



# Una epistemología del Sur

La reinención del conocimiento y la emancipación social

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS  
México, CLACSO y Siglo XXI, 2009

## JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Investigador del CEIICH-UNAM.

### Conocer desde el Sur para cambiar el mundo

No voy a escribir sobre epidemiología, pretendo orientar su atención, apreciable lector o lectora, hacia la epistemología. Acaba de ser impresa y comienza a circular en librerías la más reciente obra de Boaventura de Sousa Santos, uno de los pensadores sociales más importantes y originales del momento e incansable animador del Foro Social Mundial. En una publicación conjunta del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Siglo XXI editores y bajo el encargo editorial de quien esto escribe se han reunido un total de ocho ensayos, divididos en dos partes. Al conjunto se le ha titulado *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*.

La primera parte lleva por título "Hacia una epistemología más allá de lo posmoderno" y se conforma por cuatro capítulos. Se inicia con la primera edición en español de "Un discurso sobre las ciencias", en que se indican los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna (cuya base, nuestro autor sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas, sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc., en que se plasma la ruptura con el sentido común), y el rumbo que parece estar siguiendo su transición. Santos señala también las sendas en que discurre el paradigma emergente: disolución de la divisoria entre conocimiento científico natural y conocimiento científico social, revaloración del conocimiento local como conocimiento total y del conocimiento como autoconocimiento y, por último, postulación de la ciencia como nuevo sentido común, pero de carácter menos mistificador y más

emancipatorio. En este mismo capítulo Santos califica su propuesta como un “conocimiento prudente” para “una vida decente” (p. 41). El capítulo 2, “Hacia una epistemología de la ceguera: ¿Por qué razón las nuevas formas de ‘adecuación ceremonial’ no regulan ni emancipan?”, nuestro autor lo inicia con un principio cuasi apriorístico: “la ceguera de los otros [...] [es] señal de nuestra propia ceguera” (p. 61). El planteamiento no se reduce a ampliar nuestra capacidad de visión, nuestro horizonte de visibilidad o, si se prefiere, a superar las limitaciones ópticas no sólo del sujeto, también de las colectividades; para Santos urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente; por ello se pronuncia, en este capítulo, por el pasaje de una “epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión” (p. 83), que subvierta los regímenes de representación y relevancia y logre hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes. Será, justamente, en el capítulo 3 (“Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”) en el que se sintetice una de las propuestas centrales de todo el libro y de lo que se postula como uno de los estatutos constitutivos de la “epistemología del Sur”. El eje que estructura no sólo al capítulo sino a toda la primera parte está conformado por el par de conceptos “ecología de los saberes” y “sociología de las ausencias y de las emergencias” (lo que no quiere decir que el juego categorial a ello se limite) que sintetizan la propuesta de nuestro autor para comprender, en el plano del conocimiento, la crisis y transición del paradigma socio-cultural de la modernidad. Santos defiende, aquí también, una idea de prudencia en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo). Esta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como un paso en firme hacia la justicia cognitiva. Sólo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber. Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, parte de un principio ecológico. Nuestro autor entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas” (p. 113). En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes” (p. 182).

El capítulo 4 (“Más allá del pensamiento abismal. De las líneas globales a una ecología de saberes”) cumple la función de gozne entre las partes que integran el libro y se presenta como puerta de entrada para una comprensión política de lo que está en juego. La canibalización de la emancipación social por la regulación social, o en el plano epistemológico, del conocimiento-emancipación por el conocimiento-regulación, documentada en el capítulo 2, encuentra su complemento en la colonización o contaminación que el paradigma de la regulación/

emancipación sufre actualmente por la avanzada del principio de apropiación/violencia hasta en las sociedades centrales, sin acotar ya sus alcances a las sociedades en que rige la colonialidad. Los problemas de la invisibilización y la visibilización alcanzan una precisión aun mayor cuando son formulados en dos entidades temáticas (la epistemológica y la jurídica), que le permiten a nuestro autor formular con mayor precisión su enfoque. Luego de la lectura de este capítulo 4 que cierra la primera parte del libro, nos queda claro que la identificación de los rasgos de la transición socio-política del paradigma moderno es efectuada, por parte de Santos, mediante una estrategia de análisis que manifiesta una mudanza de posición, y que en una apretada síntesis podemos resumir en los siguientes términos: ni posmodernismo (celebratorio), ni poscolonialismo (discursivo), antes bien la proposición de un pensamiento posabismal. Si el pensamiento occidental moderno consiste en un sistema de distinciones invisibles (estado de naturaleza, saberes no hegemónicos, zona colonial) que sirve de fundamento a las distinciones visibles (sociedad civil, conocimiento científico, modernidad), se requiere un planteo que reivindique la intrusión de lo colonial (declarado como no-existente, en el paradigma dominante) en lo moderno, o dicho en otros términos, liberarse de la colonialidad política exige desprenderse del colonialismo intelectual; por tal motivo Santos subraya: “la resistencia política [...] necesita [...] como postulado, la resistencia epistemológica” (p. 179).

La segunda parte se titula “Para una emancipación más allá de lo poscolonial” y está conformada de igual modo por cuatro capítulos. No será arbitrario señalar que en toda esta parte también son dos los conceptos que la hilvanan (lo que no quiere decir que no hayan sido planteados estos conceptos en capítulos previos): la “teoría de la traducción” y el “cosmopolitismo subalterno” (o “cosmopolitismo barroco” como es enunciado en el capítulo 6). El capítulo 5 (“El fin de los descubrimientos imperiales”), el más breve de todo el libro, cumple la función de documentar la forma histórica en que Occidente (como entidad geo-cultural) se ha relacionado, en todo el segundo milenio, con sus otros; las formas que estos han asumido (el Oriente, el salvaje y la naturaleza); y los dilemas que se abren a tal tipo de relación (colonial), a la luz del comienzo del tercer milenio. Los títulos del capítulo 6 (“Nuestra América: reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”) y del capítulo 7 (“Entre Próspero y Caliban: colonialismo, poscolonialismo e interidentidad”), son suficientemente expresivos para documentar su referencia a un canon de interpretación de la cultura y la emancipación social cuyo lugar privilegiado es la América Latina. Si el siglo XX fue un siglo americano, lo fue hegemónicamente europeo-americano, y sólo de modo marginal fue un siglo americano de “Nuestra América”; sin embargo, aun de ese modo, ya hubo atisbos de globalizaciones contrahegemónicas. Para que éstas puedan avanzar y solidificarse en lo que parece ser un nuevo momento constituyente que se vive en la región y que pareciera dar razones suficientes para hablar de “un siglo XXI americano de Nuestra América” se requiere avanzar hacia “nuevos manifiestos”. Este novedoso enfoque de la política y la emancipación tiene por base un principio dialógico, la teoría de la traducción (expuesta con pormenores desde el capítulo 3). El reconocimiento de la pluralidad de fuerzas de los que resisten y la ausencia de una teoría general de la emancipación documentan esta exigencia

pero ilustran también sus desafíos. El sostenimiento del orden vigente (de capitalismo y colonialismo globales) ha hecho emerger diversas formas de fascismo societario (ya desde el capítulo 4 enunciadas: del “apartheid social”, “contractual”, “territorial”); por tal motivo, las alternativas también emergentes apuntan, según nuestro autor, al establecimiento de nuevas formas de socialidad y subjetividad basadas “en el principio de la redistribución (equidad) y en el principio del reconocimiento (diferencia)” (p. 228). El capítulo 7 complejiza estas cuestiones al plantear este conjunto de problemas para las sociedades de lengua portuguesa, sin reducir sus alcances a la coyuntura actual sino abriendo su consideración a la larga duración histórica. La riqueza del capítulo consiste, justamente, en señalar las necesarias distinciones categoriales que eluden una tal generalidad: hay que subrayar el colonialismo sí, pero es necesario distinguir entre colonialismos. De igual modo no basta con postular el poscolonialismo, hay que hacer el registro de sus variantes, hay que hablar de identidad, sí, pero hay que reconocer universos culturales o societarios inter-identitarios. En este capítulo las utopías emancipatorias se fundan en tres metáforas: la frontera, lo barroco y el Sur. El pasaje al capítulo final (“De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá de uno y de otro”) está dado, en él se sustenta de modo explícito lo que se entiende por “epistemología del Sur”, una modalidad teórico-práctica que tenga por base las siguientes orientaciones: “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur” (p. 287). Boaventura de Sousa Santos postula una noción de teoría crítica que no reduce “la realidad” a lo que existe sino que la concibe como un campo de posibilidades. La labor del crítico consistirá en ponderar y visibilizar alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El lugar de enunciación desde el que el pensar-hacer alternativo interpela a lo existente nos permite prefigurar no sólo una nueva cartografía de las resistencias sino que explica también la alta creatividad heurística de nuestro autor. Su *locus* no es clasista, ni geográfico, de género, étnico o culturalista, sino que pretende ubicarse en dichas dimensiones sin otorgarles un rol de exclusividad, pues su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo” (p. 182). Es por dichas razones que a los ojos de nuestro autor el Foro Social Mundial aparece como la expresión más realizada no sólo de la globalización contrahegemónica, también del “cosmopolitismo subalterno”.

Para Santos hay que comprometerse en una crítica radical de las políticas de lo posible pero sin rendirse a políticas imposibles; para ello basa su argumentación en la noción, presente en Epicuro o en Lucrecio, de *clinamen*. Tanto el anarquismo extremo como el conservadurismo recalcitrante de derechas comparten una postura social y política que no contempla un “principio de imposibilidad”. Para el primero, toda mediación o institución es represiva *per se*; para el conservador son benéficas y no merecen ser modificadas, también *per se*. La reinención de la emancipación social propuesta por nuestro autor a lo largo del libro nos permite ensayar formas de activación de la subjetividad creativas y entrecruzadas, híbridas, no polarizadas, muy necesarias en las coyunturas que se abren a nuestros pueblos. A diferencia de lo que sucede con la acción revolucionaria, para nuestro autor, la creatividad de la acción-con-clinamen (ella misma ya un “acontecimiento”, pues

logra subvertir la acción conformista, la práctica repetitiva y rutinaria) no está basada en la ruptura dramática sino en el viraje o desviación de efectos acumulativos; el rol de la ecología de saberes y prácticas consiste, justamente, en señalar las condiciones que maximizan la probabilidad de tal acontecimiento y sus horizontes de posibilidad (p. 194).

A la modalidad de reproducción del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social al que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador. No se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí puede disponerse de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad: ese es otro de los propósitos que cumple la epistemología del Sur. En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado “giro lingüístico”, o hasta el “giro cultural”. No ha sido el caso para profundizar en la discusión de lo que en algunos autores (con sus matices, es el caso de Boaventura de Sousa Santos) se insinúa como el “giro de-colonial”, pues ello parte de reconocer que la teoría crítica, todavía hegemónica en proporciones significativas de la intelectualidad de izquierda, ha sido poco crítica para incorporar una crítica más plural al paradigma sociocultural de la modernidad. Sirvan estas líneas para animar el debate. El libro al que hemos hecho referencia será una herramienta privilegiada para ello.