

Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*

Boaventura de Sousa Santos

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal¹. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser². Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra

* Este texto fue originariamente presentado en el centro Fernand Braudel, de la universidad de Nueva York en Binghamton, el 24 de octubre de 2006, posteriormente fue presentado bajo versiones renovadas en la universidad de Glasgow, la universidad de Victoria y la universidad de Wisconsin-Madison. Quisiera dar las gracias a Gavin Anderson, Alison Phipps, Emílios Christodoulidis, David Schneiderman, Claire Cutler, Upendra Baxi, Len Kaplan, Marc Galanter, Neil Komesar, Joseph Thome, Javier Couso, Jeremy Webber, Rebecca Johnson, James Tully y John Harrington, por sus comentarios. Maria paula Meneses, además de comentar el texto, me asistió en las investigaciones, por lo cual le estoy muy agradecido. Este trabajo no sería posible sin la inspiración derivada de las interminables conversaciones sobre el pensamiento occidental con Maria Irene Ramalho, quien también preparó la versión inglesa del texto.

- 1 No sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal fuera de occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último; simplemente mantiene que, sea abismal o no, las formas de pensamiento no-occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que no enlazo aquí ni con el pensamiento occidental premoderno, ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica, ésta es la única de la que me ocupo.
- 2 Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad noexistente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos 2004, 2006b y 2006c.

más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente, lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no-existencia, la invisibilidad, la ausencia no-dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social³. Ésta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación, el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

El pensamiento abismal moderno sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Sin embargo, no importa cómo de radicales sean esas distinciones ni cómo de dramáticas puedan ser las consecuencias del estar en cualquier lado de esas distinciones, lo que tienen en común es el hecho de que pertenecen a este lado de la línea y se combinan para hacer invisible la línea abismal sobre la cual se fundan. Las intensas distinciones visibles que estructuran la realidad

3 Esta tensión es el otro lado de la discrepancia moderna entre experiencias presentes y expectativas acerca del futuro, también expresada en el lema positivista de "orden y progreso". el pilar de la regulación social está constituido por el principio del estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad, mientras que el pilar de la emancipación consiste en tres lógicas de la racionalidad: la racionalidad estética-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad cognitiva-instrumental de la ciencia y la tecnología y la racionalidad moral-práctica de la ética y la ley del derecho (Santos, 1995:2). Véase también Santos 2002a.

social en este lado de la línea están erguidas sobre la invisibilidad de la distinción entre este lado de la línea y el otro lado de la línea.

El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal. Ambos dan cuenta de las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, las cuales, aunque sean diferentes y operen diferenciadamente, son mutuamente interdependientes. Cada una de ellas crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de tal modo que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles. El campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se pueden establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?⁴

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/ falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea⁵. Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones,

4 Aunque de modos muy distintos, Pascal, Kierkegaard y Nietzsche fueron los filósofos que más profundamente analizaron, y vivieron, las antinomias contenidas en esta cuestión. Más recientemente, se debe mencionar a Karl Jaspers (1952, 1986, 1995) y Stephen Toulmin (2001).

5 Para una descripción de los debates recientes sobre las relaciones entre ciencia y otros conocimientos, véase Santos, Nunes y Meneses, 2007. Véase también Santos 1995: 7-55.

magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal. Esta dicotomía centra y abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ése es, el territorio sin ley, lo a-legal, lo no-legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente⁶. Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente ésta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial⁷. Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como

6 En Santos 2002a, analizo con gran detalle la naturaleza del derecho moderno y el tópico del pluralismo legal (la coexistencia de más de un sistema legal en el mismo espacio geopolítico).

7 En este texto doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colonialismo. Véanse, entre otros, Williams, 1994 (originariamente publicado en 1944); Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer y Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo 1995; Quijano, 2000.

legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global separando 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, a este lado de la línea⁸. La primera línea global moderna fue probablemente el tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494)⁹, pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo xvi con las líneas de amistad¹⁰. El carácter abismal de las líneas se manifiesta por sí mismo

- 8 El imperialismo es por lo tanto constitutivo del estado moderno. a diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, éste no es producto del Estado moderno pre-existente. El Estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Véase Koskeenniemi, 2002; Anghie, 2005; Tully, próximamente.
- 9 La definición de las líneas abismales ocurre gradualmente. De acuerdo con Carl Schmitt (2003: 91), las líneas cartográficas del siglo xv (las *rayas*, Tordesillas) todavía presupusieron un orden espiritual global vigente a ambos lados de la división –la medieval República cristiana, simbolizada por el Papa-. Esto explica las dificultades que enfrenta Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo xvi, en justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria se pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión de la tierra. su respuesta es muy compleja, no sólo porque es formulada en un estilo aristotélico antiguo, sino principalmente porque Vitoria no ve alguna respuesta convincente que no presuponga la superioridad de los europeos. Este hecho, sin embargo, no confiere un derecho moral o estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, incluso la civilización superior de los europeos no es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para Vitoria, la conquista sólo podría ser suficiente base para un derecho reversible a la tierra, un *jura contraria*, como dijo. esto es, la cuestión de la relación entre conquista y derecho a la tierra debe ser preguntada en su reverso: si los indios hubiesen descubierto y conquistado a los europeos, ¿también habrían tenido derecho a ocupar la tierra? La justificación de Vitoria de la ocupación de la tierra está todavía imbuida en el orden cristiano medieval, en la misión adscrita a los reyes españoles y portugueses por el papa, y en el concepto de guerra justa. Véase Carl Schmitt, 2003: 101-125. Véase también Anghie, 2005:13-31. La laborioso argumentación de Vitoria refleja hasta qué punto la corona estuvo por entonces mucho más preocupada en legitimar los derechos de propiedad que en la soberanía sobre el nuevo mundo. Véase también Pagden, 1990: 15.
- 10 Desde el siglo xvi en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas *líneas de amistad* –la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia– rompen la idea de un orden global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos originados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que le rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea, y, al mismo tiempo, en el otro lado de la línea.

en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular –“Más allá del ecuador no hay pecados”– recogida en el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal escrito a mediados del siglo XVII: “*Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero... Éste es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro*” (1966: 46).

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los estados europeos concerniente al nuevo mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la “población salvaje en muchos lugares de América” como ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del gobierno civil*: “en el principio todo el mundo era América” (1946 [1690]: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil¹¹. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y de hecho, declara como no-existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible

11 Sobre las diferentes concepciones de contrato social, véase Santos, 2002a: 30-39.

al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no-contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿tienen alma los indios? –era la cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*¹². El concepto de vacío jurídico que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. en el reino del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías¹³ y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento

12 De acuerdo con la bula “los indios son verdaderamente hombres y... no sólo son capaces de entender la Fé católica, según nuestra información, ellos desean extremadamente recibirla”. “Sublimis Deus” está en [http:// www.papalencyclicals.net/paul03/ p3subli.htm](http://www.papalencyclicals.net/paul03/p3subli.htm), y a ella se accedió el 22 de septiembre de 2006.

13 Como en el famoso caso de Ibn Majid, un experimentado piloto que mostró a Vasco de Gama la ruta marítima desde Mombasa hasta la India (Ahmad, 1971). Otros ejemplos se pueden encontrar en Burnett, 2002.

indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de apartheid y asimilación forzada, etc. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del “estado libre del Congo” bajo el rey Leopoldo II de Bélgica¹⁴.

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible)¹⁵. Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. la exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social¹⁶. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna¹⁷. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la

14 Diferentes visiones de esta “colonia privada” y del rey Leopoldo pueden ser leídas en Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

15 La profunda dualidad del pensamiento abismal y la incommensurabilidad entre los términos de la dualidad se hizo cumplir por monopolios bien controlados del conocimiento y del derecho con una poderosa base institucional –universidades, centros de investigación, comunidades científicas, colegios de abogados y letrados– y la sofisticada tecnología lingüística de la ciencia y la jurisprudencia.

16 La supuesta exterioridad del otro lado de la línea es, en efecto, la consecuencia de su doble pertenencia al pensamiento abismal: como fundamento y como negación del fundamento.

17 Fanon denunció esta negación de la humanidad con una sorprendente lucidez (Fanon, 1963, 1967). El radicalismo de la negación fundamenta la defensa fanoniana de la violencia como una dimensión intrínseca de la revuelta anticolonial. El contraste entre Fanon y Gandhi al respecto, incluso pensando que ambos comparten la misma lucha, debe ser objeto de cuidadosa reflexión, particularmente porque ellos son dos de los más importantes pensadores-activistas del siglo pasado. Véase Federici, 1994 y Kebede, 2001.

afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal¹⁸.

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no-área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos, y la democracia¹⁹. Pero sería un error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía

18 Esta negación fundamental permite, por un lado, que todo lo que es posible se transforma en posibilidad de todo, y por el otro, que la creatividad exaltadora del pensamiento abismal trivialice el precio de su destructividad.

19 Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véase entre muchos otros, McCormak, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van bergen y Valentine, 2006.

metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el viejo del nuevo mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento postabismal.

La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia

La permanencia de líneas globales abismales a través del periodo moderno no significa que éstas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales dividiendo los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado, se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia²⁰. El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y clamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. Cada una de las dos líneas globales (la epistemológica y la jurídica) parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales²¹.

20 En la víspera de la segunda guerra mundial, las colonias y las excolonias constituían cerca del 85% de la superficie terrestre del globo.

21 Los múltiples orígenes y las posteriores variaciones de estos debates pueden ser examinados en Memmi, 1965; Dos santos, 1971; Cardoso y Faletto, 1969; Frank, 1969; Rodney, 1972; Wallerstein, 1974, 2004; Bambirra, 1978; Dussell, 1995; Escobar, 1995; Chew y Denmark, 1996; Spivak, 1999; Césaire, 2000; Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2000; Afzal Khan y Sheshadri-Crooks, 2000; Mbembe, 2001; Dean y Levi, 2003.

En este texto, me centro en el análisis de la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Ésta ha estado en curso desde las décadas de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del sur²², conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno. Al movimiento principal lo denominé el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contramovimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que 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 abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista²³, los trabajadores migrantes indocumentados²⁴ y los refugiados²⁵. De

22 Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado “Reinventando la emancipación social: hacia nuevos manifiestos”, en el cual participaron sesenta científicos sociales en seis países (Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica). Los resultados principales serán publicados en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles: Santos, 2005, 2006a y 2007. Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto véase Santos, 2003 y Santos, 2004. Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro social Mundial, véase Santos, 2006e.

23 Entre otros véase Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Sschempele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

24 Véase Miller, 2002; De Genova, 2002; Kanstroom, 2004; Hansen y Stepputat, 2004; Wishnie, 2004; Taylor, 2004; Silverstein, 2005; Passel, 2005; Sassen, 1999. Para la visión de la extrema derecha, véase Buchanan, 2006.

25 Basándose en *Orientalismo* de Edward Said (1978), Akram (2000) identifica una nueva forma de estereotipar, que llama neo-orientalismo, que afecta a la evaluación metropolitana de

diferentes modos, cada una lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no-existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias siguen la lógica reguladora del paradigma de la apropiación/violencia²⁶. El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de éste en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados, será suficiente con ser empleado en una de los centenares de miles de fábricas de explotación del sur global²⁷, subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

Lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, lo colonial retorna no sólo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran transgresión, pues lo colonial del periodo colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). Se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos²⁸. Bajo estas circunstancias, lo metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación / violencia. La época de la pulcra división entre el viejo y el nuevo mundo, entre lo metropolitano y lo colonial,

asilo y refugio solicitada por las poblaciones que vienen del mundo árabe o musulmán. Véanse también Akram, 1999. Menefee, 2004; Bauer, 2004; Cianciarulo, 2005; Akram y Karmely, 2005.

26 Sobre las implicaciones de la nueva ola de legislación antiterrorista y migratoria, véanse los artículos citados en las notas a pie de página 23, 24 y 25, e Immigrant Rights Clinic, 2001; Chang, 2001; Whitehead y Aden, 2002; Zelman, 2002; Lobel, 2002; Roach, 2002 (centrado en el caso canadiense); Van de linde *et al.*, 2002 (centrado en algunos países europeos); Miller, 2002; Emerton, 2004 (centrado en Australia); Boyne, 2004 (centrado en Alemania); Krishnan, 2004 (centrado en la India); Barr, 2004; n. Graham, 2005.

27 Aquí me refiero a las regiones y países periféricos y semiperiféricos del sistema mundo moderno, los cuales, tras la segunda guerra mundial, solían ser llamados el tercer Mundo (Santos, 1995: 506-519).

28 Véanse, por ejemplo, David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188.

ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca al rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina²⁹ y la categoría de “combatiente enemigo ilegal³⁰” son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede sino conllevar prácticas sucias. La regulación / emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación / violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano³¹. De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación/violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación / emancipación.

Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la resolución del consejo de seguridad de Naciones Unidas³² y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva forma de estado, el estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de estado de sitio o estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos³³.

29 Véase corte internacional de Justicia, 2005.

30 Véanse Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human rights Watch, 2004; Gill y Sliedregt, 2005.

31 Como una ilustración, los letrados son llamados a atemperar la presión mediante el mantenimiento de la doctrina convencional, cambiando las reglas de interpretación, redefiniendo el alcance de los principios y las jerarquías entre ellos. Un ejemplo dado es el debate sobre la constitucionalidad de la tortura entre Alan Dershowitz y sus críticos. Véanse Dershowitz, 2002, 2003a, 2003b; Posner 2002; Kreimer, 2003; Strauss, 2004.

32 Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas 1566. Esta resolución antiterrorista fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la resolución 1373 también del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la cual fue adoptada como respuesta a los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la resolución 1566, véase Saul, 2005.

33 Utilizo el concepto de estado de excepción para expresar la condición político-legal en la cual la erosión de los derechos civiles y políticos ocurre bajo el amparo de la constitución,

Más en general, parece que la modernidad occidental sólo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. En el sentido literal, éstas son las líneas que definen las fronteras como cercas³⁴ y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas)³⁵ y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida³⁶.

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto³⁷. Está emergiendo como el estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no-estatales obtienen por lo tanto control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques, o la calidad del medio ambiente. la obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este lado de la línea, está siendo remplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos

esto es, sin suspensión formal de esos derechos, como ocurre cuando el estado de emergencia está declarado. Véanse Scheppele, 2004b; Agamben, 2004.

34 Un buen ejemplo de la lógica legal abismal subrayando la defensa de la construcción de un cerco separando la frontera sur estadounidense de México se encuentra en Glon, 2005.

35 Véanse Blakely y Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson y Blandy, 2005; Coy, 2006.

36 Véanse Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. un nuevo informe del comité temporal del parlamento europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre de 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y rendición a la tortura. este campo dispuesto a investigar involucró a 1245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros) y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumania y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

37 El gobierno indirecto fue una forma de política colonial europea practicada en gran parte de las antiguas colonias británicas, donde lo tradicional, la estructura de poder local, o al menos parte de ella, fue incorporada a la administración del estado colonial. Véanse Lugard, 1929; Perham, 1934; Malinowski, 1945; Furnivall, 1948; Morris y Read, 1972; Mamdani, 1996, 1999.

a la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otra parte distingo cinco formas de fascismo social³⁸. Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación/violencia sobre la lógica de regulación/emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas “salvajes” y “civilizadas”. Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas megaciudades a lo largo del sur global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas más y más amenazadas por las zonas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana (ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente). La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no-estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil (sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios) son tales que la parte débil, se rinde vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. E proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros, presagia una situación de fascismo contractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etc³⁹. En tales

38 Analizo en detalle la emergencia del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos, 2002b: 447-458.

39 Uno de los ejemplos más dramáticos es la privatización del agua y las consecuencias sociales que conlleva. Véase Bond, 2000 y Buhlungu *et al.*, 2006 (para el caso de Sudáfrica);

casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el estado de bienestar y el estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados. A la luz de las a menudo manifiestas deficiencias de la regulación pública, esta reducción exige la eliminación del ámbito contractual de aspectos decisivos para la protección de los consumidores, los cuales, por esta razón, se convierten en extracontractuales. Demandando prerrogativas contractuales adicionales, las agencias de servicios privatizados toman las funciones de regulación social anteriormente ejercidas por el estado. El estado, sea implícita o explícitamente, subcontrata estas agencias para realizar estas funciones y, haciéndolo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos, se convierte en cómplice de la producción social del fascismo contractual.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos éstos son los nuevos territorios coloniales dentro de los estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente “privatización” de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado⁴⁰.

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo

Oliveira Filho, 2002 (para el caso de Brasil); Olivera, 2005 y Flores, 2005 (para el caso de Bolivia); Bauer, 1998 (para el caso de Chile); Trawick, 2003 (para el caso de Perú); Castro, 2006 (para el caso de México). lidiando con dos o más casos, Donahue y Johnston, 1998; Balanyá *et al.*, 2005; Conca, 2005; Lopes, 2005. Véanse también Klare, 2001; Hall, Lobina y de la Motte, 2005.

40 Para el caso de Colombia, véase Santos y García Villegas, 2001.

expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los guetos de megaciudades en el norte global y el sur global⁴¹.

Como régimen social, el fascismo social puede coexistir con la democracia política liberal. Más allá de sacrificar la democracia a las demandas del capitalismo global, esto trivializa la democracia hasta tal grado que ya no es necesaria, o incluso ya no es conveniente, sacrificar la democracia para promover el capitalismo. Esto es, por lo tanto, un fascismo pluralista, es decir, una forma de fascismo que nunca existió. De hecho, ésta es mi convicción, podemos estar entrando en un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas.

Las nuevas formas de gobierno indirecto también comprenden la segunda gran transformación de la propiedad y el derecho de propiedad en la era moderna. La propiedad, y específicamente la propiedad de los territorios del nuevo Mundo, fue, como mencioné al comienzo, el asunto clave que sostiene al establecimiento de líneas modernas, abismales y globales. La primera transformación tuvo lugar cuando la propiedad sobre las cosas fue extendida, con el capitalismo, a la propiedad sobre los medios de producción. Como Karl Renner (1965) describe tan bien, el propietario de las máquinas se convierte en propietario de la fuerza de trabajo de los trabajadores que operan con las máquinas. El control sobre las cosas se convierte en control sobre la gente. Por supuesto, Renner pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no sucedió, toda vez que el control sobre las personas fue la forma original de control sobre las cosas, lo último incluyendo ambas cosas, humanas y no humanas. La segunda gran transformación de la propiedad tiene lugar, 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. La nueva forma de gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para usar la caracterización de Mamdani del gobierno colonial africano (Mamdani,

41 Un análisis inicial y elocuente de este fenómeno puede ser leído en Wilson, 1987.

1996: cp.2). El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, si no que la hace cada vez más irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez más grandes.

Bajo las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de apropiación/violencia, el concepto exacto de derecho moderno –la norma universalmente válida que emana del estado y que es impuesta coercitivamente por éste si es necesario– está por lo tanto mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino, un nuevo tipo de derecho está emergiendo al cual se le denomina eufemísticamente derecho suave⁴². Presentada como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de regulación/emancipación, conlleva consigo la lógica de apropiación/violencia siempre que relaciones de poder muy desiguales están involucradas. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más realizada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con “sus” fábricas de explotación a lo largo del mundo⁴³. La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa⁴⁴. Las relaciones sociales que ellos

42 En los últimos diez años se ha desarrollado una vasta literatura que teoriza y estudia empíricamente formas nuevas de gobernar la economía que confía en la colaboración entre actores no estatales (firmas, organizaciones cívicas, ONGs, uniones y demás) más que en el arriba y abajo de la regulación estatal. a pesar de la variedad de etiquetas bajo las cuales científicos sociales y estudiosos del derecho han nombrado a este enfoque, el énfasis reside en la suavidad más que en la dureza, en la conformidad voluntaria más que en la imposición: “responsive regulation” (Ayres y Braithwaite, 1992), “post regulatory law” (Teubner, 1986), “soft law” (Snyder, 1993, 2002; Trubek y Mosher, 2003; Trubek y Trubek, 2005; Morth, 2004), “democratic experimentalism” (Dorf y Sabel, 1998; Unger, 1996), “collaborative governance” (Freeman, 1997), “outsourced regulation” (O’roure, 2003) o simplemente “governance” (Mac Neil, Ssargent y Swan, 2000; Nye y Donahue, 2000). para una crítica, véanse Santos y Rodríguez-Garavito, 2005: 1-26; Santos, 2005: 29-63; Rodríguez-Garavito, 2005: 64-91.

43 Véanse Rodríguez-Garavito 2005 y la bibliografía ahí citada.

44 Este tipo de derecho es llamado eufemísticamente suave porque es suave para aquellos cuyo comportamiento emprendedor quieren supuestamente regular (patrones) y duro para aquellos que sufren las consecuencias de la no-complacencia (trabajadores).

regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación / violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Como el fascismo social coexiste con la democracia liberal, 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 alguna legislación normal original, éste es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

Cosmopolitismo subalterno

A la luz de lo que acabo de decir, parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que éste dé lugar. La resistencia política de este modo necesita tener como postulado la resistencia epistemológica. Como sostuve al comienzo, no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea crítica que se avisoro no puede estar limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas. Así, un nuevo pensamiento postabismal es reclamado. ¿Es posible? ¿Se dan algunas condiciones que, si son evaluadas adecuadamente, pueden ofrecer un cambio? Esta pregunta explica el por qué presto especial atención al contra-movimiento que mencioné anteriormente como resultado del choque de las líneas abismales globales desde la década de los setenta y ochenta: lo cual he denominado *cosmopolitismo subalterno*⁴⁵.

45 Me preocupan aquí los debates actuales sobre cosmopolitismo. En su larga historia el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etc. Muy a menudo,

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en lo que yo llamo sociología de las emergencias (Santos, 2004). Ésta consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el Foro social Mundial ha sido la expresión más realizada de globalización

cuando este concepto ha sido usado –tanto como una herramienta científica para describir la realidad como un instrumento en las luchas políticas– la inclusión incondicional de su formulación abstracta ha sido usada para perseguir intereses exclusivos de un grupo social particular. En un sentido, cosmopolitismo ha sido el privilegio de aquellos que pueden permitírselo. El modo en que yo revisito este concepto exige la identificación de los grupos cuyas aspiraciones son negadas o hechas invisibles por el uso hegemónico del concepto, pero que pueden ser útiles para un uso alternativo del mismo. Parafraseando a Stuart Hall, quien llegó a una cuestión similar en relación con el concepto de identidad (1996), pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es simple: Cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación necesita tolerancia; cualquiera cuya dignidad humana básica es negada necesita una comunidad de seres humanos; cualquiera que es un no ciudadano necesita una ciudadanía mundial en alguna comunidad o nación dada. En suma, aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan un tipo diferente de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es por lo tanto una variedad oposicional. Así como la globalización neoliberal no reconoce una forma alternativa de globalización, tampoco el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo oposicional, subalterno es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Éste es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con similares preocupaciones, también han adjetivado el cosmopolitismo: *rooted cosmopolitanism* (Cohen, 1992), *cosmopolitan patriotism* (Appiah, 1998), *vernacular cosmopolitanism* (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), *cosmopolitan ethnicity* (Werbner, 2000, o *working-class cosmopolitanism* (Wrebner, 1999). Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckeridge *el. El.* (eds.), 2002.

contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno⁴⁶. Y entre los movimientos que han sido partícipes en el Foro social Mundial, los movimientos indígenas son, bajo mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento postabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento postabismal, siendo que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletitud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado defiende que el entendimiento del mundo en gran medida excede al entendimiento occidental del mundo y por lo tanto nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no occidentales fueran identificados más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados y que las comprensiones híbridas, mezclando elementos occidentales y no occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento postabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales⁴⁷.

El pensamiento postabismal como pensamiento ecológico

El pensamiento postabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta diferentes formas según si ésta es determinada por una línea abismal o no-abismal, y que mientras persista la exclusión abismalmente definida no es posible una

46 Sobre la dimensión cosmopolita del Foro social Mundial véanse Nisula y Sehmpatomäki, 2002; Fisher y Ponniah, 2003; Sen, Anand, Escobar y Waterman, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen, próximamente.

47 Sobre mis críticas previas a la epistemología moderna véanse Santos, 1992; 1995: 7-55; 2001a; 2003; 2004. Véase también Santos, Nunes y Meneses, 2007.

alternativa poscapitalista realmente progresiva. Probablemente durante un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondition para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no-abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción postabismal del marxismo (en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento abismal) reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar conjuntamente con la emancipación de todas las poblaciones descartables del sur global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También reclamará que los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos⁴⁸.

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es así la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cómo de antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento postabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación/violencia dentro del orden de la regulación/emancipación tan sólo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el sur global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995: 506-519). El pensamiento postabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el sur a través de una epistemología del sur. Esto confronta la

48 Gandhi es probablemente el intelectual-activista de los tiempos modernos que pensó y actuó más consistentemente en términos no-abismales. Habiendo vivido y experimentado con extrema intensidad la exclusión radical típica del pensamiento abismal, Gandhi no se aleja de su objetivo de construir una nueva forma de universalidad capaz de liberar al opresor y a la víctima. Como Ashis Nandy insiste correctamente: "la visión de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en la violencia y de recuperar la estima de uno mismo como competidor dentro del mismo sistema. La visión se construye en la identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, profundamente imbuido en la conciencia de aquellos que reclaman hablar en nombre de las víctimas de la historia" (1987: 35).

mono-cultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes⁴⁹. Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

1. Pensamiento postabismal y copresencia

La primera condición para un pensamiento postabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada⁵⁰. Sólo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica –eso es, estar en este lado de la línea– significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo v a.c., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la edad Media, un europeo y no un salvaje del nuevo Mundo en el siglo XVI, y en el siglo XIX, un europeo (incluyendo a los europeos desplazados de norteamérica) y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

2. La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo

Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos

49 Sobre la ecología de los saberes véase Santos, 2006b: 127-153.

50 Si, hipotéticamente, un campesino africano y un oficinista del Banco Mundial realizando una expedición rural rápida se encuentran en el campo africano, de acuerdo con el pensamiento abismal, ellos se encuentran simultáneamente (el uso del pleonasma es intencional) pero ellos son no-contemporáneos; por el contrario, de acuerdo con el pensamiento post-abismal, el encuentro es simultáneo y tiene lugar entre dos individuos contemporáneos.

más allá del conocimiento científico⁵¹. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas 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 de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

3. Saberes e ignorancias

El contexto cultural dentro del cual la ecología de los saberes está emergiendo es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad sociocultural del mundo ha ido ganando aceptación en las últimas tres décadas, y eso debería favorecer el reconocimiento de la diversidad epistemológica y la pluralidad como una de sus dimensiones. Por otro lado, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, quizás una de las premisas del pensamiento abismal mejor establecidas todavía hoy en día es 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, tomando las últimas para referirse a la ciencia o la filosofía. La distinción descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan

51 Este reconocimiento de la diversidad y la diferencia es uno de los principales componentes del *Weltanschauung* a través del cual imaginamos el siglo XXI. Esta *Weltanschauung* es radicalmente diferente de aquél adoptado por los países del centro al inicio del siglo anterior. La imaginación epistemológica al comienzo del siglo XXI fue dominada por la idea de unidad. Éste fue el contexto cultural que influyó en las opciones teóricas de A. Einstein (Holton, 1998). La premisa de la unidad del mundo y la explicación ofrecida por ésta presidió todas las asunciones en las que estaba basada su investigación –simplicidad, simetría, casualidad newtoniana, completitud y continuum– y en parte explica su rechazo a aceptar la mecánica cuántica. Según Holton, la idea de unidad prevaleció dentro del contexto cultural de entonces, particularmente en Alemania. Ésta fue una idea que alcanzó su más brillante expresión en el concepto de Goethe de la unidad orgánica de la humanidad y la naturaleza y la articulación completa de todos los elementos de la naturaleza. Ésta fue la misma idea que en 1912 permitió a científicos y filósofos producir un manifiesto para la creación de una nueva sociedad la cual apuntó a desarrollar un conjunto de ideas unificadas y conceptos unitarios para ser aplicados a todas las ramificaciones del conocimiento (Holton, 1998:26).

desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente, ésta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas. Un rasgo característico de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece a ambos reinos, el de las ideas y el de las creencias. La creencia en la ciencia excede ampliamente a cualquier cosa que las ideas científicas nos permitan realizar. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistémica en la ciencia que impregnó toda la segunda mitad del siglo xx fue paralela a un auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas con respecto a la ciencia, ya no es una relación entre dos entidades distintas sino que es una relación entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no necesariamente significa el reconocimiento de la diversidad epistemológica en el mundo.

En este contexto, la ecología de los saberes es básicamente una contra-epistemología. El ímpetu básico tras su emergencia es el resultado de dos factores. El primero de éstos es la nueva emergencia política de gentes y visiones del mundo al otro lado de la línea como compañeros de la resistencia global al capitalismo: es decir, la globalización contrahegemónica. En términos geopolíticos éstas son sociedades en la periferia del sistema mundo moderno donde la creencia en la ciencia moderna es más tenue, donde los enlaces entre la ciencia moderna y los diseños de la dominación imperial y colonial son más visibles, y donde otras formas de conocimiento no-científico y no-occidental prevalecen en las prácticas diarias. El segundo factor es la proliferación sin precedentes de alternativas las cuales, sin embargo, no son ofrecidas conjuntamente bajo el paraguas de una única alternativa global. La globalización contrahegemónica sobresale en la ausencia de una tal alternativa no singular. La ecología de los saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista.

En la ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia. Las formas de ignorancia son tan heterogéneas e interdependientes como las formas de conocimiento. Dada esta interdependencia, el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar

olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Éste podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco. Así, en un proceso de aprendizaje gobernado por la ecología de saberes, es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido. La ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar lo de uno mismo. Ésta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes.

Esto invita a una reflexión más profunda sobre la diferencia entre ciencia como un conocimiento monopolístico y ciencia como parte de una ecología de saberes.

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes

Como un producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo, no podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento. Las intervenciones del mundo real que favorece tienden a ser aquellas que abastecen a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. Mientras las líneas abismales avancen, la lucha por la justicia cognitiva global no será exitosa si solamente está basada en la idea de una distribución más igualitaria del conocimiento científico. Aparte del hecho de que una distribución equitativa es imposible bajo las condiciones del capitalismo y el colonialismo, el conocimiento científico tiene límites intrínsecos en relación con los tipos de intervención del mundo real que hace posible.

Como una epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no-científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, eso es, prácticas científicas

alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas⁵² y poscoloniales⁵³ y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no-científicos.

Una de las premisas básicas de la ecología de saberes es que todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos están relacionados con las restricciones en las intervenciones del mundo real impuestas por cada forma de conocimiento, mientras que los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas posibilitadas por otras formas de conocimiento. Por definición, las formas de conocimiento hegemónicas sólo reconocen límites internos; por lo tanto, la exploración de ambos, de los límites internos y externos de la ciencia moderna tan sólo puede ser alcanzada como parte de una concepción contrahegemónica de la ciencia. Esto es por lo que el uso contrahegemónico de la ciencia no puede ser restringido sólo a la ciencia. Sólo tiene sentido dentro de una ecología de saberes.

Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-unarepresentación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales

52 Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos “clásicos” de la modernidad, tales como naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/no-humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género, y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véanse Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey y Lowy, 2000. Creager, Lunbeck y Schiebinger, 2001, ofrecen una mirada útil, incluso si se centran en el norte global.

53 Entre otros muchos véanse Alvares, 1992; Dussel, 1995; Santos, 1995, 2003 y 2007; Guha y Martínez-Alier, 1997; Visvanathan, 1997; Ela, 1998; Prakash, 1999; Quijano, 2000; Mignolo, 2000; Mbembe, 2001 y Masolo, 2003.

la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y no deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral? el hecho de que nada de esto habría sido posible a través de la ciencia ¿no nos dice algo sobre la misma?

En esto radica el impulso para una copresencia igualitaria (como simultaneidad y contemporaneidad) y para la incompletitud. Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación a todas las intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos. Lo incompleto no puede ser erradicado porque cualquier descripción completa de las variedades de conocimiento no incluiría necesariamente el tipo de conocimiento responsable para la descripción. No hay conocimiento que no sea conocido por alguien para algún propósito. Todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimonios desde que lo que conocen como realidad (su dimensión activa) está siempre reflejado hacia atrás en lo que revelan acerca del sujeto de este conocimiento (su dimensión subjetiva). Cuestionando la distinción sujeto/objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero sólo con relación a las prácticas científicas. La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa.

En un régimen de ecología de saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas (interesalaridad) y articulando diferentes duraciones (intertemporalidad). Muchas de las experiencias subalternas de resistencia son locales o han sido hechas locales y por lo tanto irrelevantes o no existentes por el conocimiento abismal moderno, el único generador

de experiencias globales. Sin embargo, desde que la resistencia contra las líneas abismales debe acontecer en una escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. En orden a tener éxito, la ecología de los saberes debe ser transescalar (Santos, 2001a).

Por otra parte, la coexistencia de diferentes temporalidades o duraciones en diferentes prácticas de conocimiento demanda una expansión del marco temporal. Mientras las tecnologías modernas han tendido a favorecer el marco temporal y la duración de la acción estatal, en tanto que administración pública y entidad política (el ciclo electoral, por ejemplo), las experiencias subalternas del sur global han sido forzadas a responder tanto a la más corta duración de las necesidades inmediatas de supervivencia como a la larga duración del capitalismo y el colonialismo. Pero incluso en las luchas subalternas duraciones muy diferentes pueden estar presentes. Como por ejemplo, la misma lucha de campesinos empobrecidos por la tierra en América Latina puede incluir tanto la duración del estado moderno, por ejemplo, en Brasil, con las luchas por la reforma agraria del Movimiento de los sin tierra (MST), como la duración del comercio de esclavos, cuando poblaciones afrodescendientes luchan para recuperar los *Quilombos*, la tierra de los esclavos fugitivos, de sus antecesores, o todavía una duración más larga, la del colonialismo, cuando poblaciones indígenas luchan para recuperar sus territorios históricos usurpados por los *conquistadores*.

Ecología de saberes, jerarquía y pragmática

La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracción; los concibe como prácticas de saberes que permiten o impiden ciertas intervenciones en el mundo real. Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después.

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que

son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. sin embargo, más que suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. las jerarquías concretas emergen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención⁵⁴. Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, el cual en el contexto de la ecología de saberes, debe ser formulado como sigue: la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

Un ejemplo ilustrará los peligros de remplazar un tipo de conocimiento por otro basado en jerarquías abstractas. En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali de mil años de antigüedad, fueron remplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la revolución verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo Hindú-budista dedicado a Dewi-Danu, la divinidad del lago. Estos sistemas fueron remplazados precisamente porque se consideraban basados en la magia y la superstición, el “culto del arroz”, como fueron despectivamente llamados. Sucedió que su remplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más del 50%. Los resultados fueron tremendamente desastrosos, hasta el punto de que los sistemas científicos de irrigación tuvieron que ser abandonados y ser restablecido el sistema tradicional (Lansing, 1987; Lansing, 1991; Lansing y Kremer, 1993).

Este caso también ilustra la importancia del principio de precaución en lidiar con la cuestión de una posible complementariedad o

54 El predominio de juicios cognitivos en realizar cualquier práctica de conocimiento dada no choca con el predominio de juicios ético-políticos a la hora de decidir a favor del tipo de intervenciones reales que conocimientos específicos posibilitan para el detrimento de intervenciones alternativas realizadas por conocimientos alternativos.

contradicción entre diferentes tipos de conocimientos. En el caso de los sistemas de irrigación de Bali, la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento (el religioso y el científico), ambos concernientes a la misma intervención (irrigar los campos de arroz), resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abstracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelos elaborados por computadora –un área de las nuevas ciencias– mostraron que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dwi-Danu fueron más eficientes que cualquier otro sistema concebible, sea científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

Ecología de saberes, inconmensurabilidad y traducción

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo postabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no-occidentales, esas experiencias usan no sólo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos y aspiraciones para una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? así planteada, la respuesta no puede ser sino una respuesta positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías⁵⁵. Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay sólo una filosofía, cuya universalidad no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora ha sido principalmente desarrollada en occidente. En África, ésta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos

55 Y el mismo argumento puede ser utilizado con relación a un diálogo entre religiones.

africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana, es inconmensurable con la filosofía occidental, y debería por lo tanto seguir su línea autónoma de desarrollo⁵⁶.

Entre estas dos posiciones están aquellas que defienden que no existe una sino muchas filosofías y creen que el diálogo mutuo y el enriquecimiento es posible. Estas posiciones son las que a menudo tienen que afrontar los problemas de inconmensurabilidad, incompatibilidad o la no inteligibilidad recíproca. Consideran, sin embargo, que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural. a través de la traducción, llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables⁵⁷.

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. “Pensar”, en akan, significa “medir algo”, lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Más aún, el “ser” de “*sum*” resulta también muy dificultoso de explicar porque el equivalente más próximo es algo como “estoy ahí”. De acuerdo con Wiredu, el locativo “ahí” “sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*”. En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no sólo sobre o por qué ésta no puede explicar el “*cogito ergo sum*”, sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo⁵⁸.

56 Sobre esta cuestión, véanse Eze, 1997; Karp y Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee y Roux, 2002; Brown, 2004.

57 En esta área, los problemas son a menudo asociados con el lenguaje, y el lenguaje es, de hecho, un instrumento clave en propiciar una ecología de saberes. Como un resultado, la traducción debe operar en dos niveles, el nivel lingüístico y el cultural. la traducción cultural será una de las tareas más cambiantes afrontadas por los filósofos, científicos sociales y activistas sociales en el siglo XXI. He desarrollado esta cuestión con mayor detalle en Santos, 2004 y 2006b.

58 Véase Wiredu, 1997 y una discusión de su trabajo en Osha, 1999.

Ecología de saberes, mitos y clinamen

La ecología de saberes no sólo acontece a nivel del *logos*, sino también en el nivel del *mythos*. La idea de emergencia o el “todavía no” de Ernst Bloch es aquí esencial (Bloch, 1995: 241)⁵⁹. La intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*⁶⁰. A través de estos conocimientos es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incompreensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna. De tal consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar una nueva teoría y práctica, noconformista, desestabilizadora, y de hecho rebelde.

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de espontaneidad basado en el rechazo a deducir lo potencial desde lo dado. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin el rendimiento a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción-conclinamen*⁶¹. Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción-con-*

59 Sobre la sociología de las emergencias, véase Santos 2004 y 2006b: 87-126.

60 Desde una perspectiva diferente, la ecología de saberes busca la misma complementariedad que el renacimiento de Paracelsus (1493-1541) identificado entre “*archeus*”, la voluntad elemental en el germen y el cuerpo, y “*Vulcanus*”, la fuerza natural de la materia. Véase Paracelsus, 1989: 33 y el texto completo en “*microcosmos y macrocosmos*” (1989: 17-67). Véase también Paracelsus, 1967.

61 Desarrollo este concepto en Santos, 1998.

clinamen tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable “quiddam” que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, eso es, un poder de movimiento espontáneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950)⁶². A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la acción-con-*clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto también entre seres vivos y grupos sociales⁶³.

El *clinamen* no rechaza el pasado; por el contrario, asume y redime el pasado al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento postabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales. El acontecimiento de la acción-con-*clinamen* es en sí mismo inexplicable. El rol de una ecología de saberes al respecto será necesariamente identificar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y, al mismo tiempo, definir el horizonte de posibilidades dentro de las cuales el viraje “operará”.

La ecología de saberes está constituida por sujetos desestabilizadores, individuales o colectivos, y es, al mismo tiempo, constitutiva de ellos. Esto es, una subjetividad dotada con una especial capacidad, energía, y voluntad para actuar con *clinamen*. La construcción social de tal subjetividad debe suponer experimentar con formas excéntricas o marginales de sociabilidad o subjetividad dentro y fuera de la modernidad occidental, esas formas que han rechazado ser definidas según criterios abismales.

Conclusión

La construcción epistemológica de una ecología de saberes no es tarea fácil. Como conclusión propongo un programa de investigación.

62 El concepto de *clinamen* se ha hecho actual en la teoría literaria por Harold Bloom. Ésta es una de las *ratios* revisionistas que Bloom propone en *The Anxiety of Influence* para explicar la creatividad poética como lo que él llama “poetic misprision” o “poetic misreading”: “un poeta se desvía lejos de su precursor, leyendo un poema de su precursor como si se ejecutase un *clinamen* con relación a ello” (Bloom, 1973: 14).

63 Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum* (Epicurus, 1926: introducción por Frederic Manning, xxxiv).

Podemos identificar tres grupos principales de preguntas. Éstas están relacionadas con la identificación de saberes, con los procedimientos para relacionar unos y otros, y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real posibilitadas por ellos. La primera pregunta da lugar a una serie de cuestiones que han sido ignoradas por las epistemologías modernas del norte global. ¿Desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes? ¿Cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no-científico? ¿Cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no-científicos? ¿Cómo distinguir el conocimiento no-occidental del conocimiento occidental? Si existen varios saberes occidentales y varios saberes no-occidentales, ¿cómo distinguimos entre ellos? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no-occidentales?

La segunda dimensión para investigar da lugar a las siguientes preguntas. ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? en la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? o, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? en suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción postabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

Ninguna de estas cuestiones tiene respuestas definitivas. Pero el esfuerzo por tratar de responderlas—definitivamente un esfuerzo colectivo y civilizatorio— es probablemente el único camino para confrontar la nueva y más insidiosa versión de pensamiento abismal identificada en este texto: el constante ascenso del paradigma de la apropiación/ violencia dentro del paradigma de la regulación/emancipación.

Está en la naturaleza de la ecología de saberes establecerse a sí misma a través de un cuestionamiento constante y de respuestas incompletas. Esto es lo que lo hace un conocimiento prudente. La ecología de saberes nos capacita para tener una visión mucho más amplia de lo que no sabemos, así como de lo que sabemos, y también para ser conscientes de que lo que no sabemos es nuestra propia ignorancia, no una ignorancia general.

La vigilancia epistemológica requerida por la ecología de saberes transforma el pensamiento postabismal en una promesa profundamente autorreflexiva. Esto requiere que pensadores y actores postabismales se vean a sí mismos en un contexto similar en el cual San Agustín se encontró a sí mismo escribiendo sus *Confesiones* y se expresó elocuentemente en este sentido: *quaestio mihi factus sum*, “Me he convertido a mí mismo en una cuestión para mí mismo.” La diferencia ahora es que la confesión personal de errores pasados no es el asunto, sino la participación solidaria en la construcción de un futuro personal y colectivo, sin estar alguna vez seguro de que los errores pasados no serán repetidos.