia, el aprendizaje de las lenguas y de las costumbres locales, en suma, la adopción de la práctica

cafreal. La designación “cafre”,²⁴ no tenía, hasta los siglos XVIII-XIX, la connotación negativa que pasó a tener después de esa fecha. Servía apenas para distinguir los negros (cafres) de los negros que hablaban árabe y estaban, por eso, envueltos en el comercio que los pueblos de tradición islámica y swahili mantenían desde hacía siglos en esos parajes. Esta inmersión en las redes sociales locales, esta interacción fácil entre los portugueses y las poblaciones locales y las prácticas cultural híbridas a que dio lugar están documentadas desde el siglo XVII (Prestholdt, 2001). Los relatos, muchas veces de religiosos, critican estas prácticas, aunque a veces muestren comprensión hacia las dificultades enfrentadas en aquellas tierras por aquellos que no tenían el poder colonial para su defensa. Escribe Fray Joao dos Santos en 1609 en la *Etiopía Oriental*.

24 El término “cafre” deriva del árabe *kafir*, término que designa al no-musulmán, al no creyente en Allah. “En Melinde [antiguo puerto de la costa oriental de África] son los moros más amigos de los portugueses y no difieren nada en las condiciones y la filiación de nuestros rostros y hablan mucho muy bien el portugués por ser aquí el principal trato nuestro con ellos, y el asiento de la capitania. Los Moros de aquí se confinaron hacia tierra adentro, una tierra de los Cafres extraña de los otros y de toda la costa” (Monclaro, 1899: 167).

Un portugués llamado Rodrigo Lobo, era señor de la principal de estas islas.²⁵ De la cual le hizo donación el Quiteve [rey], por ser muy su amigo, y junto a ello le dio el título de su mujer, nombre con que el Rey llamaba a la capitania de Mozambique, y a la de Sofala, y a los demás portugueses que mucho estimaba, significando con tal nombre que los ama, y que quiere que todos le brinden cortesía, como a su mujer, y realmente es así, que todos los cafres veneran mucho a los portugueses que tienen títulos de mujeres del Rey (Santos, 1999: 139).

En 1766 escribe Antonio Pinto Miranda:

[Los europeos en Mozambique] despreciaron a sus oficiales cuando con ellos podían pasar alegremente la vida; Casaron con algunas Señoras naturales y otras que de Goa descendían. [...] También se olvidaron mucho de la Creación Cristiana que en sus principios tuvieron, razón por la que ni sus propios hijos acostumbraron a dar, por la que fijaron a estos con los pésimos procedimientos que de los Patricios relaté. [...] Más allá de las propias mujeres no dejaron de procurarse otras. [...] Caminan siempre en “*manxilas*” que tienen semejanza con las hamacas de América [...] De esta suerte Ociosos pasan los días de la

vida hasta que la muerte llega la cual ignoran que existía por falta de memoria (Miranda, 1954: 64).

En 1844, João Julião da Silva escribió en su *Memoria sobre Sofalla*, donde refiere:

La Civilización en esta Villa (Sofala) en nada se ha separado de su primitivo estado por lo que desde aquellos tiempos en que tuvo la denominación de Presidio, sus habitantes eran en cantidad de los mayores criminales, e inmorales, que eran remitidos para cumplir sus sentencias de por vida, y aquí se establecieron y, como el país era próspero adquiriendo haciendas, eran de los primeros solamente en representación: estos tales individuos luego buscaban familiarizarse, en todo y por todo con las costumbres, y el modo de proceder de los cafres, que los rodeaban y para allanarse el apoyo de estos, y obtener un mayor espacio para sus perversidades, se casaban cafralmente con las negras de los cercamientos y generaban mulatos: estos criados en la misma libertad y costumbres cafriles, seguirán el mismo modo de proceder de sus padres y hasta el presente son raros los que saben leer y escribir: esta es la causa principal por la que las supersticiones, los prejuicios y costumbres bárbaras están arraigados en ellos, que les es imposible abandonarlas ignorando hasta los primeros rudimentos de nuestra Santa Religión, el idioma portugués y las costumbres europeas (Da Silva, Felicia & Nicoalu, 1998: 36).

25 Localizada en la actual región de Sofala, al centro de Mozambique.

Del mismo tenor es el lamento de Ignacio Caetano Xavier a mediados del siglo XVIII:

Hablando en general puedo decir sin faltar a la verdad, que parecen más [los moradores sujetos a la corona] fieras que hombres, por estar opuestos a la vida civil y a la sujeción política, sin hablar en el caso de la Religión, porque teniendo el nombre de cristianos parece que todavía están por escoger la Ley (Xavier, 1954: 174).

La descalificación de los indígenas como primitivos y salvajes es una constante de estos relatos y, como ella, la descalificación de los portugueses que se mezclaron con ellos y adoptaron sus modos de vida. A lo largo de un vasto período el estereotipo portugués que domina no es el de Próspero es, antes bien, el de un proto-Calibán, un cafrealizado. A medida que se vayan conociendo las narrativas de estos portugueses cafrealizados, será posible obtener una idea más compleja de los procesos de hibridación y ciertamente diferente de la que nos es dada por las narrativas de los que los visitaran en apariciones meteóricas del poder imperial, de la Iglesia y de la Corona, por lo demás siempre ausentes.

Para la descalificación y estigmatización del Próspero cafrealizado contribuyó también el

origen de los portugueses que poblaron los territorios. Como dice Marc Ferro, “los portugueses fueron los primeros que quisieron librarse de los criminales, de los delincuentes, mandándolos a cumplir pena muy lejos —ejemplo que la Inglaterra imitó en escala gigantesca con los *convictos* que a partir de 1797 fueron a poblar Australia—” (1996: 179). A partir de 1415, cada navío que partía a explorar la costa de África llevaba su contingente de deportados. Muchos de los portugueses de que hablan los relatos, eran desterrados. Al referirse a ellos de modo tan despreciativo, Xavier denuncia en su relato de 1758-1762:

Llega todavía más allá la insolencia de estos moradores [...] porque después de atropellar las consideraciones humanas, también se han atrevido muchas veces a perder el decoro de las Casas de Dios con sacrílegos insultos, de muerte, heridas, bullas, etcétera. llegando al extremo su bárbara ceguera de cometer los mismos desacatos delante de los Sacramentos expuestos, como sucedió hace pocos años en la Iglesia de los dominicanos en Senna, que hoy está reducida a cenizas. Y ahí parece que se halla el motivo por el que han sido castigados y lo son repetidas veces desde el cielo, pues, por medio de los cafres que dominaban y podían dominar han visto restringida su orgullosa vanidad, pues más allá de haber perdido en

muchas ocasiones el crédito vidas y haciendas, perdieron [...] ricas poblaciones [...] y hasta sus hijos sirvieron de esclavos de dicho Rey (Changamira), y estos son tal vez nuestros mayores enemigos en la guerra y en la paz (1954: 175-176).²⁶

El subtexto de estos relatos es que el origen social de los portugueses en África reclamaba una presencia más fuerte y estructurada de la autoridad colonial. Ahora, como vimos, esta era tan débil y tan inconsistente que mejor podría caracterizarse como un poder aparicional.²⁷

El carácter aparicional del poder colonial es, a mi entender, fundamental para que entendamos los caminos de las inter-identidades en

26 En el mismo sentido, Marc Ferro afirma que el Gobernador de Angola tenía tal desconfianza en relación a los deportados que “no [les] quería confiar armas en caso de guerra con los indígenas –al punto de preferir servirse de tropas africanas, tanto para dar combate a las tribus insumisas, como para, eventualmente, mantener a buena distancia a los delincuentes. De cualquier modo, estos desertaban tan pronto como se aprovisionaban con armas” (1996: 179).

27 Un aparato administrativo colonial, bajo la forma de Estado, surgiría tan solo a finales del siglo XIX, inicios del siglo XX, en los espacios coloniales de Portugal en África, situación que contrasta con la presencia de estructuras estatales organizadas en el Brasil y en la India Portuguesa.

África durante este período. El hecho de que el colonialismo portugués en África, haya estado durante varios siglos más interesado en controlar el comercio marítimo que en ocupar territorios, combinado con la debilidad político-administrativa del Estado colonial, provocó que los portugueses que comerciaban en esas tierras fuesen colonizadores sin Estado colonial, y por eso fuesen forzados a practicar una forma de autogestión colonial. Esta autogestión colonial si, por un lado, permitía la identificación discrecional de cada uno con el poder del Imperio, por otro lado, no les facultaba dicho Imperio sino con el poder para que pudiesen movilizar sus medios propios. Como esos medios eran exiguos, el portugués tuvo que negociarlo todo, no solo su comercio si no también su propia sobrevivencia. Fue un “colonizador” que se vio frecuentemente en la contingencia de prestarse al vasallaje como cualquier nativo a las estructuras políticas (reinos) locales. Como el colonialismo casi no existía como relación institucional,²⁸ la disyunción entre colono, por un lado, y Estado colonial e Imperio, por otro, era total. Es todavía Xavier quien relata a este respecto:

28 En las regiones costeras había cuando mucho un régimen de soberanía compartida entre la administración portuguesa y los reinos locales.

[Los habitantes de la zona mozambiqueña querían] hallar el modo como obstruir al gobierno, y dominarlo sobre manera. [...] Son todos enemigos del Gobernador. Está tan envilecida la costumbre en ellos, que aún los primeros habitantes portugueses, por no querer vivir dominados por ningún gobierno, y sujetos a la justicia nunca quisieron estar encerrados en lugares, ni consintieron que se hicieran Plazas o se amurallaran las poblaciones, para que así a rienda suelta, pudieran continuar con sus atrocidades, morando dispersos en lugares abiertos, no fue fácil contenerlos por parte del gobierno y hacerles conocer la justicia como hasta ahora sucede. Esta vida disoluta y sin subordinación que ellos tuvieron por libertad, y tienen los que hasta el presente habitan estas tierras por felicidad, han concurrido antes y la conducen ahora hacia su total ruina porque solo se encuentra en la isla de Mozambique cuatro moradores que pudieran alcanzar el nombre de ricos y de la misma manera en los ríos de Senna, Sofala, Inhambane y las islas Quirimba (Xavier, 1954: 174-175).

La misma ausencia del Estado colonial hizo que las tareas de soberanía como, por ejemplo, que la defensa de las fronteras fuese frecuentemente “subcontratada” a las poblaciones locales. Es esto mismo lo que es narrado en

“*Noticias de las islas de Cabo Delgado*”,²⁹ del siglo XVIII: “quedando estas tierras solamente habitadas por los moros nacionales que viven en la mayor obediencia, y son toda la fuerza que defendió nuestras fronteras de los insultos de los Cafres de Macao, siendo para Mozambique imposible en aquel tiempo el mandar auxilios por la falta de tropa que experimentaba” (Portugal, 1954: 276).

También la legalidad colonial, no disponiendo de un Estado colonial fuerte para imponerla, quedó menos en las manos de quien la emitía que en las manos de quien le debía obediencia. La autogestión colonial llevó a la constitución de una legalidad paralela que combinaba la aplicación altamente selectiva, y solo cuando fuera conveniente, de la legalidad oficial con otras legalidades locales o adaptadas a las condiciones locales. Habrá sido este, el primer ejemplo moderno de pluralismo jurídico.³⁰ Desde el punto de vista de los portugueses en las colonias, la condición jurídica de sus actividades no era ni legal ni ilegal, era “alegal”. Desde el punto de

29 Estas islas, situadas en el extremo Norte de Mozambique, son hoy geográficamente conocidas como “Archipiélago de las Quirimbas”.

30 Sobre el pluralismo jurídico, véase Santos (1995b: 112-122; 2002b; 2006).

vista de la Corona, se trataba de un sistema de desobediencia que no podía ser asumido como tal por nadie. Se trataba de un sistema semejante al que regía en la América española y que fue conocido como “obedezco pero no cumplo”. Era un sistema jurídico a medio camino. Las leyes expedidas en Lisboa, no siempre llegaban, y cuando llegaban, su llegada era ignorada, y cuando era reconocida, bastante más tarde, las condiciones se habían alterado de tal modo que se justificaba su no cumplimiento. Las leyes y la justificación eran enviadas hacia Lisboa con el voto de obediencia en apéndice final: “quedamos a la espera de instrucciones”.

Estas características de la economía política tuvieron naturalmente impacto en el régimen de inter-identidades, en el modo como los portugueses se cafrealizaron, se hibridizaban con las culturas y las prácticas con que habían de convivir. Pero si ese impacto es evidente, su sentido preciso es uno de los factores de indecidibilidad del sistema de representaciones identitarias en el espacio-tiempo del colonialismo portugués. ¿La cafrealización fue un producto de la facilidad o de la necesidad? ¿Fue esa facilidad la que la tornó necesaria o, por el contrario, la necesidad la que la tornó fácil? La lectura de la facilidad tiende a desestigmatizar la cafrealización y la torna en una condición

capacitante. El análisis de Jorge Días es una versión paradigmática de esta lectura:

La composición heterogénea del pueblo portugués y la estructura tradicional comunitaria y patriarcal le permitieron una perfecta asimilación del espíritu cristiano de fraternidad internamente coherente incluso cuando fue puesto a prueba en situaciones de grandes contrastes raciales y culturales. Y, lo que es de trascendente importancia, la política de la nación y el comportamiento de los individuos formaban un todo completamente armonioso. Los portugueses no llegaban con actitudes de conquistadores, más bien buscaban establecer relaciones de amistad con las poblaciones de varios continentes, y solo cuando las situaciones lo exigían eran llevados a servirse de las armas y a luchar [...] Nuestra acción asimiladora no se ejerció de manera violenta, antes al contrario, procuramos adaptarnos a los ambientes naturales y sociales, respetando los estilos de vida tradicionales. Por otro lado, íbamos, por el ejemplo y la convivencia, despertando en las poblaciones indígenas el respeto por ciertos principios de nuestra civilización occidental (Días, 1961: 155-156).

En esta lectura, la cafrealización es el no-dicho que sustenta un proceso contrario, que marcará indeleblemente la situación colonial en los espacios de lengua oficial portuguesa

—la asimilación—. ³¹ Ella es un doble no-dicho. Es un no-dicho de la asimilación porque es una asimilación invertida, asimilación de Próspero por Calibán. Pero es también lo no dicho de la imposición cultural que caracteriza a la colonización, sea ella asimilacionista o no, porque es una identidad negociada. Curiosamente, en más de un juego de espejos, esta lectura es consonante con algunas de las lecturas de los viajeros extranjeros en Portugal a partir del

31 En Mozambique, la política de asimilación está asociada al sistema de administración colonial efectiva desde inicios del siglo XX. A partir de entonces, la división entre nativos y no nativos será reforzada. Como ciudadanos de estatuto inferior, los asimilados —aquellos que deseaban “asimilar” los valores de la civilización portuguesa (negros, asiáticos, mixtos), y ser considerados ciudadanos—, tenían cartillas de identidad que los diferenciaban de la masa de los trabajadores no asimilados, los indígenas. Estos últimos, la mayoría de la población, no poseían ciudadanía, no tenían derecho alguno, eran mal pagados, explotados, sujetos a una enseñanza rudimentaria, al trabajo forzado, a regímenes penales de deportación, etcétera. Por ejemplo, cuando, en 1950, Eduardo Mondlane llegó a Lisboa para matricularse en la universidad, la aceptación de su candidatura no fue inmediata. Su gran problema consistía en el hecho de que, siendo “indígena” natural de Mozambique, no tenía el estatuto de asimilado, lo que lo imposibilitaba para su identificación como ciudadano portugués (Manghezi, 1999).

siglo XVIII a quienes la porosidad de las prácticas identitarias de los portugueses no les pasó desapercibida.

El Capitán Costigan, irlandés, que estuvo en Portugal en 1778-1779 y para quien, como nota Rose Macaulay, la perversidad de los portugueses era una obsesión, se declaraba espantado con la familiaridad agradable de los portugueses hacia sus criados, algo inimaginable en Inglaterra (Macaulay, 1990: 193).

Por el contrario, la lectura de la necesidad tiende a ver en la cafrealización la debilidad y la incompetencia de un Próspero que no pudo o no supo escapar a ella. La estigmatización de la cafrealización —cuando es asumida como incapacidad colonial— es expresión de la degeneración que arrastró en su atraso el atraso de los colonizados. Es esta, en buena medida, la lectura de Charles Boxer. Es también la lectura que subyace a las políticas coloniales de finales del siglo XIX en adelante, no obstante, en este caso la lectura buscarse exclusivamente justificar la ruptura con las políticas coloniales anteriores, a que haré referencia en la próxima sección.

El mestizaje es la otra manifestación de la porosidad de los regímenes identitarios de los portugueses. Se trata de un fenómeno diferente de la cafrealización y puede ocurrir sin esta.

Pero la verdad es que, en los momentos de intensificación de los discursos colonialistas y racistas, los momentos de Próspero, que mencionaré más adelante, la estigmatización de la cafrealización arrastró consigo la del mestizaje (la “miscigenación” como cafrealización del cuerpo). No es posible tratar esta cuestión en el ámbito de este texto. Que la miscigenación fue la “excepción portuguesa” en el colonialismo europeo (Ferro, 1996: 177) tiende hoy a tener consenso, no obstante, también lo sea el hecho de no haber sido el colonialismo portugués el único en practicarla.

La porosidad de las fronteras entre Próspero y Calibán atingió a su expresión identitaria máxima en las figuras del mulato y la mulata. La ambivalencia de las representaciones a este respecto es bien ilustrativa de la naturaleza de un pacto colonial tan abierto como desprovisto de garantías. Ahora vistos como seres degradados genéticamente, expresión viva de una traición a Calibán, ahora vistos como seres superiores combinando lo que mejor había en Próspero y Calibán, los mulatos fueron, a lo largo de los siglos, una mercadería simbólica cuya connotación varió con las vicisitudes de los pactos y de las luchas coloniales. En momentos en que Próspero se quiso afirmar como tal y en que Calibán tomó conciencia de su

opresión y se dispuso a luchar contra ella, la connotación social de los mulatos bajó. Y, por el contrario, subió en los momentos, inmensamente más duraderos, en que ni Próspero ni Calibán sintieron necesidad o tuvieron la posibilidad de afirmarse como tales. Expresión de la “democracia racial”, los mulatos contribuirán, sin querer y contra sus propios intereses, a legitimar la desigualdad social racista. Al desracializar las relaciones sociales, permitirán al colonialismo des-culpabilizarse de su modo propio de producir inequidades sociales. “Es negro porque es pobre”, pasó a ser la coartada creíble para quien actuaba en el presupuesto de que “es pobre porque es negro”.

Puede, pues, concluirse que el debate sobre el valor sociológico político y cultural de el mestizaje es indecible en sus propios términos, ya que él es uno de los debates-*ersatz* del ajuste de cuentas histórico entre Próspero y Calibán, entre el colonialismo europeo y los colonizados por él, que por mucho tiempo aún se verá aplazado.

En este contexto, solo quiero registrar una más de las astucias del régimen identitario de los portugueses, una trampa adicional para los que piensan que los juegos de espejos reflejan algo que se encuentra más allá de ellos. Se trata de la posibilidad de que el portugués

mestizador, sea él mismo mestizado, ser él mismo originariamente mulato y no poder por eso generar sino mulatos y mulatas, incluso cuando unos y otras son blancos y blancas. Vimos, en la sección anterior, que el color de la piel de los portugueses fue, para los extranjeros que visitaron el país a lo largo de los siglos, un signifiante recurrente de distanciamiento y de descalificación. Es como signifiante racista que el color de la piel pasa a integrar la narrativa científica de las identidades a partir de finales del siglo XIX. Es entonces que el debate sobre la complejización étnica y racial de los portugueses deviene en uno, tal como los anteriores, indecidible. Tal como las otras polémicas, lo que estuvo en cuestión no fue una verificación, sino una justificación. Aquellos que quisieran hacer de los portugueses un Próspero de pleno derecho les atribuían ancestralidad lusitana, romana y germánica. Al contrario, los que los veían como un Próspero reluciente, inconsecuente y calibanizado, les atribuían ancestralidad judaica, mora y negra. La polémica es la demostración de la fluctuación de los significantes al gusto de las justificaciones en debate. La versatilidad y la ductibilidad de las fluctuaciones señalan la posibilidad de una hibridación original, una automestización autofágica que precede y torna posible todas la otras.

La mestización originaria, en la forma de significantes racistas inscritos en el color de la piel, pero también en la complejización física e incluso en las costumbres, persiguió a los portugueses por donde quiera que fuesen. Fuera de sus colonias, y sobre todo en las colonias o ex colonias de las otras potencias europeas, muy especialmente en el mundo anglosajón, fueron frecuentemente motivo de perplejidad. Tan increíbles como Próspero como en cuanto a Calibán, fueron objeto de clasificaciones extravagantes que no son más que manifestaciones de la inter-identidad. En 1946, el reverendo J. W. Purves preguntaba en la revista *Bermuda Historical Quarterly*, refiriéndose a los emigrantes de las islas Azores hacia esta pequeña colonia británica: “¿pero qué son los portugueses? ¿A qué grupo racial pertenecen?” Y respondía, definiéndolos como uno “de los pueblos latinos, los blancos-oscuros que habitan al margen Norte del Mediterráneo” (Harney 1990: 113). En las Caraíbas, en los Estados Unidos y en Hawai, los portugueses fueron siempre considerados un grupo étnico diferente de los blancos y de los europeos, con un estatuto intermedio entre estos y los negros o nativos.³² En las Caraíbas y

32 Este estatuto social y étnico intermedio es identificable en otros continentes. Por ejemplo, en África del

en Hawai, eran designados como “*Portygees*” o “*Potogees*”, trabajadores con contratos a plazo que vinieron a sustituir a los esclavos después del fin de la esclavitud y que, por eso, no eran blancos eran tan solo un tipo de “*coolie men*”, tal como los asiáticos. Para el historiador afro-caribeño Eric Williams, no hay nada de extraño en describir los grupos étnicos que apoyaron el Movimiento Nacional Popular de Trinidad y Tobago como “africanos, indígenas, chinos, portugueses, europeos, sirios” (Harney, 1990: 115). Del mismo modo, V. S. Naipul describió la lucha pos independencia en la Guyana como teniendo lugar entre seis razas: indígenas, africanos, portugueses, blancos, mestizos y amerindios (Harney, 1990: 114). Miguel Vale de Almeida, en su travesía por Trinidad, recoge el siguiente testimonio de los descendientes de los portugueses (los “*potogees*”): “Las elites no los consideraban blancos, cuando mucho Trinidad-*white* y los no blancos no los trataban como superiores” (Almeida, 2000: 7).

Este estatuto intermedio ayuda a explicar el papel desempeñado por Albert Gomes, de descendencia portuguesa, en cuanto líder político

de los afro e indo-caribeños de Trinidad en los años sesentas, en un momento en que los partidos políticos aun correspondían a las divisiones étnicas (Harney, 1990: 115). Los antepasados de Albert Gomes eran los portugueses africanizados del puerto negrero de Veracruz donde, según Antonio García de León (1993), hacían la intermediación (inclusive lingüística) entre los esclavos recién llegados y los que los compraban.

María Ioannis Baganha, en su estudio sobre los flujos migratorios de los portugueses, entre 1820 y 1830 verifica que en Hawai los portugueses eran vistos como un grupo étnico superior a los orientales, pero inferior a los blancos caucásicos (*haole*), un grupo social intermedio (Baganha, 1990: 288). Efectivamente, entre 1910 y 1914, el censo de Hawai distinguía entre “*Portygees*” y “otros caucásicos”. Este *status* intermedio, siendo estructuralmente ambiguo, era muy preciso cuando era accionado en las prácticas locales. En el local del trabajo, los portugueses eran capataces, pero nunca directores, una posición reservada a los escoceses. Del mismo modo, el salario de los carpinteros portugueses era superior al de los carpinteros japoneses, pero un herrero portugués ganaba la mitad de lo que obtenía un herrero escocés (Harney, 1990: 115).

sur, los *Afrikaans* designaban peyorativamente a los portugueses como *wit-kaffirs* (negros blancos) (Harney, 1990: 116).

Este carácter intermedio y de intermediación (como en el caso de los capataces, los *lunas*) estaba inscrito en los portugueses mucho más allá de las relaciones de trabajo. Robert Harney refiere un caso en que el estatuto intermedio de los portugueses fue decisivo en lo atinente a un compromiso en un importante juicio de un crimen de violación. Como los acusados eran asiáticos y nativos hawaianos, si el juzgado estuviese constituido por blancos (*haoles*) los reos serían ciertamente considerados culpables, pero si, por el contrario, los jurados fuesen asiáticos o nativos, los reos serían absueltos. La solución fue encontrada, habiendo sido aprobada la siguiente composición del juzgado: seis blancos, un portugués, dos japoneses, dos chinos y un hawaiano (Harney, 1990: 115).

También en los Estados Unidos de América, todavía en 1976, la *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* lamentaba que, en aquella fecha, la ciudad de *Barnstable* en el *Cape Cod* continuase clasificando a los grupos étnicos que la constituían en dos listas y secuencias separadas: de un lado, finlandeses, griegos, irlandeses y judíos, del otro, negros, portugueses y *wampanoags*. O sea, un grupo de inequívocamente blancos y un grupo de otros no blancos (Harney, 1990: 117). En la misma lógica, en 1972, el *Ethnic Heritage*

Program norte-americano consideraba a los portugueses como una de las siete minorías étnicas/raciales del país: negro, indio americano, hispano, oriental, portugués, hawaiano nativo, nativo de Alaska. O sea, los portugueses son el único grupo de emigrantes de un país europeo al que se le rechazaba su origen europeo.³³

Originariamente mestizo, calibanizado en casa por los extranjeros que lo visitaban, cafrealizado en sus colonias, semi-calibanizado en las colonias y ex colonias de las otras potencias europeas por donde anduvo, ¿Cómo puede este Próspero ser colonizador y colonizar prósperamente?

¿Y será posible ser consistentemente pos-colonial en relación a un colonizador tan

33 María Loannis Baganha, no obstante, no ponga en cuestión estos datos y la existencia del racismo contra los portugueses en los Estados Unidos, considera que alguno de ese racismo se dirigía a otros grupos de europeos, por ejemplo, los europeos del Este. No deja, por ejemplo, de señalar que la *Johnson Act* de 1924 y la *National Origins System* de 1927 restringía la entrada a los Estados Unidos de los grupos “no asimilables” y de esos grupos hacían parte los portugueses (Baganha, 1991: 448). Importa tener en cuenta que, a estas alturas, parte significativa del contingente emigrante portugués en los Estados Unidos, estaba compuesto de ciudadanos mulatos, oriundos del archipiélago de Cabo Verde, entonces colonia del Portugal.

desconcertante y exasperadamente desclasificado e incompetente?

JUEGOS DE ESPEJOS III: LOS MOMENTOS DE PRÓSPERO

La unión de los contrarios, sin ser la unidad, parece ser el trazo más señero de la identidad de los portugueses en los registros especulares de los otros dos significantes: el extranjero y el colonizado. Esta falta de unidad en la unión de contrarios tiene dos vertientes distintas. La primera respecto a las diferencias regionales que son recurrentemente mencionadas y señaladas en muchos relatos. Al final del *ancien régime*, Andrien Balbi, al mismo tiempo que refiere la unión de contrarios: —(“[Lo portugués] une la tranquilidad y la paciencia de los pueblos del Norte a la brillante imaginación de los meridionales”) —, resalta las diferencias regionales: “los campesinos de la Extremadura y del Alentejo son prejuiciosos; los habitantes de la Extremadura son los más pulidos, los del Algarve los más vivos, los de la Beira muy laboriosos, los de Minho plenos de espíritu e industria, los de Tras-os-Montes, no obstante groseros, muy activos” (Bethencourt, 1991: 500-501). Estas diferencias son aun más señaladas cuando los portugueses son vistos por portugueses. Vistos por sí mismos, los portugueses solo más

tarde se asumen como portugueses. Me refiero naturalmente a las clases populares y no a las élites. Como analicé en otro lugar, el Estado portugués solo muy recientemente pudo desempeñar el doble papel donde emergerán históricamente las identidades nacionales: diferenciar la cultura del territorio nacional de cara al exterior; promover la homogeneidad cultural en el interior del territorio nacional (Santos, 1995a: 151). Este hecho es igualmente señalado por José Mattoso que, a propósito, refiere la anécdota “perfectamente verosímil” que se cuenta del rey D. Luis cuando, ya habían entrado al siglo XIX, preguntaba de su yate a unos pescadores, con quienes se cruzó, si eran portugueses. La respuesta fue bien clara: “¿nosotros, otros? No, mi Señor, nosotros somos del Pueblo de Varzim” (Mattoso, 1998: 14).

La idea de la unión de los contrarios sin ser la unidad tiene otra vertiente y es esa que en este contexto más me interesa. Se trata de la posibilidad de, en ciertos momentos y bajo presiones específicas, posibilitar que los portugueses asumieran uno de los contrarios, aunque no de modo necesariamente verosímil. Siendo los portugueses una unión de contrarios, de Próspero y Calibán, es posible que en ciertos momentos o contextos sean sobre todo Próspero o, al revés, sobre todo Calibán. En esta sección

incido sobre la primera posibilidad, el momento de Próspero.

Distingo dos momentos de Próspero: al final del siglo XIX, primeras décadas del siglo XX y el 25 de abril y la adhesión a la Unión Europea. En cualquiera de estos momentos, la ascensión de Próspero en el magma identitario portugués, se hace bajo la presión de factores externos, siempre bajo la forma de la Europa capitalista desarrollada. El primer momento de Próspero ocurre en el período pos-Conferencia de Berlín, en que la ocupación efectiva de los territorios bajo dominio colonial se torna una condición para el sostenimiento de ese dominio.³⁴ Hecha la repartición de África, los países industrializados dan a la empresa colonial una forma imperial que vincula estrechamente a las colonias al desarrollo capitalista. La explotación capitalista de las colonias, que presupone un estrecho control político y administrativo, se torna el otro lado de la misión civilizadora.

34 Entre otras disposiciones, la Conferencia de Berlín decidió que un Estado-nación solo podría tener derecho a determinada parcela ultramarina desde que la ocupase efectivamente y la administrase en forma y garantizara en ella los derechos individuales, la libertad de comercio y de religión y el establecimiento de estaciones civilizadoras.

Para garantizar su presencia en África, Portugal se vio obligado a actuar como las restantes potencias imperiales, como si el desarrollo interno del capitalismo portugués colocase exigencias comparables, lo que no era el caso. Este hecho no escapa a la historiografía inglesa, al servicio del imperialismo británico y, por lo tanto, hostil al imperialismo portugués. Thomas Pakenham, en su libro *The Scramble for Africa, 1876-1912*, es ejemplar a este respecto: “y estaba Portugal medio senil y aún más arruinado, agarrado a sus posiciones en África, Angola y Mozambique, más por soberbia que por la esperanza de lucro (Furtado, 1997: 77).

No es mi pretensión analizar aquí este período.³⁵ Pretendo apenas apuntar las metamorfosis identitarias que en él ocurren. La más importante de ellas, es la polarización entre Próspero y Calibán. Es verdaderamente en ese momento que surge lo indígena primitivo y, en contrapunto, lo portugués colonizador, representante o metáfora del Estado colonial. El proceso que hace descender lo indígena al estatuto que justifica su colonización es el mismo que hace subir lo portugués al estatuto de colonizador europeo. La dicotomía entre los

35 Véase la nota 1 y el proyecto allí citado.

portugueses y la Corona desaparece. El imperio portátil que los portugueses transportan a partir de ese momento no es un auto-imperio, sujeto a las debilidades y a las fortalezas de quien lo transporta, es antes la emanación de una fuerza trascendente, el Estado colonial.

El portugués blanco y el indígena primitivo, surgen simultáneamente divididos y unidos por dos poderosos instrumentos de racionalidad occidental: el Estado y el racismo. A través del Estado se busca garantizar la explotación sistemática de la riqueza, convirtiéndola en misión civilizadora por medio del traslado hacia las colonias de los modos de vida civilizados metropolitanos, la creación mimética de la “pequeña Europa” en el África de la que habla Edward Said (1980: 78). A través del racismo, se obtiene la justificación científica de la jerarquía de las razas, para lo que son movilizadas tanto las ciencias sociales como la antropología física. La ocupación territorial, de que es buen ejemplo la campaña llevada a cabo por Portugal contra Nghunghunyané, busca reducir a los africanos, comenzando por sus reyes, a la condición de subordinados dóciles, al mismo tiempo que las sucesivas misiones de exploración científica —como, por ejemplo, las ocho misiones de Santos Júnior en las décadas de 1930-1950— buscaban establecer y petrificar la

inferioridad de los negros.³⁶ En un contexto de prosperidad del colono portugués, no sorprende que las formas de hibridación más arriba referidas —la cafrealización y el mestizaje— sean estigmatizadas con particular violencia. Al final del siglo XIX, dice Antonio Ennes que “la cafrealización es una especie de reversión del hombre civilizado a su estado salvaje” (Ennes, 1946: 192). Del mismo modo, Norton de Matos, que fue gobernador general de Angola y era un paladín del asimilacionismo, se revela contra la asimilación invertida: “en medio de los indígenas circulaban [en 1912] algunos europeos, en número felizmente reducido que, por tristes circunstancias se habían integrado en la vida de los indígenas no civilizados y adaptados por completo a sus usos y costumbres” (Barradas, 1992: 54).

En cuanto lo portugués pasa de criminoso deportado, propenso a cafrealizarse, a la condición de agente civilizatorio, los indígenas pasan de reyes y de siervos de los reyes a la condición de más baja animalidad. El portugués es ahora “el blanco valeroso, una garantía de posesión

36 Por ejemplo, en un trabajo escrito en co-autoría con F. Barros, Santos Júnior afirma categóricamente la insensibilidad de los negros al dolor (Santos Júnior & Barros, 1950: 619).

de la tierra africana [...] Es una afirmación de presencia necesaria” (Júnior, 1955: 19). Una tarea ingente dado el carácter despreciable de la materia prima. El negro surge ahora animalizado y apenas susceptible de ser domesticado por vía del gesto imperial. La violencia de este gesto, la brutalidad del trabajo forzado es el otro lado de la animalidad del negro y es esta última que justifica a la primera.³⁷ Sobre las dificultades de llevar a los negros a trabajar, se lee en una publicación oficial del Ministerio de las Colonias de 1912:

Es el indígena dado a la embriaguez por atavismo de muchas generaciones; es rebelde al trabajo manual, al cual esclaviza a la mujer; es cruel y sanguinario porque, así lo educó el medio en que

37 Según Santos Júnior, “no hay duda de que el blanco no puede ejercer, en África, determinadas funciones. Su resistencia física no soporta, por ejemplo, la violencia del trabajo de la azada” (1955: 22-23). Citando a Marcelo Caetano, el autor afirma que “lo negro tiene condiciones de resistencia natural y una adaptación al medio que le permiten trabajar en los climas tropicales en ciertas actividades en mucho mejores condiciones que los europeos [...] Es necesario forzar [al negro] a la contribución que tiene que dar para el desarrollo de la riqueza pública; es preciso obligarlo a producir [...] Se trata de proteger al negro, de integrarlo en el sistema económico de Mozambique (1955: 22-23).

vive; no tiene enraizada en el alma el amor de la familia y de sus semejantes (Barradas, 1992: 124).

Pero la demonización del colonizado atinge al paroxismo cuando está referida a la mujer. Es que esta es considerada responsable por el mestizaje que ahora es estigmatizada como siendo el gran factor de degeneración de la raza. En 1873, Antonio Ennes escribe:

El África encargó a la negra el vengarse de los europeos, y ella, la hedionda negra, —porque no hay negra que no sea hedionda— conquista la sensualidad de los macacos, los celos feroces de los tigres, las costumbres torpes e inhumanas de los esclavistas, los delirios del alcoholismo, todos los embrutecimientos de las razas inferiores, y hasta los dientes de las quizumbas [hienas] que excavan los cementerios, los altivos conquistadores del Continente Negro (Ennes, 1946: 192).

Entre el hombre blanco y el hombre negro se erige una barrera intraspasable que es al mismo tiempo el trazo de la unión entre ambos. En este juego de espejos, el negro es salvaje y porque es salvaje tiende a pensar que “nosotros” es que somos salvajes. En 1911, escribe José Firmino Santa Anna, un médico que trabajaba en el valle del río Zambeze:

Su carácter del indígena desconfiado y egoísta no le permite comprender el interés que el europeo tiene en cuidar de su salud sin hacerle cualquier exigencia, y entonces avienta a este respecto las hipótesis más inverosímiles. Nosotros para ellos somos los salvajes, nos atribuyen los peores instintos y tratan de acautelar, tanto cuanto les sea posible su estupidez peligrosa, ávida, mujeres y haberes. Estos prejuicios sobre el carácter de lo europeo son la principal razón de la desconfianza con que acogen al médico. El indígena no comprende los motivos de orden abstracto ni las razones altruistas; así, no pudiendo explicar de otra forma la colecta de muestras de sangre destinadas a examen, supone que es para comer. El médico que procede a este servicio es mirado por la mayoría como antropófago y es curioso que hasta los individuos que de cerca me servían, suponían que la sangre era el vino que yo consumía (1911: 22).

El canibalismo es un tema recurrente en momentos de espejos polarizados entre Próspero y Calibán. Y también aquí el vínculo que separa abismalmente es también lo que permite la más íntima reciprocidad. Por eso, la atribución de canibalismo a los africanos surge frecuentemente articulada con la atribución de canibalismo a los colonizadores por parte de los africanos. A inicios del siglo XX, Henry Junod recoge en el Sur de Mozambique, entre

los pueblos que estudió, la siguiente narrativa acerca del canibalismo de los portugueses:

La Gungunhana (Nghunghunyane) murió. Los portugueses comieronla.

¿Qué es lo que tú dices?

Con certeza. Los portugueses comen carne humana. Toda la gente lo sabe. No tienen piernas, son peces. Tienen cola, en vez de piernas. Y viven en el agua.

Entonces, si ellos son peces y no tienen piernas ¿cómo es que pueden combatir con usted y vencerlos?

¡Oh! Los que combaten reconozco que son nuevos, ellos tienen piernas. Nosotros los agarramos y los metemos en un navío a vapor que va lejos, muy lejos. Este navío acaba por llegar a un peñasco todo cercado de agua. Es el país de ellos. Nosotros tiramos del navío y los metemos en una isla, en cuanto los soldados disparan los arcabuces, para anunciar a los grandes blancos peces que llegamos. Escogen a uno de nosotros y le dan un golpe en el dedo mínimo, para ver si está bastante gordo. Si no, lo encierran en un gran cesto lleno de almendras y le dan orden de comerlas, para engordar; cuando gane bastante gordura, lo encierran en una gran olla alargada del tamaño de un hombre y preparada para el propósito. Conocemos estos pormenores, porque uno de nosotros, Ngomogomo, nos explicó todo esto. Había sido hecho prisionero, pero durante el viaje, sus

antepasados fueron en su auxilio: él se cubrió de una erupción de burbujas tan repugnantes que lo dejaron en la isla y lo trajeron de nuevo para acá. El vio todo. Al principio no queríamos acreditarlo. Ahora sabemos que es la verdad (Junod, 1996: 299-300).

En camino de la polarización, la colonización efectiva es un derecho-deber. Para Hegel, el África no es una parte histórica del mundo:

Tanto como podamos remontar en la historia, el África propiamente dicha permaneció cerrada a todas las relaciones con el resto del mundo; ella es la tierra del oro y descansa sobre sí misma, la tierra de la infancia, oculta en la oscuridad de la noche lejos del día de la historia consciente de sí misma (1970: 120).

En otro pasaje, Hegel concluye:

Dejamos así el África y no volveremos a mencionarla. Es que ella no es parte del mundo histórico, no revela ningún movimiento o evolución, y lo que en ella, esto es, en su parte norte, pueda haber acontecido pertenece al mundo asiático o europeo [...]. Lo que verdaderamente entendemos por África es lo a-histórico y lo cerrado, aun preso por entero en el espíritu de la naturaleza (1970: 129).

Por eso, la colonización constituye para los Estados civilizados un deber de intervención. Es también en estos términos que Ruy Ennes Ulrich la justifica en 1909:

La colonización constituye para los Estados civilizados un deber de intervención. No les es lícito acumular en un espacio exiguo todas las maravillas de la civilización dejando tal vez a la mitad del mundo entregada a poblaciones salvajes o abandonadas de los hombres. La propia naturaleza impone a los pueblos superiores la función de guiarle e instruirle a los pueblos atrasados, en que la civilización parece no poder brotar espontáneamente y que, por lo tanto, entregados a sí mismos, quedarían eternamente en su estado natural (Ulrich, 1909: 698).

En el mismo espíritu, afirma Henry Junod: “pertenezco a aquel grupo de hombres que, como los administradores y los colonos de espíritu largo, sienten que tienen un deber que cumplir para con las razas más débiles” (1946: 18). Sin embargo, para los administradores coloniales, este deber no debe ser cumplido sin violencia. Escribe Alberto d’Almeida Teixeira en un *Relatorio de las operaciones realizadas con el fin de prolongar la ocupación hasta el río Cuilo*, datado de 1907:

Es convicción mía que, siendo la idea de la interdependencia intuitiva en los pueblos salvajes, como es innato en ellos el odio a la raza superior, los procesos de persuasión y de catequesis serán de principio casi siempre estériles y necesitarán del apoyo y de la manifestación previa de la fuerza para producir frutos (Barradas, 1992: 128).

A partir de la polarización dicotómica entre el hombre blanco y el negro salvaje, esta misión civilizadora impone al colonizado una doble dinámica identitaria: la antropología colonial y el asimilacionismo. La antropología colonial busca conocer los usos y costumbres de los pueblos indígenas de modo a controlarlos mejor políticamente, administrándoles y extrayéndoles impuestos y trabajos forzados. Las diferentes formas de “gobierno indirecto” que fueron adoptadas al final del siglo XIX en África se sustentaban en la antropología colonial. El asimilacionismo es una construcción identitaria basada en un juego de distancia y de proximidad del colonizado en relación al colonizador en los términos del cual el colonizado —mediante procedimientos que tienen alguna semejanza con los de la naturalización— abandona el estadio salvaje. Su subordinación deja de estar inscrita en un estatuto jurídico especial (como, por ejemplo, el Estatuto del

Indigenato)³⁸ y pasa a ser regulada por leyes generales del Estado colonial. El asimilado es, así, el prototipo de la identidad bloqueada, una identidad entre las raíces africanas a que deja de tener acceso directo y las opciones de vida europea a que solo tienen un acceso muy restringido. La asimilación es, así, una identidad construida sobre una doble desidentificación.

El aislacionismo, combinado con el mestizaje, es lo que confiere a la sociedad africana su distinta heterogeneidad. En 1952, cuestiona Alexandre Lobato:

¿Y qué se observa en la población de Mozambique? Unos millones de negros en estado primitivo, unos millares de blancos civilizados y europeos, algunos millares de mulatos semi-europeos y semi-indígenas en su mayoría; unos millares de indios divididos en dos grupos muy diferenciados por motivos ancestrales y unos cuantos negros asimilados, civilizados, europeizados [...] no

38 Ver el *Estatuto Político, Civil y Criminal de los Indígenas de Angola, Mozambique y Guinea* (promulgado por el Decreto N° 12.533, del 23 de octubre de 1926) y el *Estatuto Político, Civil y Criminal de los Indígenas de las colonias Portuguesas de África* (Decreto N° 16.473, del 6 de febrero de 1929), que extendía el régimen segregacionista del indigenato a todo el espacio africano del Imperio Portugués.

hay pueblo mozambiqueño en el sentido en que se habla del pueblo portugués. No hay en Mozambique un pensar colectivo (1952: 116-17).

El máximo de conciencia posible del pensamiento colonial es lamentar que los pueblos colonizados sean aquello en que las políticas coloniales los transformaron.

El momento de Próspero de los portugueses en el cambio del siglo XIX al siglo XX fue un momento excesivo en relación a sus condiciones de posibilidad. Fuertemente condicionado por las presiones internacionales del reparto de África, el colonizador portugués no podía, con todo, romper internamente con la larga duración histórica de la inter-identidad entre Próspero y Calibán. Se reveló, así, un Próspero inconsciente y subdesarrollado. Escalofriante fiereza colonialista, escribe Norton de Matos, entonces gobernador general destituido, en un relatorio confidencial, fechado el 6 de marzo de 1915:

No hemos sabido ocupar y dominar Angola. Nuestras compañías se han limitado aquí a la organización de columnas que infligen al gentío revelado, al que se quiere ocupar, castigo más o menos severo y que, terminada su misión militar, ganados algunos combates, tomados algunos prisioneros, muertos o fusilados algunos indígenas,

retiran y se disuelven dejando aquí y más allá un pequeño fuerte mal pertrechado y peor guarnecido, que el gentío en breve considera como inofensivo. La ocupación militar intensa durante un largo período (cinco años por lo menos) seguirá a la acción violenta indispensable del combate, de la destrucción de culturas y poblaciones, del aprisionamiento y del fusilamiento de los jefes indígenas, teniendo por fin la elección y el mantenimiento de jefes nuevos que sepamos transformar en criaturas absolutamente nuestras, el desarmamiento general, la obligación de trabajos remunerados en obras del Estado, la facilitación del reclutamiento de trabajadores, bien pagados, para trabajos particulares y el reclutamiento militar, el desarrollo agrícola y comercial de la región ocupada, la cobranza de impuestos por establecerse y la transformación necesaria del régimen de administración militar o de capitania —en un régimen de circunscripción civil—, constituye un sistema racional de ocupación apenas iniciado en los últimos años (Barradas, 1992: 132).

Algunos años antes, Oliveira Martins manifestó la misma preocupación, señalando que “con libertad, con humanidad, jamás se hicieron haciendas coloniales” (1904: 234). El desánimo de Oliveira Martins frente a la falta de condiciones del colonizador portugués para colonizar con competencia es notorio en otro pasaje:

Estar de arma —sin gatillo— al hombro, sobre los muros de una fortaleza arruinada, con una aduana y un palacio donde vegetan malos empleados mal pagados, el asistir de brazos cruzados al comercio que los extraños hacen y nosotros no podemos hacer; esperar todos los días los ataques de los negros y escuchar el escarnio y el desdén con que hablan de nosotros todos los que viajan al África —no vale, sinceramente, la pena— (1904: 286).

Esta incapacidad de Próspero para asumirse como tal, es testimoniada, no solo por los administradores coloniales, sino también por los extranjeros y por los asimilados. En 1809, el capitán Tomkinson informa al Vice-almirante Albermarble Bertie sobre los portugueses de Mozambique:

Subí hasta el continente por un tramo marítimo de cerca de diez millas al noroeste de la isla Mozambique. El suelo parecía fértil, con abundante fruta tropical. [...] Las casas bien construidas y bien adaptadas al clima, pero las plantaciones más parecen pertenecer a pobres nativos no civilizados que a europeos. No obstante, la tierra sea buena para el cultivo del azúcar, del café y del algodón, ellos solo se ocupan de la fruta y cultivan mijo y arroz suficiente para su sustento. [Cada] plantación tiene un número increíble de esclavos tan mal vigilados que su principal actividad es el

disponer del sustento para sí mismo (Tomkinson, 1964: 4-5).

Otro testimonio interesante en el mismo sentido surge, unos años más tarde, en 1823, en una carta del Capitán W. F. W. Owen al respecto de los portugueses presentes a lo largo de la costa de Mozambique. Después de estigmatizar a los portugueses con la indolencia, Owen concluye: “que la decadencia persiga a los portugueses por donde quiera que van es consecuencia natural de su política estrecha y mezquina, sus mercaderes armados de autoridad militar y arbitraria, los extranjeros con que ellos desean comerciar sujetos a toda especie de grosera indignidad e impertinencia” (1964: 34).

Por la misma época, en 1815, los naturalistas alemanes Spix y Martius, en visita al Brasil, contrastan a los europeos con los portugueses, estos más vulnerables a la “degeneración moral” del colono en los trópicos, revelando “falta de diligencia e indisposición para el trabajo” y manifestando una decadencia general, muestra de la “falta de educación y respeto en el trato de los esclavos de la casa, no estando habituados a ellos en Europa” (Lisboa, 1995: 182-183).

Igualmente cáustica es la evaluación del colonizador en el momento de Próspero hecha

por los asimilados. João Albasini escribe en 1913 sobre el blanco de los suburbios:

Un caserío oscuro y mal oloroso, un balcón seboso, algunos barriles semejantes, latas de sardina, bancos sebosos, moscas viajando y basura, mucha basura. Para el lado del balcón, un ser cabelludo y barbado se mece con alguna dificultad, dando aquí y más allá una mirada distraída a la sordidez de las cosas que le garantizan a él la bienaventuranza, la pasta, el dinero. Es el *mulungo* [blanco]; es el alma gentil de la colonización (Albasini, 1913).

Como una maldición, el Calibán portugués persigue al Próspero portugués, le sigue las pisadas, carnavalizando su postura como haciendo una imitación grosera de lo que pretende ser.

El segundo momento de Próspero ocurre en el contexto de la revolución del 25 de abril con el fin de la guerra colonial, el reconocimiento de los movimientos de liberación y la independencia de las colonias y se prolonga en el establecimiento de relaciones de cooperación con los nuevos países de lengua oficial portuguesa y con la creación de la Comunidad de los Países de Lengua Portuguesa (CPLP) en 1996. Se trata del momento de Próspero anti-colonial o descolonizador, un momento semejante al de las otras potencias europeas

coloniales, casi tres décadas antes. El fin del colonialismo europeo fue un momento de Próspero en la medida en que las potencias coloniales, frente a los costos políticos excesivos del mantenimiento de las colonias, buscaron en el reconocimiento de la independencia de estas, una nueva y más eficiente forma de reproducir la dominación sobre ellas, que fue conocida como neocolonialismo. El Calibán colonizado se transmutó en el país subdesarrollado y en desarrollo. Con esto, el régimen identitario se alteró significativamente, pero la economía política subyacente casi nunca se alteró con igual intensidad. Por el contrario, la vinculación económico-política a las antiguas potencias coloniales continuó siendo decisiva para los países ahora independientes. Paradojalmente dejó de haber Calibán para que Próspero sobreviviese.

Mas de una vez, el momento de Próspero descolonizador portugués se distingue en aspectos significativos del equivalente momento de Próspero europeo. Antes que nada, los dos procesos históricos de descolonización, la independencia del Brasil y la independencia de las colonias africanas, tuvieron lugar concomitantemente con profundas transformaciones de señal progresista en la sociedad portuguesa, la revolución liberal, en el primer caso,

y la revolución del 25 de abril, en el segundo caso. Esto significa que habrá en ambos procesos de descolonización un sentido compartido de liberación, tanto para el colonizador, como para el colonizado. Esta comunión de sentido creó alguna complicidad entre la nueva clase política portuguesa y la clase política de los nuevos países, sobre todo en el caso de las independencias africanas.

La consecuencia más decisiva de las rupturas simultáneas fue que, combinadas con la posición semiperiférica de Portugal en el sistema mundial, ellas permitirán minimizar las secuelas neocolonialistas en el período pos-independencia. En el caso del Brasil, la incapacidad neocolonialista del Próspero portugués se manifiesta en el pánico ante las consecuencias de la pérdida de Brasil. De otro modo, el Brasil desempeñó el papel de “colonia colonizadora” como lo llama Marc Ferro, al enviar hacia Angola fuertes contingentes de inmigrantes blancos (1996: 179). Angola, por lo demás, estaba desde hacía mucho en dependencia económica de los brasileños. Como refiere también Marc Ferro, el ministro portugués Martinho de Melo e Castro, se quejaba ya en 1781 que el comercio y la navegación estaban por escapar internamente a Portugal “pues lo que los brasileños no

dominan está en las manos de los extranjeros” (Ferro, 1996: 180).³⁹

La debilidad e incompetencia del Próspero colonial portugués, si, por un lado, hiciera inviable el neocolonialismo, por otro, facilitaba,

39 A su vez, Mozambique era, hasta el siglo XVIII, dependiente del Vice-Rey de la India. Como consecuencia, el sistema económico era largamente dominado por hindúes, por conforme reclama Antonio Lobo da Silva en 1679: “Estos *canarins* (Portugués de Goa, nota del autor) de la India han sido causa de muchas ruinas en estas tierras, y en arriendo, porque, a donde llegan todo dañan y tienen dañado y no supieron más que robarnos nuestras haciendas que les dábamos fiados y mandaban el dinero hacia la India; Yo, Señor, era del parecer, pues no son de préstamo ninguno, salvo mejor juicio, que los mandase Vuestra Excelencia hacia afuera de los Ríos, porque aquello que les agencian, y adquieren en contrato, lo agenciaron y adquirieron los portugueses que el Príncipe nuestro señor manda para poblar estas tierras de su real corona y de sus conquistas, porque quiso Dios que el príncipe nuestro Señor se allegase de ellas, sin mandar, a vuestra excelencia, a ver el miserable estado en que ellas están y permita el mismo Señor conservarlas a Vuestra Excelencia la vida y salud y traerlo con muy buen viaje a salvo a los Ríos para que le sea presentado el miserable estado en que ellas están, y aún cuando esto no fuese posible entiendo que en poco tiempo acabarán por estallar todo” (Carta de Antonio Lobo da Silva para el Vice-Rey de la India, escrita en Zimbabué el 15 de diciembre de 1679, Lisboa, Archivo Histórico Ultramarino, Caixa 3, Documento 77).

sobre todo, en el caso del Brasil, la reproducción de relaciones de tipo colonial después del fin del colonialismo, el colonialismo interno. Al hacerlo, suscitó entre las élites, que continuaban ejerciendo la dominación en nombre propio, una división sobre sus responsabilidades históricas y el modo como las compartían con el colonizador, entre tanto, salido de escena. Fue, en el fondo, una división sobre si la incompetencia de las élites para desarrollar el país era o no un producto de la incompetencia de Próspero del que se habían liberado. ¿Sería la incompetencia de Próspero una pesada herencia, un constreñimiento incontrolable de las posibilidades de desarrollo poscolonial, o, por el contrario, constituiría una oportunidad insospechada para formas de desarrollo alternativo?

Así debe ser leída la polémica entre iberistas y americanistas en el Brasil (por ejemplo, entre Oliveira Vianna y Tavares Bastos). Para los iberistas, el atraso de Brasil podría ser convertido en una ventaja, en la posibilidad de un desarrollo no individualista y no utilitarista basado en una ética comunitaria de la que el mundo rural podía dar testimonio. Según Oliveira Vianna, en el análisis de Luis Werneck Vianna (1977), la singularidad brasileña era menos un producto de la historicidad de la metrópoli

que de la especificidad de las relaciones sociales prevalecientes en el mundo agrario, donde una clase aristocrática rural funcionaba como un poder agregador particular (Vianna, 1997: 162). Por el contrario, Tavares Bastos veía en la herencia de la cultura política ibérica y de su atávico anti-individualismo el fundamento del oscurantismo, autoritarismo y burocratismo del Estado brasileño, siendo preciso romper con ella y crear un modelo social nuevo *yankee* hispano-americano, teniendo como referencia la sociedad norteamericana, la industria y la educación. En otras palabras, la incompetencia del Próspero ibérico es explicitada por Tavares Bastos cuando afirma que, por no detentar la fuerza característica de los países del Norte, Portugal permitió que “la general depravación y bárbara aspereza de las costumbres brasileñas [acabasen] por vengarse de cara a la imposición cultural portuguesa” (Vianna 1997: 157). En otras palabras, fueron las deficiencias de Próspero las que tornaron posibles los excesos de Calibán.

En el caso de África, está por hacerse el juicio histórico del Próspero colonial portugués. Por otro lado, no es todavía posible enjuiciar la fuerza y persistencia de las secuelas neocolonialistas, sobre todo después de la adhesión de Portugal a la Unión Europea.

Las vicisitudes por las que ha pasado la Comunidad de los Países de lengua portuguesa son ilustrativas de las debilidades del Próspero colonial portugués. De hecho, este último no ha conseguido imponer su hegemonía, al contrario del Próspero inglés y francés en sus respectivas *commonwealths*. No solo tiene en disputa la hegemonía con su ex-colonia, el Brasil, tampoco ha podido impedir que algunos países integren otras comunidades “rivales” como es el caso de Mozambique, en relación a Inglaterra, y el de Guinea-Bissau, en relación a Francia. Como la hegemonía en este tipo de comunidades ha significado la legitimación del neocolonialismo, la debilidad del Próspero portugués abre potencialidades enormes para articulaciones democráticas y verdaderamente poscoloniales. Es, sin embargo, una cuestión que queda abierta el saber si el antiguo colonizador es capaz de transformar esa debilidad en fuerza (traspasando la persistencia de la colonialidad de las relaciones) y si los ex-colonizados están siquiera interesados en ello.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmad, A. 1995 “The Politics of Literary Poscoloniality” en *Race and Class* (SAGE) N° 36, pp. 1-20.
- Albasini, J. 1913 “Amor e Vinho (idílio pagão)” en *O Africano* (Lourenço Marques) 11 de junio.
- Alexandre, V. 1979 *Origens do Colonialismo Português Moderno* (Lisboa: Sá da Costa).
- Alexandre, V. 2000 *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)* (Porto: Afrontamento).
- Anderson, B. 1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso).
- Appadurai, A. 1997 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Baganha, M. I. 1990 *Portuguese Emigration to the United States, 1820-1930* Nueva York e Londres: Garland Publishing, Inc.
- Baganha, M. I. 1991 “Recensão de David Higgs (ed.). Portuguese Migration in Global Perspective. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario, 1990”, *Análise Social*, XXVI (111): 443-449.
- Balibar, E.; Wallerstein, I. 1991 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (Londres; Nueva York: Verso).
- Barradas, A. 1992 *Ministros da Noite - Livro Negro da Expansão Portuguesa* (Lisboa: Antígona).

- Bastos, J. G. 1995 “Portugal Minha Princesa”. *Contribuição para uma Antropologia Pós-racionalista dos Processos Identitários e para o Estudo do Sistema de Representações Sociais Identitárias dos Portugueses* (Lisboa).
- Bazin, J. 1990 “A Chacun son Bambara” en Amselle, J.-L.; M'Bokolo, E. (eds.) *Au Coeur de l'éthnie: Éthnie, Tribalisme et État en Afrique* (París: La Découverte) pp. 87-127.
- Bethencourt, F. 1991 “A Sociogénese do Sentimento Nacional”, in *A Memória da Nação* (Lisboa: Sá da Costa) pp. 473-503.
- Bhabha, H. K. 1990a “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation” en Bhabha, H. K. (ed.) *Nation and Narration* (Londres; Nueva York: Routledge) pp. 291-322.
- Bhabha, H. K. 1990b “The Third Space. Interview with Homi Bhabha” en Rutherford, J. (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference* (Londres: Lawrence & Wishart) pp. 207-221.
- Bhabha, H. K. 1994 *The Location of Culture* (Londres: Routledge).
- Boxer, C. R. 1963 *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire* (Oxford: Clarendon Press).
- Boxer, C. R. 1969 *The Portuguese Seaborn Empire, 1415-1825* (Nueva York: Knopf).
- Bronseval, F. C. 1970 *Peregrinatio Hispânica, 1531-1533* (París: Presses Universitaires de France; Fundação Calouste Gulbenkian).
- Byrne, M. T. R. 1998 “‘On the Road with Wellington’ by August Ludolf Friedrich Shaumann - Um Testemunho da Vida de Campanha das Tropas Aliadas Anglo-portuguesas durante a Guerra Peninsular” en *Revista de Estudos Anglo-Portugueses* (Portugal) N° 7, pp. 99-112.
- Byron, L. 1881 *Peregrinação de Childe Harold* (Lisboa: Livraria Ferreira).
- Cabral, A. 1976 “A Cultural Nacional” en Cabral, A. *Obras Escolhidas* (Lisboa: Seara Nova) Vol. 1, pp. 221-248.
- Capela, J. 1995 *Donas, Senhores e Escravos* (Porto: Afrontamento).
- Castanheira, Z. 1996 “Robert Southey, o Primeiro Lusófilo Inglês” en *Revista de Estudos Anglo-Portugueses* (Portugal) N° 5, pp. 59-120.
- Castells, M. 1996 *The Rise of the Network Society* (Cambridge: Blackwell).
- Césaire, A. 1955 *Discours Sur le Colonialisme* (París: Présence Africaine).
- Césaire, A. 1983 *Cahiers d'un Retour au Pays Natal* (París: Présence Africaine).

- Chabal, P. 1997 *Apocalypse Now? A Post-Colonial Journey into Africa* (Londres). En <<http://www.kcl.ac.uk/depsta/humanities/pobrst/pcpapers.htm>> acceso 10 de octubre de 2001.
- Chabal, P. (ed.) 2002 *A History of Postcolonial Lusophone Africa* (Bloomington: Indiana University Press).
- Chatterjee, P. 1984 "Gandhi and the Critique of Civil Society" en Guha, R. (ed.) *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society* (Nueva Delhi: Oxford University Press) pp. 153-195.
- Chatterjee, P. 1986 *Nationalist Thought and the Colonial World, a Derivative Discourse?* (Londres: Zed Book).
- Chaves, C. B. 1983 *O Portugal de D. João V Visto por Três Forasteiros* (Lisboa: Biblioteca Nacional).
- Cohen, R. 1997 *Global Diasporas: An Introduction* (Seattle: University of Washington Press).
- Cornell, S.; Hartmann, D. 1998 *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World* (Thousand Oaks: Pine Forge Press).
- de Almeida, M. V. 2000 *Um Mar da Cor da Terra: Raça, Cultura e Política da Identidade* (Oeiras: Celta).
- de Montaigne, M. 1965 *Complete Essays* (Stanford: Stanford University Press).
- Descamps, P. 1935 *Le Portugal: la Vie Sociale Actuelle* (París: Firmin-Didot et Cie).
- Dias, J. 1961 *Os Elementos Fundamentais da Cultura Portuguesa* (Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar).
- Dirlik, A. 1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Westview).
- Elkins, C.; Pedersen, S. (eds.) 2005 *Settler Colonialism in the Twentieth Century: Projects, Practices, Legacies* (Nueva York: Routledge).
- Ennes, António 1946 (1873) *Moçambique: Relatório Apresentado ao Governo* (Lisboa: Imprensa Nacional).
- Fanon, F. 1961 *Les Damnés de la Terre* (París: Maspero).
- Fanon, F. 1971 *Peau Noire, Masques Blanc* (París: Editions du Seuil).
- Feliciano, J. F.; Nicolau, V. H. (eds.) 1998 *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva* (Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses).
- Ferro, M. 1996 *História das Colonizações* (Lisboa: Estampa).
- Freud, S. 1984a *Nouvelles Conférences d'introduction à la Psychanalyse* (París: Gallimard).

- Freud, S. 1984b *L'Inquiétante Étrangeté et autres Essais* (Paris: Gallimard).
- Freyre, G. 1940 *O Mundo que o Português Criou* (Rio de Janeiro: José Olympio).
- Freyre, G. 1947 *Interpretação do Brasil. Aspectos da Formação Social Brasileira com o Processo de Amalgamento de Raças e Culturas* (Rio de Janeiro: José Olympio).
- Freyre, G. 1953 *Um Brasileiro em Terras Portuguesas* (Rio de Janeiro: José Olympio).
- Freyre, G. 1958 *A Integração Portuguesa nos Trópicos* (Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar).
- Fortuna, C. 1993 *O Fio da Meada: O Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-mundo (1860-1960)* (Porto: Afrontamento).
- Furtado, F. 1997 "Portugal em Histórias de Inglaterra" en *Revista de Estudos Anglo-Portugueses* (Portugal) N° 6, pp. 71-81.
- Gilroy, P. 1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Hall, S. 1996a (1989) "New Ethnicities" en Morley, D.; Kuan-Hsing, C. (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (Londres; Nueva York: Routledge) pp. 441-449.
- Hall, S. 1996b "When Was 'the Post-Colonial'?: Thinking at the Limit" en Chambers, I.; Curti, L. (eds.) *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons* (Nueva York: Routledge) pp. 242-259.
- Harney, R. F. 1990 "Portuguese and Other Caucasians': Portuguese migrants and the racialism of the English-speaking world" en Higgs, D. (ed.) *Portuguese Migration in Global Perspective* (Toronto: The Multicultural History Society of Ontario) pp. 113-135.
- Harris, J. E. (ed.) 1993 *Global Dimensions of the African Diaspora* (Washington D.C.: Howard University Press).
- Hegel, G. W. F. 1970 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Isaacman, A. F. 1976 *A Tradição da Resistência em Moçambique: o Vale do Zambeze, 1850-1921* (Porto: Afrontamento).
- Júnior, R. 1955 *O Negro de Moçambique (estudo)* (Lourenço Marques: África Editora).
- Junod, H. A. 1996 (1917) *Usos e Costumes dos Bantu* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique).

- Khare, R. S. 1998 *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India* (Londres: SAGE).
- Klarer, M. 1999 “Cannibalism and Carnavalesque: Incorporation as Utopia in the Early Image of América” en *New Literary History* (Johns Hopkins University Press) N° 30, pp. 389-410.
- Lisboa, K. M. 1995 *A Nova Atlântida ou o Gabinete Naturalista dos Doutores Spix e Martius: Natureza e Civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)* (São Paulo: Universidade de São Paulo).
- Lobato, A. 1952 *Sobre Cultura Moçambicana* (Lisboa: Gradiva).
- Lovejoy, P. E. (ed.) 2000 *Identity in the Shadow of Slavery* (Londres; Nueva York: Continuum).
- Macaulay, R. 1946 *They Went to Portugal* (Oxford: Alden Press).
- Macaulay, R. 1990 *They Went to Portugal Too* (Manchester: Carcanet).
- Manghezi, N. 1999 “Eduardo Mondlane nos Estados Unidos da América (1951-1961)” en *Estudos Moçambicanos* (Mozambique) N° 17.
- Maravall, J. A. 1990 *La Cultura del Barroco. Análisis de una Estructura Histórica* (Barcelona: Ariel).
- Martins, J. P. O. 1904 (1880) *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (Lisboa: Parceria António Mário Pereira).
- Mattoso, J. 1998 *A Identidade Nacional* (Lisboa: Gradiva).
- Mazrui, A. A.; Tidy, M. 1984 *Nationalism and New States in Africa* (Londres: Heinemann).
- Mbembe, A. 2000 *De la Postcolonie. Essai Sur l’imagination Politique dans l’Afrique Contemporaine* (París: Khartala).
- McClintock, A. 1995 *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context* (Nueva York: Routledge).
- McClintock, A. 1997 “‘No Longer in a Future Heaven’: Gender, Race and Nationalism” en McClintock, A.; Shohat, E.; Mufti, A. (eds.) *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press) pp. 89-112.
- McLeod, J. 2000 *Beginning Postcolonialism* (Manchester; Nueva York: Manchester University Press).
- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nueva York: The Orion Press).

- Miranda, A. P. 1954 “Memória sobre a Costa de Africa e da Monarquia Africana (c.1766)” en Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 47-121.
- Monclaro, P. 1899 “Relação da Viagem q Fizerão os Padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no Anno de 1569” en Theal, G. M. (ed.) *Records of South-Eastern Africa* (Ciudad del Cabo: Struik) Vol. 3, pp. 157-201.
- Mondlane, E. C. 1969 *The Struggle for Mozambique* (Harmondsworth: Penguin).
- Mudimbe, V. Y. 1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of knowledge* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness* (Nueva Delhi; Oxford: Oxford University Press).
- Nkrumah, K. 1961 *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology* (Londres: Heinemann).
- Nkrumah, K. 1965 *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism* (Nueva York: International Publishers).
- Nyerere, J. K. 1966 *Freedom and Unity* (Dar es Salaam: Oxford University Press).
- Owen, W. F. W. 1964 “Letter from Captain W. F. W. Owen to J. W. Crocker, 9 October, 1823” en Theal, G. M. (ed.) *Records of South-East Africa* (Ciudad del Cabo: Struik) Vol. 9, pp. 32-35.
- Pires, M. L. B. 1981 *Portugal Visto pelos Ingleses* (Lisboa: Centro de Estudos Comparados de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade Nova de Lisboa).
- Portugal, J. J. 1954 “Notícias das Ilhas de Cabo Delgado” en Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 275-310.
- Prestholdt, J. 2001 “Portuguese Conceptual Categories and the ‘Other’ Encounter on the Swahili Coast” en *Journal of Asian and African Studies* (SAGE) N° 36, pp. 383-406.
- Ranger, T. 1988 “The Invention of Tradition in Colonial Africa” en Hobsbawm, E.; Ranger, T. (eds.) *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 211-262.
- Ranger, T. 1993 “The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa” en Ranger, T.; Vaughan, O. (eds.) *Legitimacy and the State in Twentieth-century Africa: Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene* (Londres: Macmillan) pp. 62-111.

- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nueva York: Vintage Books).
- Said, E. 1980 *The Question of Palestine* (Nueva York: Vintage).
- Sant'Anna, J. F. 1911 *Missão da Doença do Sono: Trabalhos de Outubro a Novembro de 1991 (N'hantsua, Tete)* (Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique; Secção dos Serviços de Saúde).
- Santos, B. de Sousa 1995a *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-modernidade* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa 1995b *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Londres: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 1999 "On Oppositional Postmodernism" en Munck, R.; O'Hearn, D. (eds.) *Critical Development Theory* (Londres; Nueva York: Zed Books) pp. 29-43.
- Santos, B. de Sousa 2000 *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum* (São Paulo: Cortez).
- Santos, B. de Sousa 2002a "Os Processos da Globalização" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Globalização e Ciências Sociais* (São Paulo: Cortez) pp. 25-104.
- Santos, B. de Sousa 2002b *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2006 "The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique" en *Law & Society Review* (Wiley) N° 40, pp. 39-75.
- Santos Júnior, J. R.; Barros, F. 1950 "Notas etnográficas de Moçambique" en *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências* (Lisboa) Vol. 5, pp. 609-623.
- Senghor, L. S. 1964 *Liberté 1: Négritude et Humanisme* (París: Editions du Seuil).
- Senghor, L. S. 1977 *Anthologie de la Nouvelle Poesie Nègre et Malgache de Langue Française* (París: Presses Universitaires de France).
- Spivak, G. C. 1996 "How to Teach a 'Culturally Different' Book" en Landry, D.; MacLean, G. (eds.) *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak* (Nueva York; Londres: Routledge) pp. 237-266.
- Thiong'o, N. 1986 *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Londres: Heinemann).
- Tomkinson, J. 1964 "Report of Captain J. Tomkinson to Vice-Admiral Albermarle Bertie (1809)" en Theal, G. M. (ed.) *Records of South-East Africa* (Ciudad del Cabo: Struick) Vol. 9, pp. 1-6.

- Ulrich, R. E. 1909 *Política Colonial, Lições Feitas ao Curso do 4º ano Jurídico no ano de 1908/1909* (Coímbra: Imprensa da Universidade).
- Vianna, L. W. 1997 *A Revolução Passiva: Iberismo e Americanismo no Brasil* (Rio de Janeiro: Revan).
- Werbner, R. 1996 "Introduction: Multiple Identities, Plural Arenas" en Werbner, R.; Ranger, T. (eds.) *Postcolonial Identities in Africa* (Londres: Zed Books) pp. 1-25.
- Xavier, I. C. 1954 "Relação do Estado Presente de Moçambique, Sena, Sofala, Inhambane e de todo o Continente da Africa Oriental" en Dias, L. F. C. (ed.) *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (século XVIII)* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar) pp. 171-217.
- Yuval-Davies, N.; Floya, A. (eds.) 1989 *Woman-Nation-Stat.* (Nueva York: St. Martin's Press).

MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO ABISAL: DE LAS LÍNEAS GLOBALES A LAS ECOLOGÍAS DE 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

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2017 *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el Epistemicidio* (Madrid: Ediciones Morata) pp. 159-179.

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 texto 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. Aquí solo me interesa la versión hegemónica de la modernidad occidental.

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 reivindicar 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 incommensurables 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

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).

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 lo 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 verdadera o falsa, legal o ilegal, se producía con la mayor distinción en la

4 En este texto doy por supuesta la estrecha relación entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, Williams (1994) (publicado originariamente en 1944); Arendt (1951); Fanon (1967^a); Horkheimer & Adorno (1972); Wallerstein (1974); Dussel (1992); Mignolo (1995); Quijano (2000); Grosfoguel (2005); Maldonado Torres (2007).

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

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: 91), las líneas cartográficas del siglo XV (las *rayas*, Tordesillas) todavía presuponian 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

abisales emergen a mediados del siglo XVI con las líneas de amistad.⁷ El carácter abisal de las

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: 101-105). Véase también Anghie (2005: 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: 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

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: 46).

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.

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]: 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. Fabrica pasados para dejar sitio a un único futuro posible. 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

8 Sobre las diferentes concepciones del contrato social, véase Santos (2002a: 30-39).

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 guías¹⁰ 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, etcétera. La lógica de la regulación/emancipación es insensable sin la distinción matricial

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 <<http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>> acceso 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.

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,

11 En Emerson (1979); Hochschild (1999); Dumoulin (2005); Hasian (2002: 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.

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 texto 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

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).

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 hegemónicas. Hoy, es máxima la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea. Además, la civilidad legal y política de este lado de la línea se usa de premisa para demostrar la absoluta incivildad 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 posabisal.

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 & Valentine (2006).

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

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

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 texto 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 expande 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

17 En Memmi (1965); Dos Santos (1971); Cardoso & Faletto (1969); Frank (1969); Rodney (1972); Wallerstein (1974; 2004); Bambirra (1978); Dussel (1995); Escobar (1995); Chew & Denmark (1996); Spivak (1999); Césaire (2000); Mignolo (2000); Grosfoguel (2000); Afkal-Khan & Sheshadri-Crooks (2000); Mbembe (2001); Dean & Levi (2003), se pueden rastrear los múltiples orígenes y las consiguientes variaciones de estos debates.

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 indocumentado¹⁹ 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

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 & Stepputat (2004); Wishnie (2004); Taylor (2004); Silverstein (2005); Passel (2005); Sassen (1999). Para la visión de la extrema derecha sobre el tema, véase Buchanan (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 & Karmarly (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 & Aden (2002); Zelman (2002); Lobel (2002); Roach (2002,

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, en realidad, 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 (International Court of Justice, 2005) y la categoría del “combatiente enemigo ilegal”²³ 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

centrándose en el caso canadiense); Van De Linde (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: 169-188).

23 Véase Dörmann (2003); Harris (2003); Kanstroom (2003); Human Rights Watch (2004); Gill & Sliedregt (2005).

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.²⁴ 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 Unidas²⁵ 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.²⁶

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

24 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).

25 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).

26 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).

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 vallas²⁷ y campos de exterminio, dividen las ciudades entre zonas civilizadas²⁸ y zonas salvajes, y las cárceles, entre lugares legales de confinamiento y lugares de destrucción brutal de la vida sin respeto a ley alguna.²⁹

27 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.

28 Véase Blakely & Snyder (1999); Low (2003); Atkinson & Blandy (2005); Coy (2006).

29 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 1.245 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.

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,³⁰ 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 *Rechtsstaat*, 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

30 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 & Read (1972); Mamdani (1996; 1999).

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.³¹ 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, 1999), 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.³² 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

31 En Santos (2002b: 447-448), hago un minucioso análisis de la emergencia del fascismo societal como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social.

32 Un buen ejemplo de esta dinámica es el estudio de Caldeira (2000) sobre las escisiones geográficas y sociales de São Paulo.

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, etcétera.³³

33 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); 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 & Johnston (1998); Balanyá *et al.* (2005); Conca (2005); Lopes (2005), tratan de dos o más casos. Véase también Klare (2001); Hall, Lobina, & De La Motte (2005).

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.³⁴ 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.³⁵

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

34 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 & Jaramillo (2003).

35 Sobre el caso de Colombia, véase Santos & García Villegas (2001).

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”.³⁶ 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” (Warde, 1997: 10-11). El poder discrecional de estas agencias es mucho mayor debido a que tienen la prerrogativa de hacer

36 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.

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.³⁷

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

37 En Wilson (1987) se puede ver una análisis temprano y elocuente de este fenómeno.

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 (1996). 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.³⁸ Presentado como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de la regulación/emancipación, lleva consigo la lógica de la

38 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, etcétera), 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 & Braithwaite, 1992), “derecho posregulario” (Teubner, 1986), “derecho blando” (Snyder, 1993; 2002); Trubek & Mosher (2003); Trubek & Trubek (2005); Mörth (2004), “experimentalismo democrático” (Dorf & Sabel, 1998; Unger, 1996), “gobernanza colaborativa” (Freeman, 1997), “regulación externalizada” (O’Rourke, 2003) o simplemente “gobernanza” (Mac Neil, Sargent & Swan, 2000; Nye & Donahue, 2000). Para una crítica, véase Santos & Rodríguez-Garavito (2005: 1-26); Santos (2005: 29-63); Rodríguez-Garavito (2005: 64-91).

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,³⁹ 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.⁴⁰ La plasticidad del derecho blando tiene interesantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación dependía de los caprichos del colonizador más que de cualquier otra cosa.⁴¹ Las relaciones que regulan no son, sino 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 POSABISAL

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. La resistencia política debe partir de una ruptura epistemológica: no existe justicia social global sin

39 La otra área es la protección del medio ambiente.

40 Véase Rodríguez-Garavito (2005) y la bibliografía que allí se cita.

41 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).

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 posabisal. ¿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 posabisal 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.⁴²

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

42 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: 35).

reproduciendo las líneas abisales, por muy antiabisal que se proclame. En cambio, el pensamiento posabisal 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 posabisal, 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.⁴³ La idea de cosmopolitismo,

43 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, etcétera. 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 consi-

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 *philalalia* 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: 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

guiente, 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 (Bhabba, 1996; Diouf, 2000), etnicidad cosmopolita (Webner, 2002), o cosmopolitismo de la clase obrera (Webner, 1999). Sobre las diferentes concepciones del cosmopolitismo, véase Breckenridge (2002).

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.

BIBLIOGRAFÍA

- Afzal-Khan, F.; Sheshadri-Crooks, K. 2000 *The Pre-occupation of Postcolonial Studies* (Durham: Duke University Press).
- Agamben, G. 2004 *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ahmad, I. 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'lqawa'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* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland).
- Akram, S. M.; Karmely, M. 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?" en *U.C. Davis Law Review* (U. C. Davis) N° 38, pp. 609-699.
- Akram, S. M. 1999 "Scheherezade Meets Kafka: Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion" en *Georgetown Immigration Law Journal* (Washington D. C.) N° 14, pp. 51-150.
- Akram, S. M. 2000 "Orientalism Revisited in Asylum and Refugee Claims" en *International Journal of Refugee Law* (Oxford Academic) N° 12, pp. 7-40.
- Amann, D. M. 2004a "Guantánamo" en *Columbia Journal of Transnational Law* (Nueva York) N° 42, pp. 263-348.
- Amann, D. M. 2004b "Abu Ghraib" *University of Pennsylvania Law Review* (University of Pennsylvania) N° 153, pp. 2085-2141.
- Anghie, A. 2005 *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Appiah, K. A. 1998 "Cosmopolitan Patriots" en Cheah, P.; Robbins, B. (eds.) *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press) pp. 91-116.

- Arendt, H. 1951 *The Origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt; Brace).
- Atkinson, R.; Blandy, S. 2005 "International Perspectives on the New Enclavism and the Rise of Gated Communities" en *Housing Studies* (Taylor & Francis) N° 20, pp. 177-186.
- Ayres, I.; Braithwaite, J. 1992 *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate* (Nueva York: Oxford University Press).
- Balanyá, B. et al. (eds.) 2005 *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World* (Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory). En <<http://www.tni.org/books/publicwater.htm>>.
- Bambirra, V. 1978 *Teoría de la Dependencia: Una anticrítica* (México: Era).
- Barr, B. 2004 "USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom" en *Georgetown Journal of Law & Public Policy* (Washington D. C.) N° 2, pp. 385-392.
- Bauer, L. I. 2004 "They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees" en *Notre Dame Law Review* (Estados Unidos) N° 79, pp. 1081-1116.
- Bhabha, H. 1996 "Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism" en Garcia-Morena, L.; Pfeifer, P. (eds.) *Text and Nation* (Londres: Camden House) pp. 191-207.
- Bilgrami, A. 2006 "Occidentalism, the Very Idea: An Essay on Enlightenment and Enchantment" en *Critical Inquiry* (Chicago) N° 32, pp. 381-411.
- Blakely, E. J.; Snyder, M. G. 1999 *Fortress America: Gated Communities in the United States* (Cambridge: Brookings Institution Press).
- Bond, P. 2000 *Elite Transition: From Apartheid to Neoliberalism in South Africa* (Londres: Pluto Press).
- Borelli, S. 2005 "Casting Light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror'" en *International Review of the Red Cross* (Suiza) N° 87, pp. 39-68.
- Boyne, S. 2004 "Law, Terrorism, and Social Movements: The Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation" en *Cardozo Journal of International and Comparative Law* (Cardozo Law) N° 12, pp. 41-82.
- Breckenridge, C. et al. (eds.) 2002 *Cosmopolitanism* (Durham: Duke University Press).

- Brown, L. M. (ed.) 2004 *African Philosophy: New and Traditional Perspectives* (Nueva York: Oxford University Press).
- Brown, M. 2005 “Setting the Conditions’ for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad” en *American Quarterly* (Johns Hopkins University Press) N° 57, pp. 973-997.
- Buchanan, P. J. 2006 *State of Emergency: The Third World Invasion and Conquest of America* (Nueva York: St. Martin’s).
- Buhlungu, S. et al. 2006 *State of the Nation 2005-2006* (Sudáfrica: HSRC Press).
- Burnett, D. G. 2002 “It Is Impossible to Make a Step without the Indians’: Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana” en *Ethnohistory* (Duke University Press) N° 49, pp. 3-40.
- Cabral, A. 1979 *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabral* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Caldeira, T. 2000 *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo* (Berkeley: University of California Press).
- Cardoso, F. H.; Faletto, E. 1969 *Dependencia y Desarrollo en America Latina* (México: Siglo XXI).
- Castro, J. E. 2006 *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico* (Basingstoke; Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Césaire, A. 2000 *Discourse on Colonialism* (Nueva York: New York University Press).
- Chang, N. 2001 “The USA Patriot Act: What’s So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights” en *Guild Practitioner* (Los Ángeles) N° 58, pp. 142-158.
- Chew, S. C.; Denmark, R. A. (eds.) 1996 *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank* (Thousand Oaks: Sage).
- Cianciarulo, M. S. 2005 “The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World” en *Yale Journal of Law & Feminism* (Yale Law School) Vol. 17.
- Coetzee, H.; Roux, A. P. J. (eds.) 2002 *Philosophy from Africa: A Text with Readings* (Ciudad del Cabo: Oxford University Press).
- Cohen, M. 1992 “Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism” en *Dissent* (Estados Unidos) N° 39, pp. 478-483.
- Conca, K. 2005 *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building* (Cambridge: MIT Press).

- Coy, M. 2006 “Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: The Brazilian Experience” en *GeoJournal* (Springer) N° 66, pp. 121-132.
- David, C. W. A. 1924 “The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents” en *The Journal of Negro History* (JSTOR) N° 9, pp. 18-25.
- De Genova, N. P. 2002 “Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life” en *Annual Review of Anthropology* (Estados Unidos) N° 31, pp. 419-447.
- Dean, B.; Levi, J. M. (eds.) 2003 *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Dershowitz, A. 2002 *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge* (New Haven: Yale University Press).
- Dershowitz, A. 2003a “Reply: Torture without Visibility and Accountability is Worse than with it” en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* (University of Pennsylvania Press) N° 6, p. 326.
- Dershowitz, A. 2003b “The Torture Warrant: A Response to Professor Strauss” en *New York Law School Law Review* (Nueva York) N° 48, pp. 275-294.
- Dickinson, L. 2005 “Torture and Contract” en *Journal of International Law* (University of Pennsylvania Press) N° 37, pp. 267-275.
- Diouf, M. 2000 “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism” en *Public Culture* (Duke University Press) N° 12, pp. 679-702.
- Donahue, J.; Johnston, B. (eds.) 1998 *Water, Culture and Power: Local Struggles in a Global Context* (Washington: Island Press).
- Dorf, M.; Sabel, C. 1998 “A Construction of Democratic Experimentalism” en *Columbia Law Review* (Estados Unidos) N° 98, pp. 267-473.
- Dörmann, K. 2003 “The Legal Situation of Unlawful/Unprivileged Combatants” en *International Review of the Red Cross* (Suiza) N° 85, pp. 45-74.
- Dos Santos, T. 1971 *El Nuevo Carácter de la Dependencia* (Buenos Aires: S. Ediciones).
- Dumoulin, M. 2005 *Leopold II: Un Roi Génocidaire?* (Bruselas: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres).
- Dussel, E. 1992 *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”* (Bogotá: Anthropos).
- Dussel, E. 1995 *The Invention of the Americas: Eclipse of “The Other” and the Myth of Modernity* (Nueva York: Continuum).

- Emerson, B. 1979 *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism* (Londres: Weidenfeld and Nicolson).
- Emerton, P. 2004 “Paving the Way for Conviction without Evidence – A Disturbing Trend in Australia’s Anti-Terrorism Laws” en *Queensland University of Technology Law and Justice Journal* (Sidney) N° 4, pp. 1-38.
- Escobar, A. 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Fanon, F. 1963 *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove Press).
- Fanon, F. 1967 *Black Skin, White Masks* (Nueva York: Grove Press).
- Federici, S. 1994 “Journey to the Native Land: Violence and the Concept of the Self in Fanon and Gandhi” en *Quest* (Taylor & Francis) N° 8, pp. 47-69.
- Flores, C. C. 2005 *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti-neoliberales en Bolivia* (Bolivia). En <<http://www.aguabolivia.org>> acceso 2 de febrero de 2005.
- Frank, A. G. 1969 *Latin America: Underdevelopment or Revolution* (Nueva York: Monthly Review).
- Freeman, J. 1997 “Collaborative Governance in the Administrative State” en *UCLA Law Review* (Estados Unidos) N° 45, pp. 1-98.
- Furnivall, J. S. 1948 *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gandhi, M. 1951 *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (Boston: Beacon).
- Gandhi, M. 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press).
- Gill, T.; van Sliedgret, E. 2005 “A Reflection on the Legal Status and Rights of ‘Unlawful Enemy Combatant’” en *Utrecht Law Review* (Países Bajos) N° 1, pp. 28-54.
- Glou, J. C. 2005 “Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism – Time to Fence in Our Southern Border” en *Indiana International & Comparative Law Review* (Estados Unidos) N° 15, pp. 349-388.
- Graham, C. M. 2005 “Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers’ Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration” en *Transnational Law & Contemporary Problems* (Iowa) N° 14, pp. 281-310.

- Graham, N. 2005 "Patriot Act II and Denationalization: An Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship" en *Cleveland State Law Review* (Estados Unidos) N° 52, pp. 593-621.
- Grosfoguel, R. 2000 "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America" en *Nepantla: Views from the South* (MUSE) N° 1, pp. 347-374.
- Grosfoguel, R. 2005 "The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality," en Robinson, W.; Applebaum, R. (eds.) *Critical Globalization Studies* (Londres: Routledge).
- Guiora, A. N. 2005 "Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective" en *San Diego International Law Journal* (Estados Unidos) N° 7, pp. 125-172.
- Gutiérrez Sanín, F.; Jaramillo, A. M. 2003 "Pactos paradoxais" en Santos, B. de Sousa (ed.) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira) pp. 249-287.
- Hall, D.; Lobina, E.; de la Motte, R. 2005 "Public Resistance to Privatization in Water and Energy" en *Development in Practice* (Taylor & Francis) N° 15, pp. 286-301.
- Hall, S. 1996 "Who Needs Identity?" en Hall, S.; Du Gay, P. (eds.) *Questions of Cultural Identity* (Londres: Sage), pp. 1-17.
- Hansen, T. B.; Stepputat, F. 2004 *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World* (Princeton: Princeton University Press).
- Harris, G. C. 2003 "Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant" en *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review* (Estados Unidos) N° 26, pp. 31-36.
- Hasian, M. A. 2002 *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts* (Nueva York: Peter Lang).
- Hochschild, A. 1999 *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa* (Boston: Houghton Mifflin).
- Horkheimer, M.; Adorno, T. 1972 *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York: Herder and Herder).
- Human Rights Watch 2004 *The United States' "Disappeared". The CIA's Long-Term "Ghost Detainees"* (Nueva York: Human Rights Watch).
- Immigrant Rights Clinic 2001 "Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3" en *New York University Review of Law & Social Change* (Nueva York) N° 26, pp. 397-430.

- International Court of Justice 2005 “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory - Advisory Opinion” en *Israel Law* (Cambridge).
- Jaspers, K. 1952 *Reason and Anti-Reason in our Time* (New Haven: Yale University Press).
- Jaspers, K. 1986 *Basic Philosophical Writings* (Atenas; Ohio: Ohio University Press).
- Jaspers, K. 1995 *The Great Philosophers* (Nueva York: Harcourt Brace and Company).
- Kanstroom, D. 2003 “Unlawful Combatants in the United States - Drawing the Fine Line Between Law and War” en *American Bar Association’s Human Right Magazine* (Estados Unidos). En <<http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>>.
- Kanstroom, D. 2004 “Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law” en *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation* (Estados Unidos) N° 29, pp. 639-670.
- Kebede, M. 2001 “The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation” en *Journal of Black Studies* (SAGE) N° 31, pp. 539-562.
- Klare, M. 2001 *Resource Wars: The New Landscape of Global Conflict* (Nueva York: Metropolitan Books).
- Koskenniemi, M. 2002 *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kreimer, S. 2003 “Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror” en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* (Estados Unidos) N° 6, pp. 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), 265-300.
- Lobel, J. 2002 “The War on Terrorism and Civil Liberties” en *University of Pittsburgh Law Review* (Estados Unidos) N° 63, pp. 767-790.
- Locke, J. 1946 (1690) *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (Oxford: B. Blackwell).
- Lopes, P. D. 2005 *Water with Borders: Social Goods, The Market and Mobilization* (Baltimore: John Hopkins University Press).
- Low, S. 2003 *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America* (Nueva York: Routledge).
- Lugard, F. D. 1929 *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (Londres: W. Blackwood).

- Mac Neil, M.; Sargent, N.; Swan, P. (eds.) 2000 *Law, Regulation and Governance* (Ontario: Oxford University Press).
- Maldonado-Torres, N. 2007 "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept" en *Cultural Studies* (Taylor & Francis) N° 21, pp. 240-270.
- Malinowski, B. 1945 "Indirect Rule and its Scientific Planning" en Kaberry, M. P. M. (ed.) *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa* (New Haven: Yale University Press), pp. 138-150.
- Mamdani, M. 1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy* (Princeton: Princeton University Press).
- Mamdani, M. 1999 "Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform" en *Social Research* (Johns Hopkins University Press) N° 66, pp. 859-886.
- Mbembe, A. 2001 *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press).
- McCormack, W. 2004 "Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law" en *San Diego International Law Journal* (Estados Unidos) N° 5, pp. 7-72.
- Memmi, A. 1965 *The Colonizer and the Colonized* (Nueva York: The Orion Press).
- Menefee, S. P. 2004 "The Smuggling of Refugees by Sea: A Modern Day Maritime Slave Trade" en *Regent Journal of International Law* (Regent University) N° 2, pp. 1-28.
- Mignolo, W. 1995 *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization* (Michingan: University of Michigan Press).
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Miller, M. L. 2002 "Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration" en *Emory Law Journal* (Atlanta) N° 51, pp. 963-976.
- Morris, H. F.; Read, J. S. 1972 *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History* (Oxford: Clarendon Press).
- Mörth, U. (ed.) 2004 *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis* (Cheltenham: E. Elgar).
- Nandy, A. 1987 *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness* (Oxford: Oxford University Press).

- Nkrumah, K. 1965 *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Reference to the African Revolution* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Nye, J.; Donahue, J. (eds.) 2000 *Governance in a Globalizing World* (Washington: Brookings Institution).
- O'Rourke, D. 2003 Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring" en *Policy Studies Journal* (Wiley-Blackwell) N° 31, pp. 1-29.
- Oliveira Filho, A. 2002 *Brasil: Luta e resistência contra a privatização da água*, Reporte de PSI InterAmerican Water Conference (San José) 8-10 de julio de 2002. En <www.psiru.org/Others/BrasilLuta-port.doc>.
- Olivera, O. 2005 *Cochabamba! Water War in Bolivia* (Cambridge: South End Press).
- Pagden, A. 1990 *Spanish Imperialism and the Political Imagination* (New Haven: Yale University Press).
- Pascal, B. 1966 *Pensées* (Londres: Penguin Books).
- Passel, J. S. 2005 *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population (US)* (Washington D. C.: Pew Hispanic Center).
- Perham, M. 1934 "A Re-Statement of Indirect Rule" en *Africa: Journal of the International African Institute* (Cambridge) N° 7, pp. 321-334.
- Posner, R. 2002 "The Best Offense" en *New Republic* (Estados Unidos) 2 de septiembre.
- Quijano, A. 2000 "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Estados Unidos) N° 6, pp. 342-386.
- Renner, K. 1965 *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Bürgerlichen Rechts* (Stuttgart: Gustav Fischer).
- Roach, K. 2002 "Did September 11 Change Everything? – Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism" en *McGill Law Journal* (McGill University) N° 47, pp. 893-847.
- Rodney, W. 1972 *How Europe Underdeveloped Africa* (Londres: Bogle-L'Ouverture Publications).
- Rodríguez-Garavito, C. A. 2005 "Nike's Law: The Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas" en Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 64-91.

- Sadat, L. N. 2005 "Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law" en *Case Western Reserve Journal of International Law* (Ohio) N° 37, pp. 309-342.
- Said, E. 1978 *Orientalism* (Nueva York: Vintage Books).
- Santos, B. de Sousa 1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, B. de Sousa 2002a *Toward a New Legal Common Sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, B. de Sousa 2002b "The Processes of Globalisation" en *Eurozine*. En <www.eurozine.com/articles/2002-08-22-santos-en.html> acceso 11 de octubre de 2015.
- Santos, B. de Sousa 2005 *Foro Social Mundial. Manual de Uso* (Barcelona: Icaria).
- Santos, B. de Sousa; García Villegas, M. 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Uniandes; Siglo del Hombre).
- Santos, B. de Sousa; Rodríguez-Garavito, C. 2005 "Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization" en Santos, B. de Sousa; Rodríguez Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (Cambridge: Cambridge University Press) pp. 1-26.
- Sassen, S. 1999 *Guests and Aliens* (Nueva York: The New Press).
- Saul, B. 2005 "Definition of 'Terrorism' in the UN Security Council: 1985-2004" en *Chinese Journal of International Law* (Oxford Academic) N° 4, pp. 141-166.
- Scheppele, K. L. 2004a "Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11" en *Loyola Law Review* (Los Ángeles) N° 50, pp. 89-148.
- Scheppele, K. L. 2004b "Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11" en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law* (Estados Unidos) N° 6, pp. 1001-1083.
- Scheppele, K. L. 2006 "North American Emergencies: The Use of Emergency Powers in Canada and the United States" en *International Journal of Constitutional Law* (Estados Unidos) N° 4, pp. 213-243.
- Schmitt, C. 2003 *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (Nueva York: Telos Press).

- Sekhon, V. 2003 “Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society” en *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties* (Estados Unidos) N° 8, pp. 117-148.
- Silverstein, P. A. 2005 “Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe” en *Annual Review of Anthropology* (Estados Unidos) N° 34, pp. 363-384.
- Snyder, F. 1993 *Soft Law and Institutional Practice in the European Community* (Florenia: European University Institute).
- Snyder, F. 2002 “Governing Globalization” en Likosky, M. (ed.) *Transnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities* (Edimburgo: Butterworths) pp. 65-97.
- Spivak, G. C. 1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge: Harvard University Press).
- Steyn, J. 2004 “Guantanamo Bay: The Legal Black Hole” en *International and Comparative Law Quarterly* (Cambridge) N° 53, pp. 1-15.
- Strauss, M. 2004 “Torture” en *New York Law School Law Review* (Nueva York) N° 48, pp. 201-274.
- Taylor, M. H. 2004 “Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings” en *Loyola Law Review* (Estados Unidos) N° 50, pp. 149-172.
- Teubner, G. 1986 “Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics” en *Annual Review of Political Science* (Estados Unidos) N° 4, pp. 1-20.
- Toulmin, S. 2001 *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press).
- Trawick, P. B. 2003 *The Struggle for Water in Peru: Comedy and Tragedy in the Andean Commons* (Stanford: Stanford University Press).
- Tribunal Internacional de Justiça 2005 “Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory – Advisory Opinion” en *Israel Law Review* (Cambridge) N° 38, pp. 17-82.
- Trubek, D.; Moscher, J. 2003 “New Governance, Employment Policy, and the European Social Model” en Teubner, G. (ed.) *Governing Work and Welfare in a New Economy* (Berlín: De Gruyter) pp. 33-58.
- Trubek, D.; Trubek, L. G. 2005 “Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination” en *European Law Journal* (Wiley) N° 11, pp. 343-364.

- Tully, J. 2007 "The Imperialism of Modern Constitutional Democracy" en Loughlin, M.; Walker, N. (eds.) *Constituent Power and Constitutional Form* (Oxford: Oxford University Press).
- Tushnet, M. 1981 *The American Law of Slavery, 1810-1860* (Princeton: Princeton University Press).
- Unger, R. 1998 *Democracy Realized* (Londres: Verso).
- Van Bergen, J.; Valentine, D. 2006 "The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib" en *Case Western Reserve Journal of International Law* (Ohio) N° 37, pp. 449-508.
- Van de Linde, E. et al. 2002 *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries* (Leiden: RAND Europe).
- Wallerstein, I. M. 1974 *The Modern World-system* (Nueva York: Academic Press).
- Wallerstein, I. M. 2004 *World-systems Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press).
- Warde, A. 1997 *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture* (Londres; Thousand Oaks: SAGE).
- Werbner, R. 2002 "Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana" en *Journal of Southern African Studies* (Taylor & Francis) N° 28, pp. 731-53.
- Whitehead, J. W.; Aden, S. H. 2002 "Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives" en *American University Law Review* (Estados Unidos) N° 51, pp. 1081-1133.
- Williams, E. 1994 *Capitalism and Slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Wilson, W. J. 1987 *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wishnie, M. J. 2004 *State and Local Police Enforcement of Immigration Laws* (Estados Unidos: Yale Law School).
- Wrebner, P. 1999 "Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds" en *Social Anthropology* (Wiley) N° 7, pp. 17-37.
- Zelman, J. D. 2002 "Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation - Part One: An Overview" en *Journal of Transnational Law & Policy* (Hein) N° 11, pp. 183-200.

LAS IDENTIDADES DE LAS CRISIS*

El modo como se defina una crisis y se identifiquen los factores que la causan tiene un papel decisivo en la elección de las medidas que la superen y en la distribución de los costos sociales que estas puedan causar. La lucha por la definición de la crisis es, así, un acto político, y para aclarar su naturaleza es necesario cierto esfuerzo analítico. Ante todo, hay que hacer algunas distinciones. La primera se refiere a los horizontes temporales de definición y de solución de la crisis. Portugal vive una crisis financiera de corto plazo, una crisis económica de mediano plazo y una crisis político-cultural de largo plazo. En el plano financiero, es la urgencia del financiamiento del Estado. En el plano económico, se trata de la falta de competitividad internacional de la

economía portuguesa debido a la cualidad de su especialización (no es lo mismo vender zapatos que vender aviones) y al hecho de estar integrada en un bloque económico dotado de una moneda excesivamente fuerte que favorece a las economías más desarrolladas del mismo. En el plano político-cultural, se trata de un déficit histórico en la formación de las élites políticas, económicas y sociales, causado por un ciclo colonial excesivamente largo, que permitió durante demasiado tiempo encontrar soluciones fáciles para problemas difíciles y salidas ilusorias para bloqueos reales. Como los tres tiempos están imbricados, y con ellos las crisis que les corresponden, darle atención exclusiva a una de las crisis puede hacer más difícil la solución de las otras. Eso es lo que ocurre actualmente: la solución de la crisis financiera agravará la crisis económica (imposibilidad de inversión y crecimiento) y prolongará la crisis político-cultural (la facilidad que nuestras élites tuvieron en tanto élites

* Extraído de Santos, B. de Sousa 2011 *Democracia al borde del caos: Ensayo contra la autoflagelación* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Siglo XXI Editores) pp. 33-42.

colonizadoras se reproduce ahora en la facilidad con la que asumen la condición de élites colonizadas por la Europa desarrollada).

Las crisis también tienen diferentes horizontes espaciales o escalas para su definición y para su superación: escalas nacionales, regionales y globales. El caso portugués ilustra ejemplarmente el modo como una crisis nacional, que aparentemente se está resolviendo a nivel regional (europeo), puede, de hecho, estar agravando una crisis regional que, por su parte, solo será solucionable a nivel global. En la medida en que las crisis financieras se extiendan a más países europeos será claro que la crisis es europea y que deriva en buena parte de un sistema financiero desregulado, controlado por los intereses del capital financiero norteamericano. Solo una regulación global, regional y nacional puede poner fin a una depredación financiera tan masiva y a una distribución de sus costos tan injusta.

Si tomamos el mundo como unidad de análisis, constatamos que las crisis están globalmente relacionadas, aunque presenten diferentes facetas e intensidades en diferentes países. Las facetas son tal vez más numerosas hoy que antes —crisis financiera, económica, política, ambiental, energética, alimentaria, civilizacional— y se presentan de modo

distinto en las diversas regiones del mundo. Por ejemplo, Japón vive hoy una grave crisis energética y ambiental, tan profunda que apunta a convertirse en una crisis civilizacional que lo supera en mucho, mientras en África se vive intensamente la crisis ambiental y alimentaria, y una crisis política estremece profundamente a Túnez, Egipto y Libia. Dentro de cada país las crisis son vividas de modo distinto por las diferentes clases o grupos sociales. En África, en India y en América Latina los campesinos están viviendo una nueva dimensión de la crisis causada por el nuevo interés del capitalismo global en la compra de tierras. Se trata de la adquisición masiva de tierras por parte de empresas multinacionales, agentes financieros e incluso Estados extranjeros que hacen *tabula rasa* de los derechos ancestrales de los campesinos y los expulsan de su mundo rural. Por su parte, los pueblos indígenas de América Latina han contribuido decisivamente en las dos últimas décadas a darle visibilidad a la dimensión civilizacional de la crisis, o sea, a la concepción de la crisis global del capitalismo, no solo como crisis de un modo de producción sino, sobre todo, como crisis de un modo de vida, de convivencia y de relación con la naturaleza. También debemos tener presente que la eclosión o la

intensificación de una cierta faceta de la crisis puede producir el ocultamiento de otras. Por ejemplo, en la última década, Europa fue la parte del mundo desarrollado que más atención le dio a la crisis ambiental; en el momento en que estalló la crisis financiera nunca más se habló de crisis ambiental, y las propuestas de crecimiento económico que se hacen hoy contradicen lo que hace pocos años parecía evidente: que este tipo de crecimiento conduce a corto plazo (según la ONU, 2015) a un calentamiento global irreversible. A ello se suma que, en cada país, la solución de la crisis para unos puede significar su agudización para otros. Debido a que la crisis es causada por el capital financiero, la transparencia en la distribución de los costos y de los beneficios de una solución determinada se hace particularmente evidente. Por ejemplo, el día siguiente al del pedido de ayuda financiera externa por parte del gobierno portugués, las cotizaciones de la bolsa de los bancos portugueses subieron, y con ellas las expectativas de ganancias del sector bancario. Esto ocurrió en el preciso momento en que se decretó el empobrecimiento de la gran mayoría de los portugueses.

La diversidad de las experiencias de crisis y de las soluciones propuestas se combina hoy con el hecho de que estamos viviendo en un

mundo mucho más transparente para sí mismo. La revolución de las tecnologías de la información y de la comunicación hace posible un nivel de interconocimiento global que permite comparar experiencias y mostrar la relatividad de las soluciones adoptadas para resolver las crisis. Así, las soluciones que se presentan como pretendidamente únicas en un país o en una región pueden ser puestas en duda por soluciones opuestas que, para crisis afines, son propuestas en otro país o región, y algunas veces igualmente presentadas como únicas. Un ejemplo: mientras en el Brasil de hoy los gastos en políticas sociales (educación, salud, protección social) son considerados como una inversión que propicia el crecimiento,¹ en Europa tales gastos son sentidos como un costo que impide el crecimiento, y como tal deben ser reducidos a lo mínimo. Frente a esta paradoja podemos preguntarnos si estamos ante dos mundos diferentes o si la social-democracia desertó de Europa y emigró a Brasil. ¿Quién está equivocado? ¿Pueden los dos estar en lo

1 El comunicado 75 del prestigioso IPEA (Instituto de Investigación Económica Aplicada) del 3 de febrero de 2011 muestra de modo convincente que la inversión en políticas sociales ha sido una palanca para el crecimiento con distribución del ingreso.

cierto? Pero, en ese caso, ¿por qué no escoger la solución que crea bienestar para las grandes mayorías en lugar de la que crea malestar?

Esta diversidad muestra que todas las soluciones tienen alternativas y que toda ausencia de alternativa es producto de una decisión política. Además, la misma relatividad de las soluciones se evidencia si, en vez de ensanchar el espacio de análisis, alargamos el tiempo de análisis. Ejemplo: a partir de la década de 1930, el Estado aumentó exponencialmente su intervención en la economía para garantizar la eficiencia y la estabilidad que los mercados por sí mismos no lograban garantizar, como quedó demostrado en la Gran Depresión de 1929. Cincuenta años después, con el surgimiento del neoliberalismo, pasó a fortalecerse, con el mismo grado de evidencia, la ortodoxia opuesta de que son los mercados los que garantizan la eficiencia y la estabilidad y es el Estado el que las impide. ¿El Estado y los mercados pueden ser simultáneamente los causantes de las crisis y de sus soluciones? a fin de cuentas, ¿crisis de qué y de quién, soluciones para qué y para quién?

Estas mismas precisiones analíticas se deben hacer con respecto a las soluciones de las crisis. Las escalas y los tiempos de las crisis determinan las escalas y los tiempos

de las soluciones, pero la determinación es compleja. Por ejemplo, la crisis ambiental, que es global y de largo plazo, es vivida a nivel local; y es a ese nivel que van surgiendo soluciones innovadoras para resolverla, aunque sepamos que acabarán por ser ineficaces si entre tanto no se toman medidas de ámbito global. Por otro lado, la crisis ambiental, una crisis de largo plazo, que apunta a transformaciones civilizacionales, hoy es vivida con un carácter de urgencia cuya solución implica medidas inmediatas, como son las que reducen las emisiones de dióxido de carbono. Cuando eclosiona una crisis, ni el momento ni los términos de la crisis son fortuitos. En las sociedades capitalistas contemporáneas, atravesadas por profundas asimetrías y contradicciones, quien causa una crisis dada tiene normalmente poder para definir sus términos y consecuentemente para identificar, como únicas posibles, las soluciones que le permitan sobrevivir a la crisis y perpetuar su poder. Fue esto lo que sucedió cuando en 2008 explotó la crisis financiera en Estados Unidos, cuyas repercusiones continuamos viviendo. Al contrario de los que vieron en la crisis el fin del neoliberalismo y de la supremacía del capital financiero sobre el capital productivo, esta ha venido a ser

“resuelta” por el mismo capital financiero que la provocó, y su motor principal, Wall Street, es hoy más fuerte y arrogante que antes. La lucha política de los próximos años será una lucha por la redefinición de los términos de la crisis, y solo en la medida en que esta ocurra será posible castigar, en vez de recompensar, a quien la provocó, y encontrar soluciones que efectivamente la superen. Se trata de una lucha de contornos imprevisibles; cuando mucho, es posible identificar sus horizontes de posibilidades y sus condiciones. Tal lucha ocurrirá en dos niveles: en la definición de los contenidos e implicaciones sociales de las soluciones y en la definición de las dinámicas e instrumentos de intervención que serán movilizados.

En lo que respecta a los contenidos y significados políticos, las crisis pueden ser resueltas mediante *correctivos eficaces* que, sin poner en duda la lógica del sistema que provocó la crisis, consiguen minimizar los ritmos y los costos sociales de esta; o por vía de transformaciones profundas que pretenden cambiar la lógica del sistema y crear un nuevo paradigma de organización social y política. A partir de la obra fundamental de Marx y de las contribuciones, tan diversas entre sí, de Schumpeter (1942) y de Karl Polanyi (1944), hoy es consensual entre

los economistas y sociólogos políticos que el capitalismo necesita adversarios creíbles que actúen como correctivos de su tendencia a la irracionalidad y a la autodestrucción, la cual le adviene de la pulsión para instrumentalizar o destruir todo lo que puede interponerse en su inexorable camino hacia la acumulación infinita de riqueza, por más antisociales e injustas que sean las consecuencias. Durante el siglo XX, ese correctivo fue la amenaza del comunismo, y fue a partir de ella que en Europa se construyó la socialdemocracia (el modelo social europeo, el Estado de Bienestar y el derecho laboral). Curiosamente, la corrección del capitalismo fue posible debido a la existencia, en el horizonte de posibilidades, de un paradigma alternativo de sociedad, el del comunismo y el socialismo. La amenaza creíble de que aquel pudiese venir a suplantarse al capitalismo obligó a mantener algún nivel de racionalidad, sobre todo en el centro del sistema mundial. Extinguida esa amenaza, no ha sido posible hasta hoy construir otro adversario creíble a nivel global. En Europa, la socialdemocracia comenzó a desmoronarse el día en que cayó el Muro de Berlín.

En los últimos treinta años, el FMI, el Banco Mundial, las agencias de *rating* y la desregulación de los mercados financieros han sido las

manifestaciones más agresivas de la pulsión irracional del capitalismo. Han surgido adversarios creíbles a nivel nacional (en muchos países de América Latina) y, siempre que eso ocurre, el capitalismo retrocede, recupera alguna racionalidad y reorienta su pulsión irracional hacia otros espacios. En Europa, la llamada Tercera Vía² fue un acto de rendición al neoli-

2 Después de que subió al poder en 1997, Tony Blair apostó por una reforma, conocida como Tercera Vía, que prometía, por un lado, una actualización de la social-democracia y la superación de las visiones de izquierda del socialismo/ comunismo agotadas tras el colapso de la URSS y el fin de la Guerra Fría y, por otro, una “humanización” del neoliberalismo de derecha, remanente de la era de Margaret Thatcher de 1979 a 1990 (que tuvo continuidad en la gestión de John Major, de 1990 a 1997). Con raíces teórico-ideológicas en el conocido sociólogo Anthony Giddens, el objetivo era conferirle un carácter social al neoliberalismo, atenuando la desigualdad social que él agravara por causa de la desregulación económica y financiera, de las privatizaciones, y de los recortes en la inversión social, y promoviendo nuevas articulaciones entre lo público y lo privado mercantil y no mercantil (este último, llamado tercer sector). Desvalorizaba la polaridad entre izquierda y derecha, hacía la apología del cosmopolitismo centrado en la globalización y preconizaba una mezcla universalizadora de valores y derechos, con respeto por las diferencias de cada sociedad que, en el caso específico del Reino Unido,

beralismo y una renuncia a buscar correctivos eficaces contra la pulsión destructiva del capitalismo. Esto explica en parte que los gobiernos socialistas de tres de los países en crisis en Europa (Grecia, Portugal y España) no tuvieran ninguna defensa contra los ataques del capitalismo financiero de los que fueron blanco sus economías, ni nada que proponer más allá de la lógica depredadora que les subyace. Además, el fin de la Tercera Vía es uno de los significados más subrayados de la actual crisis de Europa. Fracasada la tentativa de civilizar el capitalismo, vuelve a abrirse la opción de una transformación civilizacional, que englobe por igual la crítica al socialismo y al comunismo, tal como los conocemos.

En lo que respecta a las dinámicas e instrumentos de intervención, hay que distinguir entre *soluciones institucionales* y *soluciones extrainstitucionales*. Las primeras son las que tienen lugar en el ámbito del sistema político vigente y de las instituciones administrativas del Estado sin alterar su normal funcionamiento. Las segundas desafían el marco institucional existente, operan por fuera de él con el objetivo de transformarlo

significaba articular las lealtades atlánticas con las de la Unión Europea.

profundamente o apenas de forzarlo a tomar medidas que de otro modo no tomaría. En este último caso, las soluciones extrainstitucionales son un híbrido entre lo institucional y lo no-institucional y tal vez fuera mejor llamarlas parainstitucionales. Mientras las soluciones institucionales operan en el interior de las instituciones y siguiendo las lógicas procedimentales que las caracterizan, las soluciones extrainstitucionales operan en el espacio público, en la calle, aun cuando su objetivo sea apenas presionar y no cambiar profundamente el marco institucional vigente. Las soluciones extrainstitucionales son socialmente más dramáticas y políticamente más turbulentas, y se recurre a ellas, en general, después de que las soluciones institucionales han fracasado. Las periferias de Europa ilustran hoy el recurso a los diferentes tipos de soluciones. Hablo de periferias en plural porque históricamente Europa tiene dos periferias, unidas por el Mediterráneo: la periferia interna, que va de Grecia a Irlanda, pasando por Italia, Portugal y España; y la periferia externa, que va de Marruecos a Egipto, pasando por Argelia, Túnez y Libia. ambas periferias atraviesan hoy periodos de gran crisis. En este momento, la periferia interna trata de resolver las crisis por vía de soluciones institucionales, mientras la

periferia externa recurre a soluciones extrainstitucionales en la búsqueda de una nueva institucionalidad.

Existe una relación no trivial entre los contenidos de las soluciones y los tipos de acción política colectiva movilizadas para promoverlas. Las soluciones institucionales, por ser sistémicas, tienden a privilegiar ajustes o correcciones, mientras que las soluciones extrainstitucionales, por ser (en grado variable) antisistémicas, tienden a apuntar a transformaciones más profundas.

También hay que mencionar las situaciones particularmente complejas e innovadoras en las que las movilizaciones extrainstitucionales presionan y, de algún modo, revitalizan las instituciones existentes, llevándolas a tomar decisiones que de otro modo no serían posibles.

Tener en mente la pluralidad de las concepciones, dimensiones y soluciones de las crisis es particularmente importante en un momento en que la tendencia dominante será que le atribuyamos a la situación que Portugal vive un carácter tan específico que la vuelva incomparable con la de otros países, y que nos resignemos ante las soluciones que nos sean impuestas por ser las únicas que se adecúan a nuestro caso. Obviamente, cada país y cada contexto tiene su propia especificidad, pero

en el mundo crecientemente globalizado en que vivimos no es creíble que lo que sucede intramuros se explique totalmente por dinámicas internas, ni que estas determinen exclusivamente las soluciones para las crisis.

BIBLIOGRAFÍA

IPEA 2011 *Gastos com a Política Social:*

alavanca para o crescimento com distribuição de renda. 75. En <http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/comunicado/110203_comunicadoipea75.pdf> acceso 27 de abril de 2011.

ONU 2015 *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* (Organización de las Naciones Unidas).

Polanyi, K. 1944 *The Great Transformation* (Boston: Beacon Press).

Schumpeter, J. 1942 *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper and Row).

SOBRE LOS EDITORES

Maria Paula Meneses, investigadora coordinadora del Centro de Estudios Sociales en la Universidad de Coímbra, licenciada en historia por la Universidad de S. Petersburgo (Rusia), y doctora en antropología por la Universidad de Rutgers (EUA). Ha sido maestra en la Universidad Eduardo Mondlane, así como investigadora del proyecto ALICE, coordinado por Boaventura de Sousa Santos. Entre sus áreas de interés se incluyen los debates acerca de las transiciones políticas y epistemológicas en contextos (post)coloniales a partir del desafío de las Epistemologías del Sur. A partir de su trabajo en Mozambique, Angola, Kenia y Timor-Leste busca documentar las narrativas silenciadas de mujeres, con el objetivo de comprender su participación en la política local, así como su presencia en las representaciones nacionalistas.

João Arriscado Nunes es sociólogo, Investigador del Centro de Estudios Sociales y

Maestro Catedrático de la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra. Miembro del Consejo Consultivo de la Asociación Portuguesa de Sociología. Fue miembro de la coordinación del proyecto ALICE – Espelhos estranhos e lições imprevistas, dirigido por Boaventura de Sousa Santos y financiado por el European Research Council (2011-2016) e Investigador Visitante en la Fundación Oswaldo Cruz (FIO-CRUZ), en Rio de Janeiro (2011-2012). Sus intereses de investigación actuales se centran en las áreas de estudios de la ciencia, tecnología y conocimiento, salud global, practicas artísticas y salud y derechos humanos, a partir de la perspectiva de las Epistemologías del Sur.

Carlos Lema Añón trabaja como profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid. Se licenció y doctoró en Derecho en la Universidad de Coruña. Es miembro del Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” y director del Doctorado en

Estudios Avanzados en Derechos Humanos de la Universidad Carlos III. Entre sus publicaciones destacan las monografías *Apogeo y crisis de la ciudadanía de la salud* (2012), *Salud, Justicia, Derecho* (2009); *Antes de Beatriz. Cuestiones de legitimidad y regulación jurídica en la selección de sexo* (2003) y *Reproducción, Poder y Derecho* (1999). Actualmente trabaja en una reconsideración sociojurídica de la noción del derecho a la salud desde una perspectiva que tenga en cuenta los determinantes sociales de la salud y las desigualdades socioeconómicas.

Antoni Aguiló Bonet es filósofo político. Se licenció en Filosofía, obtuvo el Diploma de Estudios Avanzados en Filosofía del Derecho, Moral y Política y se doctoró *cum laude* en Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad de las Islas Baleares con una tesis sobre los procesos de globalización, la democracia radical y la idea de emancipación humana en la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos. Es investigador del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, donde integra el núcleo de estudios sobre

Democracia, Ciudadanía y Derecho (DECIDE). Sus trabajos abogan por la renovación de la filosofía política occidental desde la perspectiva de las luchas y las alternativas forjadas en las resistencias populares.

Nilma Lino Gomes es profesora en la Facultad de Educación de la UFMG. Es pedagoga, maestra en Educación por la FAE/UFMG, doctora en Antropología Social por la USP, post doctora en Sociología por la Universidad de Coímbra y en Educación por la UFSCAR. Es investigadora asociada del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Fue rectora temporaria de la Universidad de la Integração Internacional de Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), ministra de la Igualdad Racial y de las Mujeres, de la Igualdad Racial, de la Juventud y de los Derechos Humanos del gobierno de la presidenta legítimamente electa Dilma Rousseff. Tiene trabajos realizados en las áreas de formación de profesores para la diversidad étnico-racial, relaciones raciales, de género y diversidad cultural, movimientos sociales y educación, con énfasis en la actuación del Movimiento Negro.

Los trabajos de Boaventura reunidos por primera vez en esta compilación hilvanan un conjunto de temas y preocupaciones que se inscriben en la mejor de las tradiciones del pensamiento social y crítico: la emergencia y las luchas de los movimientos sociales; las miradas alternativas que producen los procesos de globalización contrahegemónica; la construcción de un nuevo tipo de pluralismo jurídico que contribuya con la democratización de nuestras sociedades; la reforma creativa, democrática y emancipadora del Estado y la defensa irreductible de los derechos humanos; la creación de universidades populares que promuevan diálogos interculturales, entendidos como una forma de combate contra la uniformidad y a

favor de una ecología de saberes emancipatorios y libertarios. Sus argumentos se aglutinan en torno a una prerrogativa fundamental: la mejor vía para construir estrategias de resistencia locales y globales requiere poner en práctica un ejercicio de justicia cognitiva en el que todas las voces puedan expresarse en un mismo pie de igualdad, a través del interconocimiento, la mediación y la celebración de alianzas colectivas.

DEL PRÓLOGO DE PABLO GENTILI

Patrocinado por



Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-722-363-7



9 789877 223637