



# **Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea**

Miguel Mandujano Estrada



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**

## Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos

### **Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea**

TESIS DOCTORAL

**Línea de investigación: Filosofía Política**

**Presenta: Miguel Mandujano Estrada**

**Facultad de Economía y Empresa**

Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del  
Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales

**Directores:**

**Prof. Dr. José Antonio Estévez Araujo**

**Prof. Dr. José Manuel Bermudo Ávila**

**Barcelona 2014**



**Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno:  
la plataforma de Boaventura de Sousa Santos  
como alternativa crítica contemporánea**



## **Resumen**

Este trabajo estudia la plataforma crítica desarrollada por el sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos. Explora y analiza tres grandes esferas en las que divide su producción académico-social concentrada en la denominación *cosmopolitismo subalterno*: la epistemología, la crítica a las teorías críticas postmodernas y la propuesta sociopolítica de un Estado-movimiento social. Enmarcando la investigación en el contexto de la crítica a la modernidad, da cuenta de sus manifestaciones prácticas más conocidas y ensaya una evaluación a la luz de un caso contemporáneo.

## **Abstract**

This work studies the critical platform developed by the Portuguese sociologist and philosopher of the law Boaventura de Sousa Santos. It explores and analyses three big *spheres* in which it divides his socio-academic production, concentrated in the designation *subaltern cosmopolitanism*: epistemology, the criticism of postmodern critical theories and the socio-political proposal of a State as a social movement. Framing the research in the context of the modern critique, gives account of his best known practical demonstrations and tests an evaluation in the light of a contemporary case.



# **Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: la plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea**

**[Introducción] Crisis sobre crisis o de las alternativas sin opción, p. xi**

*Problema de investigación, p. xiii*

*Opciones y alternativas, p. xiv*

*Agradecimientos, p. xix*

## **PRIMERA PARTE: LA FALTA DE OPCIONES MODERNA**

**[I.] La modernidad (todavía): espíritu, crisis y (des) orden actual, p. 3**

1. De la modernidad y la transición de paradigmas, p. 4
  - 1.1. Por qué la modernidad (aún) importa, p. 6
  - 1.2. Los pilares de la modernidad; de la tensión al rompimiento, p. 13
  - 1.3. La modernidad/capitalismo, p. 17
2. Los agentes de la modernidad; de la globalización a la gobernanza, p. 23
  - 2.1. Por qué la globalización (aún) importa, p. 25
  - 2.2. Gobernanza y (des) orden actual, p. 36
3. Esta y otras modernidades; ¿por qué es tan difícil producir una teoría crítica contemporánea?, p. 41

## **SEGUNDA PARTE: LA PLATAFORMA CRÍTICA DEL COSMOPOLITISMO SUBALTERNO**

**[II.] Las dificultades de las teorías críticas contemporáneas; hacia una alternativa de oposición, p. 49**

1. Reinventar el pasado; más allá de la ecuación moderna raíces/opciones, p. 51
  - 1.1. El tiempo y la construcción de la identidad y la transformación, p. 53
  - 1.2. Los códigos barrocos y la canonización, p. 59
2. De la indignación y el inconformismo a las teorías críticas posmodernas, p. 66
  - 2.1. Una transición posmoderna, p. 67
  - 2.2. Las dificultades de las teorías críticas contemporáneas, p. 69
    - a) *El marxismo que se disuelve en el aire; el carácter paradigmático de la crítica posmoderna, p. 71*
    - b) *Foucault, los modos de producción del poder y las constelaciones emancipatorias, p. 79*
3. El posmodernismo de oposición; hacia una teoría crítica (posmoderna), p. 85

### **[III.] Una epistemología del Sur, p. 91**

1. De la epistemología como hermenéutica crítica, p. 94
  - 1.1. Contra el desperdicio de la experiencia; la crítica de la razón indolente, p. 99
    - a) *Crítica de la razón metonímica*, p. 101
    - b) *Crítica de la razón proléptica*, p. 108
  - 1.2. Hacia un nuevo sentido común, p. 110
    - a) *Emergente*, p. 116
    - b) *Solidario*, p. 120
2. El proyecto de una razón cosmopolita, p. 124
  - 2.1. Solidaridad y ecología de saberes, p. 125
  - 2.2. La hermenéutica diatópica y el trabajo de traducción, p. 130

### **[IV.] Epistemología del Sur y emancipación poscolonial, p. 135**

1. Emancipación y crítica del pensamiento abismal, p. 137
  - 1.1. Mundos y abismos poscoloniales, p. 140
  - 1.2. Cosmopolitismo subalterno y pensamiento post-abismal, p. 143
2. Las emancipaciones poscoloniales, p. 147
  - 2.1. Lo barroco y el paradigma Nuestra América, p. 147
  - 2.2. De lo posmoderno a lo poscolonial (y más allá de uno y otro), p. 157
3. El cosmopolitismo subalterno, ¿de lo poscolonial a lo decolonial?, p. 164

### **[V.] La reinención del Estado como teoría política crítica, p. 177**

1. La construcción de la igualdad y la diferencia, p. 179
  - 1.1. La crisis de la gestión de la igualdad y la diferencia, p. 185
  - 1.2. De los sistemas de desigualdad/exclusión a las políticas de igualdad/identidad, p. 188
2. La crisis del contrato social moderno y la emergencia del fascismo social, p. 192
  - 2.1. Un contrato en crisis, p. 197
  - 2.2. La emergencia del fascismo social, p. 202
3. La reinención del Estado como movimiento social, p. 206
  - 3.1. La crisis del reformismo, p. 207
  - 3.2. El Estado-movimiento social, p. 214

## **TERCERA PARTE: EL COSMOPOLITISMO SUBALTERNO COMO ALTERNATIVA CONTEMPORÁNEA**

### **[VI.] La alternativa cosmopolita desde las prácticas de la emancipación, p. 221**

1. Las prácticas emancipatorias del cosmopolitismo subalterno, p. 223
  - 1.1. Justicia social, justicia epistémica, p. 223
  - 1.2. De la diversidad epistémica a la Universidad de los Movimientos Sociales, p. 229
2. El pluralismo jurídico, la interlegalidad y la hibridación, p. 235
  - 2.1. Pasárgada o del derecho de los oprimidos, p. 238
  - 2.2. Recife, el Estado, el derecho y las luchas sociales, p. 242
  - 2.3. Justicia y multiculturalidad en un estudio mozambicano, p. 247
3. La participación y la democracia de alta intensidad, p. 252
  - 3.1. El presupuesto participativo de Porto Alegre, p. 255
  - 3.2. El Foro Social Mundial como crítica al orden neoliberal, p. 258
  - 3.3. La refundación del Estado en América Latina, p. 263

### **[VII.] A Review from the South; Cheran and the Subaltern Cosmopolitanism, p. 269**

1. The *P'urhépecha* Spring, p. 271
  - 1.1. South, Counter-Hegemony and Resistance, p. 273
  - 1.2. Democracy and *Buen Gobierno* Reinstatement in *Cherán K'eri*, p. 277
    - a) *Community Citizenship*, p. 283
    - b) *Moral and Political Values*, p. 284
    - c) *Structure of the Good Government*, p. 288
2. A Cosmopolitan *Standpoint*, p. 290
  - 2.1. Cheran and the Subaltern Cosmopolitanism, p. 292
  - 2.2. Poetics of Solidarity and Community Participation, p. 294
3. A Decolonial *Turn*, p. 299
  - 3.1. Boaventura de Sousa Santos, Postmodern, Postcolonial, p. 301
  - 3.2. From De-Westernization to Decolonization and Beyond, p. 305

### **[Conclusión] El cosmopolitismo subalterno o de las alternativas como opción, p. 309**

*La lección cheranense*, p. 313

*Por una hermenéutica decolonial*, p. 317

*De Pasárgada al país de las maravillas*, p. 319

### **Bibliografía, p. 321**

*Fuentes primarias*, p. 321

*Fuentes complementarias*, p. 325



## [Introducción]

### Crisis sobre crisis o de las alternativas sin opción

Entre muchas otras cosas, la crisis financiera de 2008 revivió una vieja dicotomía económico-política de tradición marxista: reforma o revolución<sup>1</sup>.

En esta nueva versión de la paradoja materialista no estaban ya en discusión los principios del socialismo científico ni la falta de esperanza en que un cambio de orden llegara –solamente– mediante la reforma gradual del capitalismo. En los inicios del nuevo siglo, se trataba más bien de una observación que estaba al acecho de una secuencia hasta entonces funcional: a toda crisis sigue la estabilidad de la transformación.

Esta lógica –no obstante– no podía impedir la ilusión de los más acendrados críticos al sistema; probablemente, las medidas correctivas serían fatalmente insuficientes y la larga agonía del capitalismo central llegaría, esta vez sí, a su desenlace.

Sin embargo, el capitalismo ha sobrepasado los límites de los sistemas económicos y se ha convertido en la forma política del Estado moderno. En este marco la lógica reformista se reinventa y, alimentada por el impulso *neo* del liberalismo occidental, corrige la estrategia de la desregulación y antepone (impone) una nueva estrategia de regulación para el sistema financiero (Estévez, 2009b).

Lo más sorprendente es que si se esperaba, en algún momento, una oleada, *a lo Huntington*, de orden (la estabilidad de los mercados), lo que ha sucedido, por el contrario, después de la crisis, es que hemos asistido –dentro de la gramática del conflicto estructural– a la emergencia de una nueva crisis, esta vez política, asentada sobre la anterior, obediente a su vez de la *autorregulación* neoliberal.

---

<sup>1</sup> En alusión a: Luxemburgo, R. (1900). *Reforma o revolución*. Consultado el 23 de abril de 2014 en *Marxistas Internet Archive*: <[https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion\\_o.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion_o.pdf)>.

En otras palabras, la alternativa *oficial*, esto es, una alternativa sin posibilidad de ser opción para las personas (concretas) que soportan la crisis, lejos de aliviar la situación ha contribuido a la radicalización de una situación límite que está produciendo un enorme sufrimiento y un malestar creciente.

No quiero decir que no haya una salida en el horizonte sino que posiblemente nos hemos equivocado en el lugar donde hemos estado buscando las respuestas; nos hemos equivocado buscando las alternativas económico-políticas en los gestores de la crisis tanto como nos hemos equivocado buscando el conocimiento en las universidades y entre quienes han dicho algo: el conocimiento está, probablemente, fuera, entre quienes luchan, imaginan y experimentan día a día.

En este sentido, hace tres años, en España, asistimos al surgimiento del 15M y a la enorme marejada que ha sacudido el ámbito de la resistencia y acción social española<sup>2</sup>. Pero cambiemos ahora drásticamente de contexto para contemplar, en un ámbito local distinto, otra situación límite.

Imaginemos frente a nosotros una pequeña comunidad agobiada por la inseguridad y el robo cotidiano de su fuente de vida. Hasta el momento, han intentado todas las vías legales de solución a su alcance sin ningún tipo de respuesta. Una situación dada desencadena un episodio, digamos fortuito, que origina a su vez una sublevación: la comunidad desacata el orden establecido, apresura por sí misma a un grupo de criminales y, animado por la conversación asamblearia, decide radicalizar su postura: expulsa a los representantes del sistema político oficial y exige a un orden de gobierno superior la recuperación de sus sistemas ancestrales de organización.

Una locura. Fuera de contexto, el caso podría parecer una ilegalidad flagrante que cualquier gobierno sensato debería atender, pero dentro, la comunidad logró, en un tiempo corto y gracias a una amplia red de contactos y soporte, el reconocimiento oficial de su condición. Hace unos días han celebrado tres años de autonomía.

Pongo estos dos casos, experiencias y ópticas distintas, para justificar por qué no dediqué una parte mayor de este trabajo a un análisis práctico –como el 15M– si es que, precisamente, era la *praxis* la inquietud que me acercó a la plataforma epistémico-crítico-sociopolítica de Boaventura de Sousa Santos. Tiene que ver con la poca distancia con la que entonces veía el *movimiento indignado*, y en cambio, la inmediatez emotiva del otro caso, sucedido a unos cuantos kilómetros

---

<sup>2</sup> Al respecto, ver el proyecto *15Mpedia* en <<http://wiki.15m.cc/wiki/Portada>>.

de mi ciudad natal. Metodológicamente, tiene que ver también con la pertinencia de la investigación, pero sobre todo, por la perspectiva desde la cual podía ver los problemas. En la indolencia de mi condición inicial (becario de un programa oficial), no podía ver como propias las demandas de mis compañeros de curso pero sí sentir el sufrimiento de un paisano; al final de mi investigación he podido ver que esa perspectiva no es una cuestión de origen o exclusivamente *geopolítica*, sino un problema radical de perspectiva o, para expresarme mejor, de *stand-point*, de *locus*, del punto en que uno es y está.

Por otro lado, en uno y otro caso, hay toda una gramática que acerca las grandes diferencias. Destaco dos y una premisa. Esta última es la apertura a la diversidad, al encuentro de movimientos, en el caso del 15M, y colectivos, en el del pueblo autónomo. Esta condición, en ambos casos, ha conducido –como digo– la verdadera diversidad de los resultados. Así pues, la primera de las cosas en común es la producción social del conocimiento y la segunda, su relación con una forma sociopolítica. En este sentido, ambos casos permiten que una alternativa sea elegida como una opción libre y no la salida única.

### **Problema de investigación**

El trabajo no aborda el caso del 15M pero sí, marginalmente, el de la comunidad autónoma (capítulo VII). Sin embargo, el problema de investigación no surgió desde la contemplación del caso, más bien, *dio con él* cuando la consideración del trabajo exigió verificar la literatura (que no la teoría) en una realidad cercana. La importancia del caso radica en que me permite pensar críticamente un objeto que de inicio carga con el defecto del tratamiento monográfico.

Haciendo un recorrido más bien cronológico, el problema surge por la incredulidad ante un párrafo que proponía un nuevo contrato social que no se limitara a los hombres y los grupos sociales ni a un espacio-tiempo nacional estatal sino que abarcara la naturaleza y distinguiera entre Estado y sociedad civil (Santos, 2005e, 39-40).

El programa de este tipo de Estado me era tan imposible de pensar, no sólo por mi ignorancia sino –a fin de cuentas– porque pensaba las cosas, los casos y los problemas, a la luz de un marco teórico definido (aunque no decidido por mí) en el que estaba y era: un *stand-point*. En este sentido, hoy podría hacer un recorrido de este trabajo de acuerdo al criterio de *lugar* desde el que pienso los problemas, un trayecto que me ha llevado al Sur.

Así entonces, la primera parte del trabajo de investigación me llevó a analizar el trabajo de Santos en tres especies de esferas o ámbitos en los que muy claramente podía dividirse su producción académica: la epistemología, la teoría crítica y la aplicación socio-política. Podríamos decir que ese mismo orden era el de importancia. En la misma línea, ya que la primera de estas esferas iba de lo puramente epistemológico a una dimensión más hermenéutica, había que ponerla en cierto contexto; éste era también muy claro entonces: la crítica de la modernidad.

Fue hasta un segundo momento del proceso, cuando con total visión de la literatura comprendí que no bastaba una genealogía de las ideas ni solamente ponerlas en diálogo con otras tradiciones, sino que tenía, de algún modo, que presentarlas en su ámbito natural, esto es, la realidad. La complejidad para realizar esto obedeció a mi incapacidad para rehacer una gran parte del trabajo y a la amplitud que pensé me supondría si pretendía explicar el cosmopolitismo subalterno más o menos exhaustivamente. Cuando mi lectura sobre el caso de la comunidad autónoma que he referido maduró y pudo escuchar a los actores, mi comprensión sobre el trabajo de Santos también mejoró. El resto ha sido hacer parecer ese séptimo capítulo como parte de una tesis que, si viene juzgada por una metodología *lineal*, puede rechazarlo.

### **Opciones y alternativas**

El trabajo está dividido en tres partes y siete capítulos. La primera parte, *La falta de opciones moderna* es, de acuerdo con lo dicho arriba, una contextualización a la segunda, central en distribución e importancia: *La plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno*. La tercera parte –*El cosmopolitismo subalterno como alternativa contemporánea*– surge, como hemos dicho, de una segunda problematización del problema de investigación y pretende devolver al terreno práctico la praxis cosmopolita que tomamos prestada para un trabajo demasiado teórico.

El primer capítulo, sobre la modernidad y la crítica de Boaventura de Sousa Santos, pretende hacer una caracterización muy somera del contexto en que surge el cosmopolitismo subalterno, insistiendo en la *ruptura* como la constante que se convertirá en el corazón de la lógica moderna.

El capítulo introduce la noción de transición paradigmática, un concepto que en la última etapa de la obra de Santos se diluye a favor de la idea de *cambio civilizacional*, igualmente necesario y transicional.

Entre la dialéctica y rompimiento de los paradigmas de la regulación y la emancipación aventuro la expresión *modernidad/capitalismo* para destacar la importancia de esta confluencia en la crítica de Santos. La última parte del capítulo analiza las constelaciones de prácticas colectivas de la globalización, en particular, la constelación de la gobernanza, para introducir una cuestión fundamental: ¿por qué si hay tanto para criticar es tan difícil producir una teoría crítica? (Santos, 2003a, 23).

Los capítulos II a V constituyen la segunda parte, *La plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno*. Como es obvio, en estos apartados desarrollo las notas fundamentales de la propuesta de Boaventura de Sousa Santos. Se trata de una parte demasiado extensa (y en la misma medida un tanto inadecuada) pero fundamental, no sólo porque se trata de la base de la plataforma, sino porque refleja una decisión metodológica importante. Me explico:

La secuencia no representa un orden natural ni estrictamente cronológico de la elaboración teórico-práctica del cosmopolitismo subalterno. Si así fuera, hubiéramos tenido que comenzar por el capítulo III, ir luego al II, mezclar el V con el IV y volver nuevamente al segundo. Podría, en otro sentido, abordar primero el núcleo epistemológico, por lo demás central en la plataforma del cosmopolitismo subalterno, o designar a la propuesta general de un modo distinto; epistemología del Sur o sociología de las ausencias y emergencias por ejemplo. En parte, el orden en que presento el contenido de mi análisis tiene un propósito didáctico, una posición consentida por mi conocimiento de la obra de Boaventura. En el mismo sentido, la designación *cosmopolitismo subalterno* supone un criterio de lectura y un ámbito general de interés que me son permitidos por el dominio de la literatura, asuntos y problemática de la plataforma crítica del profesor portugués.

El capítulo II, sobre las dificultades de las teorías críticas contemporáneas, enlaza con la sección precedente profundizando en la cuestión del tiempo moderno a través de la figura de la ecuación raíces/opciones, una metáfora fundamental para entender cómo la crisis se hace, rehace y renace una y otra vez. La lógica de la ecuación raíces/opciones es una manifestación de la constante moderna que se encuentra con el distanciamiento que hace Santos de las teorías críticas posmodernas. En una de sus últimas obras (2014b), nuestro autor se desmarca con mayor energía de la teoría crítica tradicional, aunque no con un procedimiento distinto al que hace en su literatura anterior. En este sentido, nuestro segundo capítulo caracteriza el hoy desgastado camino de la *transición posmoderna*, ejemplificado a la perfección en la crítica a Marx y Foucault. Lo que

destacaría sería la insistencia en un carácter paradigmático de la crítica *posmoderna* y la existencia de constelaciones emancipatorias y de poder.

Los capítulos III y IV sobre la epistemología del Sur constituyen uno de los argumentos de mayor relevancia de la plataforma de Boaventura de Sousa Santos. Son, nunca mejor dicho, los capítulos centrales de este trabajo: el tercero, *Una epistemología del Sur*, porque resume el proyecto de una razón cosmopolita, contrario a la racionalidad indolente, mientras que el cuarto, lo relaciona con el asunto de la poscolonialidad.

El núcleo epistemológico representa la base –germinal y esencial– del trabajo de Santos además de que inaugura su célebre triple proyecto sociológico: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción. Además, una epistemología crítica de las epistemologías rivales (Santos, 2003a, 59) será la médula de la crítica cosmopolita subalterna y la postura epistemológica más adecuada contra el positivismo científico, una posición iniciada con la apertura a los argumentos emocionales y los principios olvidados de la comunidad y el arte. Finalmente, de capital importancia en este capítulo será el reconocimiento de la solidaridad como forma de conocimiento y el hecho de que ésta pueda ser una forma específica de saber que se conquista sobre el colonialismo (Santos, 2003a, 89-90).

Contra el riesgo de relativismo (o ausencia de criterios) introduciremos, en esta parte, la noción de una ecología de saberes o, mejor aún, de práctica de saberes, un caso que veremos después ilustrado cuando presentemos la configuración y práctica de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales.

El capítulo cuarto continúa una breve anotación iniciada al final del primer capítulo (la idea de transmodernidad de Dussel) a través de la noción de pensamiento abismal, lo que me permite pensar en un acercamiento gradual entre lo poscolonial y lo decolonial en la obra de Santos. Por lo menos hay un núcleo compartido o *zona de contacto*, para usar la noción de Mary Louise Pratt (1992).

Mi interés en esta relación consiste en subrayar el reconocimiento de una suerte de colonialidad del ser en la *postcolonialidad* de Santos común a los autores del grupo modernidad/colonialidad y que, podríamos decir, coincide en su *internalidad*, es decir, con el hecho de ser una especie de *disposición* que se encuentra en la propia mente. En esta misma secuencia de ideas, luego de discutir el paradigma *Nuestra América*, sobre todo lo que tiene que ver

con la figura del barroco, pongo en relación el cosmopolitismo subalterno y el pensamiento abismal con lo poscolonial y lo decolonial. Concluiré esta línea de argumentación en el último capítulo.

Al final de esta segunda parte, en el capítulo v, *La reinención del Estado como teoría política crítica*, explicamos el tercer gran núcleo en que dividimos la propuesta de Santos, la dimensión sociopolítica. Aquí presentamos la reinención del Estado como movimiento social, producto de una crisis del contrato social moderno que viene antecedida por una mala gestión de los sistemas de desigualdad y exclusión del liberalismo original, una línea de continuidad respecto de la crítica de la modernidad/capitalismo.

En el centro del capítulo se cuestiona la exclusión de la naturaleza del pacto, la ciudadanía territorialmente fundada y el comercio público de los intereses, particularidades del Estado de bienestar y Estado desarrollista que preceden la aparición de una suerte de fascismo social, otra manera de llamar la desregularización neoliberal.

Como ya adelantábamos, la reinención del Estado como movimiento social espera un contrato inclusivo con los individuos y la naturaleza, un contrato de igualdad y diferencia abierto a otros espacios-tiempos. En definitiva, ante la crisis del reformismo, este Estado-movimiento social lo podremos ver realizado –por ejemplo– en la forma del presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre o la experiencia del Foro Social Mundial (capítulo VI) o, me atrevo a decir, en el caso de la pequeña comunidad rebelde, el Municipio de Cherán, en el estado mexicano de Michoacán (capítulo VII).

Llegamos así a la tercera parte, *El cosmopolitismo subalterno como alternativa contemporánea*. Se trata de una sección que, como antes decíamos, surgió por necesidad. Dicho de manera muy simple, el sexto capítulo, *La alternativa cosmopolita desde las prácticas de la emancipación*, da un repaso a distintas formas y experiencias en relación con la sociología de Santos. Además, las tres partes en que se divide el apartado corresponden a cada una de las esferas –dijimos también– en que dividimos la plataforma cosmopolita subalterna: epistemología, teoría crítica (pluralismo jurídico) y política (democracia de alta intensidad).

Pero es quizá el último capítulo la mejor manera de evaluar una teoría-marco de referencia: *A Review from the South; Cherán and the Subaltern Cosmopolitanism*.

Cuando escuché del levantamiento de Cherán pensé en la relación con la plataforma de Santos, pero fue precisamente el pensarla a través de la experiencia, lo que me permitió darme

cuenta del límite del planteamiento monográfico y la poca justicia que le hacía un trabajo teórico a una experiencia concreta. Tanto el levantamiento y la insubordinación como el proceso de lucha político-jurídica que le siguió, llamó mi atención por dos motivos: en primer lugar, porque se trataba de una comunidad representativa de la civilización purépecha del estado y, en general, un baluarte de la cultura regional. En segundo lugar, porque estudiando la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos, el evento tenía una clara resonancia en muchos de sus conceptos, por ejemplo: acción rebelde, globalización en sentido contrahegemónico, Estado-movimiento social, la radicalización de la intensidad democrática y la lucha jurídica, por mencionar algunos. Fue así que integré en este trabajo algunas nociones desprendidas de la experiencia cheranense, buscando relacionarlas con las ideas y propuestas de la plataforma de Boaventura de Sousa Santos de manera que pudiera concluir su pertinencia (o no) como marco teórico-práctico de acción sociopolítica.

No se trata de una prueba para la teoría, puesto que entiendo el trabajo de Santos como una práctica o, a lo más, una no-teoría que busca recoger y dar sustento a las prácticas sociales; de lo que se trata es de hacer una reflexión más cercana a la experiencia social que nos permita *evaluar* la manera como aquí hemos entendido el cosmopolitismo subalterno, abriendo –además– las perspectivas a una línea de investigación ulterior. En este sentido, era de vital importancia no caer en la tentación de enjuiciar la experiencia de un pueblo a través de los principios de un marco que le es ajeno. Para evitar este extremo, propio de la razón indolente, buscamos escuchar la voz de los actores, es decir, aprender a partir del Sur y con el Sur (Santos, 2003a, 422). Para esto, y aunque recurrimos a datos estadísticos y crónicas periodísticas, encontramos la experiencia del pueblo en sus propios términos en los dossier *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria del Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán* y en el *proyecto de vida o Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*, entregado por el Concejo Comunal a la cámara de representantes del estado de Michoacán. Ambos documentos resumen las causas que condujeron la exigencia de autonomía de la comunidad y, sobre todo, establecen un núcleo de valores en los que se fundamenta la planeación y realización de las prácticas sociales, económicas y políticas. Entre ellos destaca la idea de *Buen Gobierno* como criterio y evaluación de la acción comunitaria. Este concepto es particularmente importante pues, en mi opinión, es el principio crítico de la experiencia cheranense, la bisagra que articula el Plan de Desarrollo y la medida de la

vida de la comunidad, es decir, una clave fundamental para entender su experiencia de la autonomía comunitaria.

Con esta parte concluyo el argumento iniciado al final del capítulo I y continuado en el IV proponiendo una poética de la solidaridad y haciendo una valoración que considera una trayectoria de la plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno que lleva a Santos de la modernidad a la colonialidad, o por lo menos a la lucha contra sus efectos. Así lo demuestra su actual crítica al cansancio de Europa y la visión eurocéntrica así como la insistencia en dar un uso diverso a los instrumentos eurocentrados, pero sobre todo, a fomentar e incrementar la capacidad de nuestros *Nortes* (internos y externos) de aprender del Sur.

### **Agradecimientos**

Debo especial gratitud al soporte y aliento de mi familia y amigos en México y España.

A mis compañeros, estudiantes de las promociones 2008-2010 del Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política, con quienes compartí primero este proyecto en el seminario autogestionado de Movimientos Altermundistas; al profesor José Antonio Estévez Araujo por su acompañamiento constante y la generosidad con que ha apoyado siempre nuestras iniciativas, como la creación de *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*. A los amigos que desinteresadamente han contribuido con su diseño, lanzamiento y consolidación.

A los miembros del Seminario de Filosofía Política y del Grupo de Investigación Consolidado *Crisis de la razón práctica* de la UB que en más de una ocasión escucharon mis planteamientos y me ayudaron con sus observaciones. Al profesor José Manuel Bermudo Ávila que ha hecho de este grupo un lugar donde conviven la amistad y la crítica sincera.

A la apertura y acogida de Yolanda Onghena y el área de Dinámicas Interculturales del Centro Internacional de Documentación de Barcelona CIDOB.

A Rolando Vázquez, del *University College Roosevelt* de Middelburg (Holanda) cuya lectura y sugerencias sobre el problema del Buen gobierno purépecha me ayudaron enormemente. A Raquel Monge y Yoshiko Sosa por su contribución lingüística al mismo capítulo.

Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo por el financiamiento para poder llevar a cabo mis estudios de Doctorado en la Universidad de Barcelona.

Al profesor Boaventura de Sousa Santos por su amable acogida en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra durante la primavera de 2011. Al profesor Walter Mignolo, quien en la Escuela de Verano de Middelburg motivó mi *giro* decolonial y con quien discutí la última parte de este proyecto el verano pasado en el Centro de Estudios Globales y Humanidades de la Universidad Duke en Carolina del Norte.

***Primera parte***

**La falta de opciones moderna**



## [I.] La modernidad (todavía): espíritu, crisis y (des) orden actual

«La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.»

Charles Baudelaire

*Moderno* significa *reciente, de hace poco*, tal vez por eso a la historia de las ideas le ha sido tan difícil restringir el término a una época más o menos determinada. En general, lo que hasta el día de hoy conocemos como *pensamiento moderno* es un largo conglomerado de productos digamos por abreviar *culturales*, orientados por las categorías de razón, sujeto, emancipación y globalización. Además, el pensamiento socio-humanístico ha venido adquiriendo una especie de lógica temporal que se convierte –aunque no de manera generalizada– en una conciencia geográfica, o mejor, en una conciencia geográfica del conocimiento. No me refiero –únicamente– a la expansión que la geografía política experimentó después de la Segunda Guerra Mundial, ni al estudio del comportamiento geográfico del poder que ésta evidencia; pienso también en la apertura que otras tradiciones han tenido y que ha dado lugar a una suerte de epistemología de los lugares concretos (Kozlarek, coord. 2007)<sup>1</sup> o, dicho de otra manera, al reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo como base de un nuevo orden sociopolítico.

Podríamos contar en esta línea de pensamiento la geopolítica (Dussel) y la *corpopolítica* del conocimiento (Fanon, Anzaldúa), expresiones que han roto con el punto de vista universalista y pretendidamente neutral de los paradigmas epistemológicos eurocéntricos para devolver al mundo la diversidad que éste le negaba (Grosfoguel, 2002). En definitiva, lo epistémico importa; la *episteme-logía* importa. Podríamos decir que el reconocimiento o negación del conocimiento (el propio y el que tomamos prestado) son eventos cardinales para la justicia (o injusticia) práctica y para la expansión (o contracción) del mundo. En este sentido, la epistemología del Sur y la ecología de saberes, la postura epistémico-político-social de Boaventura de Sousa Santos, será, como

---

<sup>1</sup> Sobre el conocimiento geográfico ver: Harvey, D. (2009). *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*. New York: Columbia University Press.

trataremos de mostrar, el corazón del cosmopolitismo subalterno, objeto principal de este trabajo.

Planteando la sentencia en forma negativa, la causa de la injusticia de nuestros días sería la ausencia de una justicia cognitiva global, misma que podemos rastrear hasta alcanzar su raíz más moderna: una racionalidad indolente de efectos perniciosos que se manifiesta a través de la universalización de la ciencia, el derecho y el acceso al conocimiento contemporáneo. Es por esto que nos hemos planteado el *todavía* de la modernidad, con la intención de señalar su espíritu y crisis históricos así como la manera en que Boaventura de Sousa Santos los explica.

En el desarrollo de esta empresa encontraremos claves que nos permitirán abordar con mayor seguridad el argumento, por ejemplo, la importancia de la resubjetivización del tiempo y sus consecuencias para una concepción del espacio/tiempo moderno, la lectura que Santos hace de la crisis moderna subrayando la existencia de dos pilares fundamentales, la confluencia con el capitalismo y la certeza de un cambio paradigmático. De la misma manera, la lectura de la modernidad desde la mundialidad de los hechos humanos hasta la relación entre los procesos de la globalización y la gobernanza neoliberal. En fin, datos e indicios que nos traerán a la mente, una y otra vez, el incumplimiento de las promesas que la modernidad hizo a la civilización.

No nos pongamos pesimistas, por el contrario, desafiémonos a imaginar alternativas de reinvención de la emancipación y la transformación social para el mundo de hoy.

## **1. De la modernidad y la transición de paradigmas**

*El pintor de la vida moderna* (Charles Baudelaire) contiene una de las paradojas más notables de su época, la de la *siempre novedad*.

En la descripción de la obra de Constantin Guys, Baudelaire (2008) expresa la voluntad de romper con los atavismos del pasado artístico y buscar nuevas formas de expresión, llamando así a un *verdadero modernismo* y emplazando a la condición de superación constante.

Este afán de renovación, lejos de erigirse como una alternativa cerrada, se afirma en la consideración de que no existen alternativas de tal tipo, y que sólo extrayendo a cada momento la *belleza misteriosa* que la vida humana le introduce involuntariamente, la modernidad se hace digna de la antigüedad. Ruptura de lo antiguo a través de la violencia de lo moderno; una modernidad que ha de convertirse en la nueva antigüedad.

La *ley cósmica* (Toulmin, 2001) que subyace al proceso civilizatorio moderno, descansa sobre el concepto de *progreso histórico*, y por comprensión, sobre la consideración del tiempo. En la modernidad, la primicia del presente se torna pronto una condición etérea que da pie a su identificación con lo siempre nuevo, con lo que siempre ha estado ahí (Frisby, 1992, 40); es por ello que la crítica y su cuestionamiento de las ideas de tiempo y progreso funcionan como una apertura de la historia que aspira a impedir el imperio del presente y la emergencia de lo nuevo (Romero, 2010, 81). No obstante, la temporalidad moderna tiene consecuencias que van más allá de esa siempre-novedad; supone, como explicaremos más adelante, una ampliación sin medida del futuro y una reducción del pasado que, lejos de intensificar el presente, lo constriñe.

En general, de esto último dan cuenta las teorías críticas contemporáneas, aunque una cierta sensación de *pérdida de la modernidad* y búsqueda de un nuevo paradigma se intuye ya en el espíritu del romanticismo (Santos, 1998a, 94). No obstante, la falta de opciones fuera del marco moderno orientó las primeras estimaciones hacia la afirmación de lo perdido. Podemos citar, por ejemplo, el delirio de Rimbaud (1990, 120): «*If faut être absolument moderne*», hay que ser absolutamente modernos, aunque no sin averiguar qué quiere decir *moderno*, qué *absolutamente* y por qué se habría de ser *absolutamente moderno*.

La modernidad es uno de los asuntos más complejos y enojosos de las ciencias humanas y sociales de las últimas décadas. Exige no sólo el conocimiento de los escenarios sino una visión perspectiva de las circunstancias además de una relación flexible con los fenómenos – reconocidamente históricos o no– que favorezca una comprensión suficientemente integral de la época. La idea de una *era moderna* es un concepto tan extenso, que tan solo caracterizarla podría tornarse una tarea inagotable.

La amplitud del término no responde –únicamente– a su extensión temporal, sino, sobre todo, a la determinación de su contenido. Sabemos que el concepto remite a un cúmulo de acontecimientos que pudieron tener lugar desde el siglo XVI pero no aparece sino a una distancia considerable de los tiempos que habría de abarcar como unidad ni se implanta lexicalmente hasta el último cuarto del siglo XIX (Koselleck, 1993, 290). Con todo, hay un acuerdo, más o menos homogéneo, en considerar lo moderno como un pensamiento orientado por tres grandes categorías –la razón, el sujeto y la emancipación– legitimadas por la historia (Kozlarek, coord., 2007b, 9).

Uno de los asuntos característicos de la modernidad es la *querelle des Anciens et des*

*Modernes*, disputa sostenidamente renovada en la contienda de lo *novíssimo versus lo moderno* (Habermas, 1989). Como venimos diciendo, la semántica del tiempo moderno remite a esta siempre-novedad, a lo que ahora (y siempre ahora) es nuevo, en detrimento del tiempo anterior o pasado. Sin embargo, esta oposición con el tiempo antiguo no solamente es tardía sino que sobreviene una vez que los tiempos intermedios se han dado por cerrados. De hecho, como apunta Koselleck, la antítesis del *Neuzeit* es la *Mittelalter*, y sólo a través de su mediación, *Altertum*. Así pues, el calificativo *moderno* (*Neuzeit*, *modern times*, *temps modernes*) acentuó la oposición con la Edad Media, resaltando una *aetas* determinada y no el tiempo en general (Koselleck, 1993, 291-293).

Más allá de este desdén de lo antiguo, la oposición origina la pretensión cualitativa que se autoimpone lo moderno como «lo completamente distinto, incluso mejor, respecto al tiempo anterior» (Koselleck, 1993, 296). No hay, de este modo, tiempo más moderno que la modernidad.

Al final, no sólo la extensión del concepto de la modernidad y la ardua comprensión de su contenido merecen ser considerados, sino la multiplicidad de *loci* de análisis y la variedad de juicios que puede provocar, al menos técnicamente, como objeto de estudio. Y es que según qué criterio, la modernidad puede ser una época dorada, una tarea pendiente, o puede ser –incluso– una malaventura, si nos ponemos en la piel del obrero metalúrgico condenado a una cinta de producción en la película de Chaplin, *Tiempos modernos* (1936). Puede ser, incluso, las tres cosas a la vez.

### **1. 1. Por qué la modernidad (aún) importa**

Época dorada, tarea pendiente o malaventura. Eximiendo la sinécdoque, el ejemplo nos ayudará a elaborar una ilustración de la modernidad que evidencie la oposición con lo antiguo y el autoimpuesto ascenso cualitativo a que nos hemos referido. Por lo demás, sugiere que el sentido de la modernidad puede ser tan amplio y heterogéneo como los símbolos que la representan. Pensemos no ya en el cine mudo sino en el Renacimiento, la Enciclopedia, las revoluciones francesa y norteamericana o los descubrimientos de la ciencia de los siglos XVII-XIX; todos ellos nos evocan una variedad de notas que además de múltiples y desiguales podrían rayar en lo contradictorio. Entre muchos otros, la Reforma protestante, la colonización de América o *El Leviatán* de Hobbes,

son productos que se han erigido como emblemas de la modernidad a pesar de la diversidad de interpretaciones que pueden suscribir. O precisamente por ello.

Con seguridad, más de una conclusión podríamos obtener si analizáramos la obra de William Turner o las vanguardias del siglo XX; bien podríamos alcanzar el espíritu de la modernidad a través de la física newtoniana, los discursos de Picco della Mirandola, la filosofía de Kant o –como intentaremos a continuación– el mito del Fausto.

Por otro lado, aunque existe un acuerdo bastante extendido en relacionar *modernización* con la identificación modernidad-progreso y dejar *modernismo* para las expresiones artísticas de la modernidad, nos interesa mostrar que, en última instancia, la diferencia no es sustancial; la relación entre el sentido histórico y sociológico de la modernidad es estrecha y –presumimos– dependiente, tal como en la explicación marxista del orden de las cosas las relaciones de producción están vinculadas con las relaciones de propiedad, tanto en la economía y la política como en el arte y la cultura (Berman, 1982; Marx y Engels, 2005)<sup>2</sup>.

Interpretaciones del Fausto las hay numerosas, pero para el filósofo estadounidense Marshall Berman, la de Goethe sobresa por la riqueza y profundidad de su perspectiva histórica; «expresa y dramatiza –dice– el proceso por el cual, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, hace su aparición un sistema mundial *característicamente moderno*» (1982, 30. Mis cursivas). En su juicio, Goethe no se detiene en presentar un Fausto excesivamente oscuro y perverso sino en trazar la afinidad entre el *ideal cultural del desarrollo* y el movimiento social real que conduciría al *desarrollo económico*.

Es claro que su versión del *Fausto* fue realizada durante una de las eras más turbulentas de la historia del mundo (entre 1770 y 1831), pero además, con la analogía de la expansión industrial de la Inglaterra de 1760, Goethe incluye una imagen que, debido a sus grandes costes humanos, la enturbia de manera particular. Ya Lukács había hecho esta lectura, estableciendo una sugestiva relación entre la primera fase industrial y la desventura social a través de la interpretación del último acto del Fausto de Goethe como una *tragedia del desarrollo capitalista* (Berman, 1982, 64; Lukács, 1968).

---

<sup>2</sup> En la siguiente sección explicaremos que, a medida que el proyecto moderno-capitalista transcurre, su ámbito de realización se estrecha y se intensifica, de manera que en la secuencia histórico semántica *modernidad>modernismo>modernización*, la modernidad se oculta paulatinamente. Esta serie, dirá Boaventura de Sousa Santos (1998a, 91), es paralela a la de *racionalidad>racionalismo>racionalización*.

En la época en que escribió el Fausto, Goethe leía las ideas de Saint Simon y las noticias de un modelo de desarrollo que priorizaba los grandes proyectos de energía y transporte internacionales. El *modelo*, por llamarlo de algún modo, aspiraba al desarrollo para todos y no a los beneficios inmediatos para un inversor, una especie de *Mefisto* al que Saint Simon llama el *organizador* y Berman el *desarrollista* (1982, 65-66).

Con esto, Berman pretende diferenciar entre el *espíritu* capitalista, ausente, según él, del Fausto de Goethe, y enfatizar la confluencia entre la idea de desarrollo y el desarrollo económico de la era industrial. El argumento es relevante, precisamente, en la elaboración de un símbolo de la modernidad que aporte una visión holista del concepto.

Dos cosas nos interesan del proceso de la obra de Goethe. Por un lado, Simmel advierte la contradicción en su trabajo, es decir, aprecia su evolución, literaria y personal, pero al mismo tiempo, observa el «desvío del camino de su juventud» (1949, 224). Lukács, por su cuenta, se refiere a la progresión de Goethe como a una parte del proceso mismo de la Ilustración alemana, y a la contradicción con sus tendencias clasicistas de juventud como un resultado de la distancia entre su primera versión del mito y la revisión que –pretendidamente– realizara después, durante los años de colaboración con Schiller (1964, 64). El poeta, dice Lukács, animó a Goethe a no temer el tratamiento bárbaro de la hermosura, una de las notas que lo descubren como un puente entre el *culmen ilustrado* de lo burgués y las contradicciones del siglo XIX (1964, 160-161).

Hay pues, en el Fausto de Goethe, una contienda interna entre este *culmen ilustrado* –el primer Goethe– y la contradicción, nota axiomática de la modernidad. *Toda teoría es gris*, dice Mefistófeles, *y verde el árbol dorado de la vida*; conviven, en el Fausto, la experiencia de la obsolescencia y la rebeldía al dominio absoluto de la razón (González, 1992), característica que refleja, en parte, el itinerario de la modernidad a la posmodernidad como un camino de *siempre-modernidad*.

Como ya decíamos, la diferenciación entre *modernización* y *modernismo* es hoy corriente en el mundo académico. Es verdad que, en primera instancia, la referencia al Fausto de Goethe nos sitúa en el segundo perímetro, sin embargo, insistimos en que la distinción no es fundamental, al menos no para caracterizar *el todo* de la modernidad. Por el contrario, parece que entre modernismo y modernización la contradicción es una especie de zona de contacto en la que la modernidad se oculta progresivamente (Santos, 1998a, 91).

En su análisis de la modernidad, Max Weber distingue tres esferas distintas –ciencia, arte y moralidad– que son, a su vez, parte integrante de una misma razón sustantiva (1998). Así como para Weber la recepción del arte es sólo uno de los –por lo menos–, tres aspectos de la modernidad, la contradicción es un factor que la caracteriza, lo mismo en el terreno de la política que en el de la cultura.

Como es sabido, la distinción de Weber es una de las premisas del conocido artículo donde Habermas afirma que la modernidad es *un proyecto incompleto*. En él critica la agotada creatividad de las vanguardias de los ochenta y anuncia la agonía del modernismo y, así, el fin del arte moderno. Habermas sostiene que la relación entre *moderno* y *clásico* ha perdido una referencia histórica fija y que la modernidad (estética) «se caracteriza por actitudes que encuentran un centro común en una conciencia cambiada del tiempo» (2008, 21). En este sentido, la vanguardia sería la exaltación del presente, lo *transitorio*, lo *elusivo*, lo *efímero*, y sin embargo, al mismo tiempo, un anhelo de limpieza y estabilidad.

Octavio Paz –apunta Habermas– había observado que la vanguardia del '67 repetía las acciones y gestos de la del '17, debido, fundamentalmente, a la división entre cultura y sociedad, causa fundamental de las crisis de las sociedades. Por lo tanto, remitiendo a la división de la razón sustantiva de Weber, Habermas pretende evidenciar que existen otros aspectos (además de la recepción del arte) que requieren *completar* su modernidad antes que abandonarla (2008, 32).

Habermas critica la separación entre la cultura y la sociedad y espera la consumación del proyecto moderno sirviéndose de la división de la razón moderna de Weber. No obstante, el concepto de la autonomía de las esferas weberiana parece no facilitar la tarea de su articulación (Santos, 1998a, 93) y corre el riesgo de perpetuar la división desde la que parte, propiciando soluciones que no dan respuesta al problema de la discontinuidad moderna.

Por su lado, Berman confirma que el supuesto de Paz es que *para avanzar hay que retroceder* (1982, 26), y aunque la tendencia conservadora es evidente, lo es también la clara conciencia de que la ruptura es una constante de la modernidad, una suerte de rebeldía a la tradición que, al mismo tiempo, está deseosa de instaurar una nueva –y contradictoria– tradición (Paz, 1987). Al final, afirma Berman, resulta irónico que «la imagen radical del modernismo como pura subversión [haya ayudado] a alimentar la fantasía neoconservadora de un mundo purificado de la subversión modernista» (1982, 20).

Con *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1982), Berman se apropia de las palabras de Marx y Engels, *todo lo estamental y estable se evapora* (2005), para subrayar que la modernidad es una experiencia vital cuyo hecho fundamental es la contradicción. *Todo lo sólido se desvanece en el aire* es la imagen clásica de la vida moderna, aquella donde lo sagrado es profanado, donde los hombres son forzados a considerar sus condiciones de existencia y su posición frente a la vida.

Cuando, diez años después, Berman responde a *Por qué el modernismo todavía importa* (1992), el filósofo norteamericano toma como punto de partida la impresión de Lionel Trilling, antiguo profesor suyo en Columbia, sobre el movimiento del '68: *el modernismo está en las calles*. En la última década del siglo XX, Berman refrenda la aserción de Trilling: el modernismo está vivo y goza de buena salud.

Viendo hoy a los jóvenes en la calle, a los que animan los movimientos en las principales ciudades del sur europeo, del 15M al 22M en España, o a los #yosoy132, levantados contra la imposición y parcialidad política de los grandes grupos mediáticos y la simulación electoral en México, me pregunto, ¿son estos jóvenes –como aquellos del '68 según Trilling– *modernos*?

Es significativo que Berman no utilice el término *posmodernos* y ni siquiera *contemporáneos*, como podría hacerse desde un punto de vista estrictamente histórico, sino *modernos*. En mi opinión, Berman no pretende negar la posmodernidad como categoría histórica, sino subrayar que más allá de la introducción sociológica del término –favorecida por la investigación sobre los procesos de la modernización de Weber (Habermas, 1989, 12-13)– prevalece un *modo de ser* (una especie de subjetividad) constante, de la que *El Manifiesto Comunista* participa.

Brevemente, la tensión entre una visión *evanescente* y otra *sólida* de la vida moderna, se vigoriza en el ritmo que impone la dinámica capitalista. Según Berman (1982, 85), son los hechos que conforman esta dinámica (el mercado mundial, la concentración del capital, la racionalización de la producción) el «sólido meollo institucional» que pone de manifiesto que las *sólidas* formaciones sociales se han desvanecido. Detrás del elogio a la revolución de la burguesía, Marx piensa en sus grandes proyectos de construcción, sus desplazamientos, su ritmo y su drama. Más aún, continúa Berman, cuando Marx afirma que la sociedad se está desintegrando, en realidad quiere decir que está viva y goza de buena salud, pues el cambio y las crisis evidencian el control de la clase dominante (1982, 86-87).

Marx no adopta los resultados de la vida burguesa sino la estructura de su personalidad y su *precipitación* al desarrollo; es por eso que debe plantearse la trascendencia de la división capitalista del trabajo (Berman, 1982, 82-93). La transformación de la producción muestra que la revolución es posible, pero que el interés intermediario y transitorio la condena a un estado de entropía continuo. Los defensores del capitalismo están empeñados –continúa– en ocultar lo evidente; no su tendencia a la explotación de las personas (que no disimulan), sino la pretensión de ser *el partido del orden*, en política y cultura. Lo que la burguesía construye surge listo para ser destruido, reciclado o reemplazado, y el cotidiano funcionamiento de la economía de mercado es lo que provoca la confusión del novel mago, incapaz de dominar las potencias que él mismo ha desencadenado.

El capitalismo destruye las posibilidades humanas que crea –«la propia razón destruye la humanidad que posibilita», dirá Habermas (1989, 140)–, y si su dialéctica funciona, son sus virtudes las que al final la condenan. La contienda entre lo dinámico y lo estático encuentra así una nueva doble posibilidad en el debate entre la admiración por el mundo moderno y el temor de su antítesis, el nihilismo.

¿Eran, pues, los jóvenes del '68 *modernos*? Lo que Berman afirma es que, aún al final del siglo XX, el engranaje moderno continúa produciendo resultados, como si la posmodernidad sólo nos hubiera devuelto a la pregunta por la modernidad (Lyon, 2000, 47) mostrándonos que su crisis –o su dialéctica– continúa vigente.

Marx esperaba la debilitación y destrucción del capitalismo mediante la destrucción de los productos elaborados por él, sin embargo, su propio análisis muestra lo bien que la sociedad capitalista puede sortear las crisis y las catástrofes. Los movimientos de los jóvenes de hoy –nuevos *obreros* y aprendices de mago–, marcados por el uso de las redes sociales, abrevan de esta paradoja: son subversivos y dóciles a la vez, se levantan contra las jerarquías y la desigualdad pero muchas veces sus propuestas carecen de vinculación; se afirman en lo individual, pero siendo al mismo tiempo *sociales*, corren el riesgo de caer en un estado de complacencia entre lo público y lo privado. Los *hombres nuevos* son enseñados a pensar y actuar a través de su antecedente capitalista en comunidades que no son más sólidas que otros de sus productos, por eso es que no queda claro por qué lo que se desvanece en el sistema de la burguesía no ha de desvanecerse en la estructura social que la supera ni cómo se han de sofocar las fuerzas de desarrollo que la generaron

sin reproducir sus injusticias y logrando vínculos humanos verdaderos (Berman, 1982, 98-100). Llevando la discusión a otro tercio, el uso de las redes sociales en los movimientos contemporáneos evidencia también la ambigüedad en su pendular entre esta amenaza de autocomplacencia y regulación y las posibilidades de su uso contrahegemónico y emancipador.

Más adelante estableceremos un paralelismo entre esta modernidad y una suerte de condición barroca, utilizando el término como una alegoría de la doble polaridad –transgresiva y celebratoria– del barroco cultural.<sup>3</sup> Este *barroco* será una de las figuras que nos servirán para ilustrar la modernidad, y la acción colectiva de estos jóvenes –entre la celebración y la rebeldía–, la razón que nos obliga a preguntarnos, ¿vive la modernidad y goza de buena salud?

Como hemos afirmado antes, la extensión de la modernidad depende más de su contenido que de su prolongación temporal y la marca de su personalidad –sugerimos–, es la ruptura y la contradicción, tanto en la política como en la cultura. En este sentido, Berman ratifica uno de los argumentos básicos de su lectura crítica: que la sociedad moderna está atormentada por el dolor y la miseria (ruptura), pero que es, al mismo tiempo, el lugar donde los hombres y mujeres pueden ser más libres y creativos de lo que han sido siempre (contradicción).

Además de los factores que distinguen el proyecto moderno (la fe en el progreso y el poder de la razón en la promoción de la libertad, el desarrollo del conocimiento y la aplicación de la ciencia), podemos afirmar que sus fuentes dominantes son la separación entre las categorías de espacio y tiempo, el desarrollo del mecanismo de desanclaje y la apropiación reflexiva del conocimiento.

Como explica Giddens (2004, 58-59), la vida moderna es más como ir sobre *el carro de Jagannath* que a bordo de un automóvil controlado y bien conducido; es decir, es más una experiencia incierta y paradójica que una travesía franca y regular. Los mecanismos de desanclaje, esto es, la separación de las relaciones sociales de sus contextos locales y su reestructuración en intervalos indefinidos, son representados por las señales simbólicas y los sistemas expertos que implican una confianza en la nueva pretensión del conocimiento. Esta última se encuentra, a su vez,

---

<sup>3</sup> Ver: Echeverría, B. (1994). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM/El equilibrista. En este volumen Boaventura de Sousa Santos participa con un artículo titulado “El Norte, el Sur, la Utopía y el *Ethos* barroco” en el que establece la diferencia entre un barroco celebratorio (autocomplaciente) y un barroco subversivo (rebelde). Santos (1994) toma el concepto de barroco como una metáfora de la *subjetividad emergente*, una condición capaz de explorar las potencialidades emancipatorias de la transición paradigmática.

filtrada por el poder diferencial, los valores, el impacto de las consecuencias involuntarias y la circulación del conocimiento social en una *doble hermenéutica* que altera las circunstancias del conocimiento mediante la reflexión de las circunstancias del conocimiento mismo.

## 1.2. Los pilares de la modernidad; de la tensión al rompimiento

Para Boaventura de Sousa Santos el paradigma de la modernidad se constituye entre el siglo XVI y finales del XVIII. A diferencia de otros criterios que consideran, por ejemplo, el sistema de intercambios monetarios generalizados (Wallerstein, 1974), Santos asume que la especificidad histórica de la modernidad es *la extensión del capitalismo como modo de producción dominante en la Europa de la primera industrialización*; es decir, que el factor que determina «el surgimiento y la generalización de un sistema característicamente capitalista» (1998a, 90) son las nuevas relaciones de producción entre capital y trabajo. En este sentido, podríamos aventurar la categoría *modernidad/capitalismo*<sup>4</sup>, una noción crítica de la modernidad que articula dos términos independientes mediante una barra diagonal, subrayando tanto su independencia como su estrecha correlación. Modernidad occidental y capitalismo son, en tanto procesos históricos, conceptos diferentes que encuentran, en su convergencia, el factor que explica el origen de la crisis moderna, un período de vacío y, a la vez, de transición:

*El paradigma cultural de la modernidad se constituyó antes de que el modo de producción capitalista se hubiera vuelto dominante, para extinguirse antes de que este último dejara de ser dominante. Su extensión es compleja porque es, en parte, un proceso de superación y, en parte, un proceso de obsolescencia. Es superación en la medida en que la modernidad cumplió algunas de sus promesas y además, las cumplió en exceso. Es obsolescencia en la medida en que la modernidad está irremediablemente incapacitada para cumplir otras de sus promesas: tanto el exceso en el cumplimiento de algunas de las promesas como el déficit en el cumplimiento de otras son responsables de la actual situación, que se presenta superficialmente como de vacío o de crisis, pero que es, a nivel más profundo, una situación de transición (Santos, 1998a, 87).*

A partir de este momento, la modernidad se une intrínsecamente al desarrollo del

---

<sup>4</sup> Una especie de paráfrasis del concepto modernidad/colonialidad generado por el pensamiento crítico latinoamericano (Quijano, Dussel, Mignolo) que ubica los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control europeo del Atlántico y no en la Ilustración o en la Revolución Industrial.

capitalismo en los países centrales, aunque las condiciones y dinámica de su desarrollo continúan por separado y de manera más o menos autónoma.

La concurrencia es del todo fundamental para entender, en la plataforma de Santos, la crisis de la modernidad. Lo es también para caracterizar el final del siglo XIX y principios del XX como un período de transición entre paradigmas.

Fundamentalmente, la nota que caracteriza el paradigma de la modernidad es la complejidad, su tendencia a la variabilidad y su predisposición a la contradicción. Esta particularidad lega a la sociedad tres grandes desafíos. El primero de ellos consiste en que la experiencia de los grandes grupos sociales dejó de coincidir con sus expectativas de futuro. En la modernidad «quien nace pobre puede morir rico», ironiza Santos (2009a, 30), ante la discrepancia que constituye la gran novedad histórica del paradigma de la modernidad: el progreso.

El segundo de los retos es la dicotomización entre el consenso y la resignación siempre en detrimento del primero. La transformación de la hegemonía y de su convivencia con la alienación social produjo esta especie de confianza en que no hay alternativa a las ideas y soluciones de la clase dominante. Finalmente, la *maximización e indeterminación* del riesgo, individual y colectivo, se traduce en una actitud de *espera sin esperanza* que produce otra dicotomía, la que existe, precisamente, entre esperanza y desesperanza, el tercer gran reto de la crisis moderna (Santos, 2003a, 37-38).

Desde la posición de esta supuesta modernidad/capitalismo, la modernidad se cimienta en los pilares fundamentales de la regulación y la emancipación y es el resultado de la tensión dinámica entre ellos. Esta tensión expresaba, de suyo, una suerte de dialéctica *orden-buen orden, sociedad-sociedad buena*. Es decir, la regulación, en cuanto conjunto de normas, instituciones y prácticas, establecía una relación *políticamente tolerable* con las experiencias y garantizaba la estabilidad de las expectativas. Por su parte, la emancipación, como un conjunto de aspiraciones y prácticas de oposición, confrontaba y deslegitimaba esta regulación, «poniendo en duda el *statu quo*, esto es, las instituciones que constituyen el nexo político existente entre experiencias y expectativas» (Santos, 2009a, 30-31).

<i>Principio/pilar</i>	<b>REGULACIÓN</b>	<b>EMANCIPACIÓN</b>
<i>Característica</i>	Regulación	Oposición
<i>Ejemplo</i>	Orden	Alteración
<i>Dirección de la tensión</i>	←—————→	
<i>Síntesis dialéctica</i>	————→ Buen orden ←————	
<i>Radicalización de la modernidad capitalista; rompimiento de la tensión</i>	Desigualdad Exclusión ←—————	Igualdad Integración social —————→
<i>Resultado</i>	←----- Crisis -----→	

**Tabla 1: Los pilares de la modernidad; de la tensión al rompimiento.**

Una vez que una nueva forma de regulación se estabilizaba, nuevas aspiraciones y prácticas de oposición intentaban desequilibrarla en nombre de expectativas más exigentes e incluyentes. Así, el orden deja de coincidir con el orden bueno y la tensión entre regulación y emancipación se torna insoluble.

El éxito de la emancipación nos traería una nueva relación política, siempre transitoria, entre experiencia y expectativa, pero en la modernidad/capitalismo, el pilar de la regulación llegó a dominar por completo la emancipación, rompiendo la tensión y constituyéndose como principio hegemónico de una relación que mantenía, hasta el momento de la coincidencia entre modernidad y capitalismo, una suerte de equilibrio dialéctico.

Es justo apuntar que ni la regulación ni la emancipación se manifiestan de manera aislada; como principios relativos al poder, son relaciones regidas por intercambios –iguales y/o desiguales– que acontecen en constelaciones o cadenas relacionales (Santos, 1995b, 407). Ampliaremos esta idea en el siguiente capítulo de este trabajo.

Por otro lado, los pilares de la regulación y la emancipación están constituidos por tres principios lógicos o criterios que les dan significado y orientación.

El pilar de la regulación está constituido por el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad.

El principio del Estado, siguiendo la formulación de Hobbes, estabiliza las expectativas al establecer el horizonte de lo posible y lo legítimo y «encarna la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado [...], a través de la coerción y la legitimidad» (Santos, 2009a, 31). El principio del mercado, tal como aparece en John Locke y Adam Smith, consiste en la obligación

horizontal, mutuamente autointeresada, de sus agentes. Es regulatorio porque garantiza que el cumplimiento de las expectativas se obtenga con un mínimo de imposición a través de la promoción universal del interés en el mercado. Finalmente, el principio de la comunidad, tal como en Rousseau, implica la obligación que relaciona a los individuos entre sí según criterios de pertenencia ajenos a los otros principios.

Por su parte, el pilar de la emancipación está constituido por las tres lógicas de la racionalidad de Max Weber (1944): la lógica de la racionalidad estético expresiva, propia de las artes y la literatura, la lógica de la racionalidad cognitivo-instrumental, que pertenece a la ciencia y la tecnología, y la lógica de la racionalidad moral-práctica, relacionada con la ética y el imperio de la ley. Estas lógicas son emancipatorias, y así, desestabilizan el horizonte de las expectativas posibles, extendiendo las posibilidades de cambio social más allá del límite impuesto por la regulación. Además, exploran a través de la imaginación, nuevas modalidades de posibilidad y formas de realización humana. En palabras de Santos: «refutan la necesidad de lo que existe –sólo porque existe– en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar, y a lo que la humanidad tiene pleno derecho» (2009a, 32). La ruptura y la contradicción, aspectos característicos de la modernidad, se manifiestan en el rompimiento entre los pilares de la regulación y la emancipación.

Igualmente representativa de la dialéctica moderna son las relaciones entre la igualdad y la diferencia. Para Santos, los sistemas de desigualdad reposan en el esencialismo de la igualdad y los sistemas de exclusión residen en el esencialismo de la diferencia. En términos de cambio paradigmático, la confrontación dialéctica de la emancipación siguió apuntando hacia la igualdad y la integridad social mientras que la estabilización del principio regulatorio pasó a regir los procesos de la desigualdad y la exclusión, dos sistemas de pertenencia jerarquizada alimentados por el desarrollo capitalista y favorecidos por su confluencia con el modelo económico político (Santos, 2005b, 195). En suma, la tensión se trastornó debido a que no hubo una síntesis que normalizara una nueva regulación y cada principio siguió apuntando en su propia dirección hasta que la tensión se volvió rompimiento.

### 1.3. La modernidad/capitalismo

Hemos empezado a referirnos a la lectura crítica de Santos de la crisis moderna como *modernidad/capitalismo* por la importancia que guarda en su análisis la confluencia entre los procesos histórico-conceptuales diferenciados *modernidad occidental* y *capitalismo*. En este sentido, la historia de esta confluencia tiene, a fin de caracterizar su plataforma crítica, una importancia fundamental, pues nos permitirá apreciar el movimiento de la concurrencia hasta el momento de su crisis y la necesidad de un cambio de paradigma.

A pesar de la dificultad que supone una periodización de la modernidad/capitalismo, Santos distingue tres grandes momentos (1989, 226): El período del *capitalismo liberal* (siglo XIX), el período del *capitalismo organizado*, iniciado a finales del XIX, con pleno desarrollo en el período entre guerras y en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial y el período del capitalismo financiero o *capitalismo desorganizado*, iniciado a finales de la década de los sesenta.

En resumen, el primer período puso en evidencia que, social y políticamente, el proyecto de la modernidad era tan ambicioso e internamente contradictorio, que provocaría un *déficit irreparable* de promesas. El segundo período intentó cumplir las ofertas, e incluso, cumplirlas en exceso, tratando de hacer compatibles con ellas otras promesas contradictorias. El tercer período representa la conciencia, afirma Santos, de que este déficit es, *de hecho*, irreparable, «de tal modo que no tiene sentido continuar a la espera de que el proyecto de la modernidad se cumpla en lo que hasta ahora no se ha cumplido» (1998a, 91).

Santos afirma que en el primer período *explotan con gran violencia* las contradicciones del proyecto de la modernidad «entre la solidaridad y la identidad, entre la justicia y la autonomía, entre la igualdad y la libertad» (1998a, 92). Durante el siglo XIX –continúa–, estos ideales chocan sin mediaciones, por lo que se hacen visibles tanto el estrechamiento del proyecto moderno como sus aspiraciones de globalidad. El desarrollo armonioso entre los principios del Estado, el mercado y la comunidad, mantenido en la filosofía liberal del siglo XVIII (Santos, 1995b, 353), *colapsa*, provocando el desarrollo desmedido del principio del mercado, el olvido del principio de la comunidad y el desarrollo ambiguo del principio del Estado.

El desarrollo sin precedentes del primero de estos principios es patente en la contracción de la política liberal al precepto del *laissez faire* y la industrialización; la comunidad, por su parte,

se redujo a la sociedad civil, concebida en abstracto y no como una comunidad concreta de ciudadanos-individuo, soporte de la esfera privada y fundamento de la sociedad civil. Este concepto empobrecido se convirtió en el opuesto del Estado, dando así origen a *la mayor dualidad del pensamiento político moderno*, la que existe entre el Estado y la sociedad civil.

La ambigüedad del Estado la explica la manera como esta dualidad y su articulación con el principio del mercado fue formulada:

Es que la unión orgánica [...] entre la lógica de la dominación política y las exigencias de la acumulación de capital, a lo largo del siglo XIX, se concreta y se fortalece a través de múltiples y cada vez más profundas intervenciones del Estado. Paradójicamente, muchas de estas intervenciones del Estado se justifican en nombre del principio del *laissez faire*, un principio que preconiza el mínimo de Estado (Santos, 1998a, 93).

Es decir, el mercado y el Estado, otrora principios diferenciados, forjan una especie de alianza en la que es difícil saber quién tiene qué prerrogativas sobre el otro. El Estado, como actor ejecutivo, se pone al servicio de un principio que se conocerá –esta es la paradoja– como *laissez faire*. Al mercado, parece, lo que se le debe dejar hacer es dictar las reglas que siga la sociedad toda y al otro, que convierta este deseo en el suyo propio.

Por otro lado, durante este primer período, el pilar de la emancipación del proyecto moderno es *aún más ambiguo*, ya que durante el capitalismo liberal las lógicas weberianas (Weber, 1944) se desarrollan según procesos que les garantizan una mayor autonomía, pero al mismo tiempo, dificultan su articulación. Esto provoca una especie de *conversión regulatoria* que reduce, evidentemente, su alcance emancipatorio.

Estos *procesos de especialización y diferenciación funcional* se traducen, en el campo de la racionalidad cognitivo-instrumental, en el *desarrollo espectacular* de la ciencia, su conversión a fuerza productiva y el reforzamiento de su vinculación con el mercado. En el ámbito de la racionalidad moral-práctica, se manifiestan en la elaboración y consolidación de la *microética liberal* (esto es, la responsabilidad moral referida exclusivamente al individuo) y en el formalismo jurídico, mientras que en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva, se trasladan al elitismo de la alta cultura y a la idea de cultura nacional.

Sin embargo, durante el período del capitalismo liberal, el pilar de la emancipación no deja de ser el principio organizador de algunas manifestaciones sociales fundadas sobre un espíritu de

globalidad y un anhelo de racionalidad radical de la existencia. En este sentido, Santos destaca dos manifestaciones en la esfera estético-expresiva que, aunque pudieran catalogarse como premodernas, considera que representan la sensación de pérdida causada por el incumplimiento de las promesas de la modernidad: el idealismo romántico y la novela realista (1998a, 94). Se trata de expresiones que a pesar de su elitismo, piensa Santos, manifiestan la vocación utópica de la realización de la subjetividad individual típicamente moderna.

Otra manifestación, ésta en el ámbito moral-práctico, es la que constituyen los proyectos socialistas radicales, tanto el socialismo utópico (Owen, Fourier) como el socialismo científico (Marx y Engels)<sup>5</sup>. De carácter transgresivo, éstos representan «el intento por reconstruir a partir de la raíz, pero desde la misma raíz, el proyecto de la modernidad [...] de los ideales de la autonomía, de la identidad, de la solidaridad y de la subjetividad» (Santos, 1998a, 95). Por lo demás, estas manifestaciones evidencian el rechazo a aceptar la irreparabilidad del déficit de este período moderno.

El segundo período, el del capitalismo organizado, corresponde a la edad positiva de Comte y busca distinguir lo que es posible y lo que es imposible de realizar en una sociedad capitalista en expansión para luego concentrarse en lo que es posible *como si fuera lo único*. El capitalismo amplía así el campo de lo posible, reduciendo (u ocultando) su déficit de incumplimiento. Además, «este trayecto está simbolizado en el paso de la idea de la modernidad a la idea de modernismo» (Santos, 1998a, 96).

Este proceso de concentración/exclusión ocurre tanto en el pilar de la regulación como en el pilar de la emancipación si bien en el primer campo las transformaciones son profundas y vertiginosas. El principio del mercado continúa con la expansión comenzada en el período liberal rompiendo con los límites y marcos institucionales en la búsqueda de nuevos horizontes. El capital industrial, financiero y comercial se concentra y centraliza, se estrechan las relaciones entre banca e industria y se amplían aquellas entre la propiedad jurídica de las empresas y el control económico; igualmente, se incrementa la lucha imperialista por el control de los mercados y las materias primas. En las economías de escala se aumenta el tamaño de las unidades de producción y se transforma continuamente la tecnología. Finalmente, surgen las grandes ciudades industriales

---

<sup>5</sup> Sobre este tema: Engels, F. (1998). *Del socialismo utópico al socialismo científico* [1876-1878]. Barcelona: DeBarris.

estableciendo sus parámetros de desarrollo para las regiones donde se sitúan. En cuanto al principio de la comunidad, los sindicatos y las asociaciones patronales saltan con fuerza al escenario de la acción política, favoreciendo la rematerialización de la comunidad, a través del surgimiento de las prácticas y políticas de clase; de esta manera, el desarrollo industrial, la expansión de la clase obrera, así como la extensión del sufragio universal, actúan como los elementos que la favorecen. Además, durante este período, el Estado se convierte en un agente activo de las transformaciones en la comunidad y el mercado modificándose constantemente para adaptarse a sus propias novedades. Crece la regulación de los mercados, las conexiones del Estado con los monopolios, la conducción de las guerras y la dirección de las formas de lucha política por el control de los mercados así como los conflictos entre el capital y el trabajo. Crece, así mismo, la legislación social, la participación del Estado en la gestión de los espacios, en el manejo de las formas de consumo colectivo, en el gobierno de la salud, los transportes y la vivienda, «en fin, en la creación del Estado-Providencia» (Santos, 1998a, 97). La creciente hegemonía de estas formas de compatibilización ocasiona que los cambios, respecto del período anterior, sean preferibles, originándose la socialdemocratización de las opciones socialistas y la marginalización de los partidos comunistas.

Las transformaciones del pilar de la emancipación durante este período son igualmente profundas. El modernismo designa la nueva lógica de la racionalidad estético-expresiva y su traspaso a la racionalidad moral-práctica y científico-técnica, representando «la culminación de la tendencia hacia la especialización y diferenciación funcional de los diferentes campos de la racionalidad» (Santos, 1998a, 98). La concentración/exclusión se manifiesta aquí en la afirmación de la autonomía del arte, en la oposición alta cultura-cultura de masas y en el rechazo de la arquitectura modernista de las megalópolis. En el campo de la racionalidad cognitivo-instrumental, surgen las epistemologías positivistas, un *ethos* científico ascético y autónomo frente a los valores y la política, así como la glorificación de un conocimiento científico radicalmente distinto al conocimiento del sentido común. En cuanto a la racionalidad moral-práctica, el Estado se distancia progresivamente del ciudadano a través de una gestión legislativa, institucional y burocrática que reduce la movilización activa y la consolidación de una ciencia jurídica *purista*, dogmática y formalista, representada a la perfección en la teoría del derecho de Kelsen.

Es decir, el pilar de la emancipación se vuelve cada vez y progresivamente, más semejante

al pilar de la regulación y la emancipación se convierte (se reduce) a su aspecto *cultural*; «un proceso de convergencia y de interpenetración que Gramsci caracteriza elocuentemente a través del concepto de hegemonía» (Santos, 1998a, 99). Sin embargo, existen algunas expresiones fuera de este proceso de concentración/exclusión que manifiestan una especie de denuncia del proceso histórico, como la Revolución Rusa, al inicio del período, y los movimientos de vanguardia de principios de siglo. Ambos intentos fueron liquidados por el fascismo, el estalinismo o el propio *canon modernista*.

Finalmente, en el período de *capitalismo financiero* o *desorganizado* colapsan muchas de las formas que venían rigiendo el período anterior. A medida que la desestructuración se convierte en una nueva forma de organización (o superorganización), se crea el tiempo y el espacio para llevarla a cabo. En términos de regulación, el mercado adquirió una importancia sin precedentes en detrimento del Estado y la comunidad. El crecimiento del mercado mundial, impulsado por las empresas multinacionales, neutraliza la capacidad de regulación nacional de la economía, los mecanismos de regulación de los conflictos capital-trabajo se debilitan y la relación salarial se precariza, el abaratamiento de los transportes y la flexibilización y automatización de los procesos de producción hacen que la industrialización dependa del tercer mundo y destruyen la configuración espacial del aparato productivo en los países centrales. Por otro lado, la expansión y creciente diferenciación de los productos de consumo ocasionan el abandono de la producción en masa; además, la mercantilización y digitalización de la información abren sin medida las perspectivas de reproducción ampliada del capital (Santos, 1998a, 101).

Por otro lado, la rematerialización de la comunidad iniciada en el período del capitalismo organizado se debilita de nuevo; la diferencia de clases producida por el capitalismo se manifiesta en diferencias de sexo y raciales, la diferenciación entre clases y dentro de las clases aumenta y surgen, en cambio, movimientos sociales orientados hacia reivindicaciones postmaterialistas, como la ecología o la paz. En este sentido,

El Estado nacional parece haber perdido en parte la capacidad y en parte la voluntad política, para continuar regulando las esferas de producción (privatizaciones, desregulación de la economía) y de reproducción social (retracción de las políticas sociales, crisis del Estado-Providencia) (Santos, 1998a, 102).

Paradójicamente, el Estado compensa esta debilidad con el aumento de autoritarismo, incluso cuando cede competencias y funciones que ahora es incapaz de ejercer. En una situación de

tanta volatilidad como ésta, «ninguno de los principios de la regulación, el mercado, el Estado, la comunidad, parece capaz de garantizar, por sí solo, la regulación social» (Santos, 1998a, 103. Mis cursivas). Además, la articulación entre ellos, a fin de coincidir en una nueva regulación, es aun más remota.

En cuanto al pilar de la emancipación, eventos como el de mayo del '68 son una muestra de que, lejos de los intentos de equilibrio entre excesos y déficits, en este tercer período se viven con intensidad unos y otros, sobre todo porque se constata que «la riqueza de las sociedades capitalistas avanzadas constituye una base frágil de legitimación» (Santos, 1998a, 104).

El proceso de agotamiento de los principios de la emancipación moderna inicia con la contención del movimiento estudiantil y culmina con la crisis de la idea de revolución social, así como con la preponderancia de la filosofía y las prácticas neoliberales a finales de la década de los ochenta. Sin embargo, piensa Santos, también se van acumulando las señales de que hay una posibilidad realista de imaginar una situación radicalmente nueva.

En el ámbito de la racionalidad cognitivo-instrumental, tanto el compromiso industrial-militar del desarrollo científico-tecnológico como los peligros de la proliferación nuclear y de la catástrofe ecológica, son síntomas de los excesos y de la racionalidad instrumental moderna cuya lógica de dominación y de regulación se propaga al ritmo de su crisis, certificada, además, por el agravamiento de la injusticia social, la concentración de la riqueza y la exclusión social, así como la devastación ecológica y la destrucción de la calidad de vida y conservación del planeta.

A nivel de la racionalidad moral-práctica, los dilemas del tercer período son: que los valores de la modernidad, como la autonomía y la subjetividad, están cada vez más alejados de las prácticas políticas y la cotidianidad, que la regulación jurídica de la vida social se acrecienta y que el ciudadano, oprimido por un conocimiento jurídico especialístico, prescinde de su sentido común. Una micro-ética individualista impide pedir –o pensar siquiera– responsabilidades por acontecimientos globales, pues no ha sido substituida por una *macro-ética* capaz de concebir la responsabilidad de la humanidad por sus acciones colectivas a escala planetaria. No obstante, comienza a surgir un nuevo *iusnaturalismo* basado en una nueva concepción de los derechos humanos y del derecho de los pueblos a la autodeterminación así como una nueva idea de solidaridad, concreta y planetaria. Más aún, piensa Santos, «el inconformismo frente a estas consecuencias, combinado con una crítica profundizada de la epistemología de la ciencia moderna

está contribuyendo hoy al surgimiento de un nuevo paradigma» (1998a, 105).

Por último, la racionalidad estético-expresiva presenta un agotamiento de la alta cultura que se hace presente en la crítica de los cánones modernistas, en la normalización, el funcionalismo, el expresionismo abstracto en la pintura y el estilo internacional-postmoderno en la arquitectura que se asumen como «expresión del agotamiento global e irreversible del canon modernista en el cine, la música, el teatro, la pintura y la arquitectura» (Santos 1998a, 107).

## **2. Los agentes de la modernidad; de la globalización a la gobernanza**

La centralidad que adquiere el Estado-nación en la última etapa de la modernidad/capitalismo se debe, en parte, a que otras escalas fueron negadas o declaradas inexistentes por la teoría política moderna liberal; en el mismo orden de ideas, Boaventura de Sousa Santos afirma que desde el inicio de la expansión capitalista, los principios de jerarquización y discriminación en que opera la dialéctica de la modernidad se mueven en el *nuevo* espacio-tiempo del sistema mundial (2005b, 197). Por lo demás, el proyecto moderno ejerció en la dimensión del tiempo su propio escepticismo respecto del espacio y arquitectura del mundo tradicional (Marramao, 2005); el horizonte del tiempo, para decirlo con Heidegger, se redujo en la medida en que las promesas de la modernidad se ampliaron, transformando así las relaciones espaciales.

Entre otras cosas, como afirma Sloterdijk, la superación del espacio mediante la locomoción de vapor se une estrechamente a la vaporización del espacio mediante la telegrafía eléctrica, cuyos cables seguían, generalmente, las vías férreas (2007, 54). En el mismo sentido, el desarrollo marítimo y la preponderancia de los viajes náuticos establecen un *cambio de elemento rector* en la edad moderna (Sloterdijk, 2007, 60).

En cuanto a la medición del tiempo podemos mencionar otro elemento representativo de esta transformación, y es que si el reloj solar había logrado objetivar el tiempo natural, anclado en el contexto de la acción de los hombres, la aparición del reloj mecánico y de péndulo dio comienzo a una remodelación de la vida cotidiana basada en la cuantificación del tiempo en unidades de medida que ayudaron a asegurar y fomentar una organización de la sociedad (Koselleck, 2007, 325).

De esta manera, la modernidad empieza a articular ritmos y transcurso de tiempo que no

corresponden al tiempo natural ni a ninguna secuencia de generaciones. Santos hablará, al respecto, de una especie de *incompatibilidad* entre el *tiempo instantáneo* del ciberespacio, el tiempo-espacio Nacional y el *tiempo glacial* de la degradación ecológica, la cuestión indígena y la biodiversidad (2009a, 555), algunas de las consecuencias más dramáticas de la crisis del paradigma de la modernidad.

La *aceleración*<sup>6</sup> que experimenta la historia moderna, sobre todo a partir de la revolución industrial, es una imagen de la desnaturalización de la otrora experiencia tradicional del tiempo y de su movimiento pendular (Koselleck, 2007, 322). Ágnes Heller y Ferenc Fehér (1994, 157) hacen de la figura del péndulo una *metáfora dinámica* para representar la oscilación no-natural que opera en las relaciones humanas de la modernidad. La imagen nos sirve, además, para señalar el trayecto en que oscilan el Estado y la sociedad civil, los polos que resultan del rompimiento moderno y de la separación progresiva entre una dinámica pluralista, la ausencia de una teleología preestablecida y la imposición de un *telos* funcional específico y selectivo en la era moderna (Heller y Fehér, 1994, 148-149).

La cuestión es que la reducción de la dimensión temporal del horizonte de la experiencia establece una nueva categoría del *ser del futuro*, es decir, una inversión simbólica entre la dimensión en perspectiva –el *horizonte de la expectativa*– y el espacio de la experiencia. Giacomo Marramao dirá que en esta inversión, «la perspectiva tiende a fagocitar progresivamente la experiencia» (2005, 89). Esto quiere decir que en la modernidad, las interrelaciones se expanden e intensifican en detrimento de la corporeidad de las figuras, o dicho de otra manera, que durante la era moderna la amplitud del tiempo reconfigura –también– la dimensión del espacio.

El definitiva, la modernización no es solamente un proceso de racionalización, subjetivación y emancipación, sino además, «un proceso de *globalización*» (Kozlarek, 2007b, 9). En el proceso histórico de la modernización (trascuro paulatino de la modernidad), se fabrica un tejido de relaciones humanas y sociales que alcanza hoy a la casi totalidad de la Tierra; la historia de la modernidad debe, por tanto, releerse desde esta *mundialidad*, con sus alcances y sus débitos. En adición, la globalización se asocia con la compresión espacio-temporal, esto es, el proceso mediante el que los acontecimientos se aceleran y extienden alrededor del mundo, lo que supone,

---

<sup>6</sup> La *aceleración* es una metáfora del acortamiento del tiempo proveniente de la escatología cristiana. En *¿Existe una aceleración de la historia?* Reinhart Koselleck (2007) utiliza esta categoría de expectativa histórica para caracterizar la desnaturalización de la experiencia del tiempo a partir de la revolución industrial.

por un lado, una clase capitalista transnacional que controla la compresión y, por el otro, las clases y grupos subordinados cuyos movimientos no son capaces de controlar el proceso.

## 2.1. Por qué la globalización (aún) importa

Hemos dicho antes que la modernidad y el capitalismo son dos procesos históricos diferentes y que sólo coinciden en la última parte de la modernidad. Dijimos también que el rompimiento entre los pilares modernos de la regulación y la emancipación representa, al mismo tiempo, la contradicción entre la desigualdad y la igualdad, la exclusión y la integración social.

Ahora bien, ¿cómo y por qué se produce la brecha e incompatibilidad de dirección que toman estos pilares constitutivos?

Para Santos, tanto la desigualdad como la exclusión son tipos ideales de sistemas de pertenencia jerarquizada en los que se pretende «una integración subordinada por el trabajo» (2005b, 196). Durante el capitalismo, el trabajo es el factor de ruptura de la tensión entre los principios de la modernidad.

En principio, el contrato de trabajo moderno es un instrumento que se da entre partes libres e iguales, pero la estandarización de la normalidad y por tanto, la prohibición o el determinismo biológico de la desigualdad, rompe con el presupuesto igualitario y el sistema de la exclusión termina por incorporar la desigualdad.

Por otro lado, la controversia entre experiencias y expectativas envuelve un rompimiento radical entre distintas concepciones y sistemas de la temporalidad que contribuye, a fin de cuentas, a la distancia que adquieren los principios modernos.

Santos afirma, al contrario de la concepción liberal tradicional, que las sociedades contemporáneas son –de hecho– plurales, tanto jurídica como judicialmente. No obstante, reconoce que el Estado-nación ha privilegiado la escala y el espacio-tiempo dominante del derecho, con consecuencias para la ciencia y la racionalidad en general (2009a, 52).

Bien dice el antropólogo argentino Néstor García Canclini que la globalización es un fenómeno difuso en el que *David no sabe dónde está Goliat* (2002, 11-12).

La existencia de *espacios sociales transnacionales* (Beck, 1998, 50), como las comunidades de migrantes mexicanos en Estados Unidos o de ecuatorianos y peruanos en Barcelona, que

reproducen costumbres y tienen un importante impacto económico y político para sus lugares de origen, es sólo la cara más visible de la globalización económico-cultural. Además, debe considerarse el orden de lo *supranacional*, tanto en materia de organización *supragubernamental* como en los ámbitos libres de la comunicación.

Hoy podríamos hablar de algunas otras paradojas de la globalización, como el buen estado de salud financiera de las grandes marcas de la moda y la pobreza y explotación de los países y sectores como la niñez dedicados a la manufactura de las prendas del *fashion*; o podemos pensar en la potestad que ejercen instituciones supranacionales como el Fondo Monetario Internacional sobre las finanzas de los países independientes y la incapacidad del globo para erradicar el hambre y la pobreza. En otro sentido, el economista turco Dani Rodrik, concluye que la principal paradoja de la globalización (en estado de *hiperglobalización*, según él) es que no se puede hacer nada con los estados pero tampoco puede hacerse nada sin ellos (2011, 43). Los estados, por su cuenta, deben pensar lo mismo de los mercados que los constriñen a regular y a *dejar hacer* a su merced, o a regular –incluso– la manera en que deben dejar hacer.

Con certeza, la globalización es una fuente de ansiedad no sólo para el mundo político-económico sino también para el académico; para los científicos sociales, preocupados por los mercados, la desregulación, el bienestar económico y la inequidad social; para los politólogos, inquietos de que su campo pueda desvanecerse junto con su objeto de estudio favorito (el Estado-nación); para los historiadores, preocupados por el problema que les representa un concepto que no entra en el archivo familiar de los cambios de larga escala, y todos, temerosos de ser considerados *meros publicistas* de la gigantesca maquinaria corporativa que celebra la globalización (Appadurai, 2001).

Fuera de la academia hay tantas otras preocupaciones, como la manera en que afecta la globalización a los mercados de trabajo y la estipulación de salarios justos, o el significado de sus cambios y cómo afectan éstos la capacidad de las naciones para determinar su propio futuro económico. Arjun Appadurai se pregunta en este sentido, ¿cuál es *la dote* oculta de la globalización?, ¿qué otras ansiedades serán encontradas en la esfera pública o en los debates académicos? (2001, 2)

Al respecto, la opinión de Peter Sloterdijk es rotunda: «Si hubiera de expresarse en una única palabra el motivo dominante del pensamiento europeo en su era metafísica, ello no podría ser

otra que globalización» (2004, 43).

Para el filósofo alemán, la forma redonda, la *esfera* griega o el *globus* romano, es el signo con que comienza y acaba el *negocio de la razón* con el todo del mundo. Según Sloterdijk, la esfera, o mejor aún, la *geometrización de lo inconmensurable*, es fundamental para entender la globalización. A su vez, la representación del *todo del mundo* en esfera es el hecho decisivo de la Ilustración temprana (2004, 46).

La manera en que la idea de Sloterdijk puede ser aquí relevante, es en la medida en que relaciona lo que llama *los comienzos reales de la globalización* con la racionalización de la estructura del mundo de los antiguos griegos, sobre todo porque estos «reconstruyeron la totalidad de lo existente en figura esférica y ofrecieron a la consideración del intelecto esa *edificante configuración de orden*» (Sloterdijk, 2007, 25. Mis cursivas). El argumento, breve y un tanto descontextualizado, supone una crítica a la concepción del espacio-tiempo que expone, aun dentro de un marco moderno, una apología del orden y la regulación, una especie de posmodernismo celebratorio.

Desde otra perspectiva, para Immanuel Wallerstein la globalización no es algo nuevo, pues los flujos internacionales de capitales y mercancías, característica fundamental de la globalización tardo-moderna, sucedía hace más de cuatro siglos, en el seno de la economía-mundo capitalista (2007, 58).

Ulrich Beck (1998, 59) critica la teoría de Wallerstein sugiriendo que es de índole monocausal (economicista) y que así entendida, la globalización se determinaría *simple y exclusivamente* por la institucionalización del Banco Mundial. No obstante, la manera en que Wallerstein relaciona capitalismo y globalización no es causal, sino integral, como dos partes de un mismo fenómeno. El énfasis que hace después de *El capitalismo histórico* (1988), no es que la globalización no sea un concepto analítico rentable, sino que ha sido un arma retórica útil, lo que ilustra a la perfección la arena neoliberal *There Is Not Alternative* (Wallerstein, 2007, 60).

Por otro lado, a pesar de que la condición de lo transnacional se convierte en una idea que va más allá de las relaciones de hecho, lo cierto es que estas relaciones han experimentado en las últimas décadas una intensificación dramática.

Santos establece, en este contexto, la posibilidad de dos falacias: la falacia del determinismo y la falacia de la desaparición del Sur. La primera consiste en confundir las causas de

la globalización con efectos de la globalización (Santos, coord., 2001, 56). La segunda es la intencionalidad política del carácter no-público de la globalización y la invisibilización del Sur, es decir, la tendencia a pensar que la globalización desestructuró las jerarquías de la economía mundial anterior y que el Sur surge como un Tercer Mundo (Escobar, 2005b). Esta idea señala que la nueva división del trabajo no se desarrolla entre países sino entre agentes económicos que tienen posiciones distintas en la economía global y que conservan la competencia global a través del uso de la infraestructura tecnológica de la economía de la información así como de la estructura organizacional de redes y flujos.

Desde Castells (1997) a la modernización reflexiva (Beck, Giddens y Lash, 1997), la sociología tradicional se torna insensible y olvida que la gran parte de la población mundial sufre las consecuencias de una modernidad y/o globalización nada reflexiva, o que los grandes actores viven en regímenes de acumulación que están en las antípodas de la acumulación reflexiva (Santos, coord., 2001, 59). El proceso de globalización, antes que anárquico,

Reproduce la jerarquía del sistema mundo y las asimetrías entre las sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas. *No existe, entonces, un globalismo genuino. Bajo las condiciones del sistema mundo moderno, el globalismo es la globalización exitosa de un localismo dado* (Santos, 2009a, 308. Mis cursivas).

Por eso importa. La globalización no puede ser pensada sino como un conjunto de procesos que conforman un fenómeno multifacético en el que las cuestiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y legales están interconectadas de manera compleja (Santos, 2006c, 293).

Anthony Giddens define la globalización como la intensificación a escala planetaria de las relaciones sociales y la interdependencia (2002, 84). En este sentido, podemos entenderla como una fase posterior a la internacionalización y la multinacionalización que anuncia el fin del sistema nacional como núcleo de las actividades y estrategias humanas organizadas. Incluso aceptando que la globalización comienza con la extensión transoceánica de los imperios europeos, las explicaciones monocausales y/o monolíticas son poco adecuadas, ya que la globalización de las últimas décadas no sigue el patrón moderno occidental de globalización como homogeneización y uniformización, sino que combina la universalización y la eliminación de las fronteras nacionales y el particularismo, la diversidad local, la identidad étnica y el regreso del comunitarismo, entre otros (Santos, coord., 2001, 32).

Aunado a lo anterior, Roland Robertson caracteriza una percepción del mundo como lugar

singular donde lo local y lo global no se excluyen mutuamente (Beck, 1998, 77-79). Con el concepto de *glocalización* (Robertson 1995, 28), este otro autor representa la relación entre lo local y lo global y su recíproco movimiento de acercamiento, aunque es discutible si los mutuos acercamientos buscan ser comprensivos con la globalización.

Regresando a sus características más generales, Santos establece el concepto de *territorialización*, en aparente contradicción con la *mundialización*, pero que se hace necesario para ubicar la localización en un sitio concreto. En este sentido, es evidente lo contradictorio que puede ser el proceso mismo de *la globalización que cruza fronteras* y hace emerger nuevas identidades regionales-nacionales-locales. No obstante, estos localismos que se translocalizan y que no pueden ser rastreados, están siempre articulados alrededor de una idea de territorio, «imaginado o simbólico, real o hiperreal» (Santos, 2009a, 308).

Brevemente, Santos define la globalización como

un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales (2009a, 309).

La definición, como puede verse, supone el concepto de *localización*, una condición local que se extiende en términos globales, pero la globalización se conecta también con otras transformaciones en el sistema mundo que, sin embargo, no conducen directamente a él, tales como la desigualdad, la pobreza, el desastre ecológico, etc., por ello Santos se pregunta si se trata de un fenómeno nuevo o viejo, si es monolítico o tiene aspectos positivos y negativos, y a dónde conduce su creciente intensificación (coord., 2001, 32).

Tratar de definir algunas características básicas de la globalización puede hacernos pensar que es un proceso lineal y consensual, una postura falsa pero extrañamente dominante. La globalización, es *un vasto e intenso campo de conflictos entre grupos sociales*, Estados o intereses hegemónicos que actúan sobre la base de un consenso entre sus miembros más influyentes: el consenso neoliberal o Consenso de Washington (Santos, coord., 2001, 33). Los distintos consensos que forman parte de este consenso original comparten la idea básica de que estamos en un período en el que desaparecerán las escisiones políticas profundas, basados en la lógica dialéctico antagónica *revolución-reformismo* que hace de la globalización una cuestión técnica más que política, esto es, no más que la repetición acelerada de las relaciones cooperativas entre grupos.

Es importante señalar que en el fondo de la globalización tal como la heredamos subyace

una cuestión de intensidad. Santos habla de un fenómeno de –por lo menos– cuatro aristas: la globalización económica neoliberal, la globalización social y su impacto en las desigualdades, la globalización política y su relación con el Estado-Nación y la globalización cultural.

En cuanto a la primera, opina que la globalización se basa en una transformación fundamental de las relaciones laborales y la división internacional del trabajo, con las empresas multinacionales como actores centrales de la economía mundial. Las implicaciones de estas transformaciones son, fundamentalmente, que las economías tienen que abrirse al mercado mundial y los precios locales adecuarse a los internacionales; que debe haber cierta prioridad para las exportaciones y que las políticas monetarias y fiscales deben estar orientadas a la reducción de la inflación y la deuda pública. Además, el sector empresarial del Estado debe ser privatizado y esto define los patrones nacionales de especialización, movilidad de recursos, inversiones y ganancias con una regulación estatal mínima que reduce las políticas sociales, desgastando así su universalidad y transformándolas en meras medidas compensatorias (Santos, coord., 2001, 35).

En suma, las tres principales innovaciones del consenso económico neoliberal son: las restricciones a la regulación estatal de la economía, los nuevos derechos de propiedad internacional que favorecen la inversión extranjera y la innovación susceptible de propiedad intelectual y la subordinación de los Estados nacionales a las agencias multilaterales como el Banco Mundial y la Organización Mundial del Trabajo.

En cuanto a la globalización social, las transformaciones del sistema de clases permite el surgimiento de una nueva clase capitalista transnacional que trasciende las organizaciones laborales y el control de los estados, incrementando así las diferencias entre la periferia del sistema mundial. Las empresas multinacionales son la principal forma institucional de esta clase capitalista. Surge también una nueva burguesía de ejecutivos con otras relaciones entre las empresas y el sector administrativo de los estados, estableciendo una especie de triple alianza entre las empresas, la élite capitalista local y esta burguesía estatal. Esta alianza acrecienta las diferencias sociales e imposibilita la redistribución.

Por ejemplo, en el mundo que dominan los países capitalistas avanzados, un 21% de la población controla el 78% de la producción mundial de bienes y servicios pero consume el 75% de la energía total disponible, los trabajadores del Tercer Mundo ganan 20 veces menos que sus contrapartes europeas y norteamericanas, los países deudores del Tercer Mundo contribuyen –

merced sus intereses–, a la riqueza de los países desarrollados mientras reducen en un 30% su acceso a la alimentación (Santos, 2003a, 23-24). Con otros datos, el filósofo alemán Thomas Pogge afirma:

De unos 6, 373 millones de seres humanos (en 2004), 830 millones carecen de una nutrición adecuada, 1, 100 millones no tienen acceso a agua potable, y 2, 600 millones están privados de las condiciones sanitarias esenciales, más de 2, 000 millones no tienen acceso a medicamentos esenciales, 1, 100 millones viven sin una vivienda adecuada y 1, 600 millones sin electricidad. “Dos de cada cinco niños y niñas en los países en desarrollo tienen problemas de crecimiento, uno de cada tres tiene problemas de peso insuficiente y uno de cada diez está condenado”. 126 millones de niños y niñas menores de 18 años están involucrados en las “peores formas de trabajo infantil”. [...] Unos 774 millones de adultos son analfabetos. Aproximadamente un tercio de todas las muertes humanas, alrededor de unas 50, 000 diarias, se deben a causas relacionadas con la pobreza y, por lo tanto, evitables en la medida en que la pobreza es evitable (2009, 195).

Puesto en otros términos, esta nueva pobreza globalizada no es resultado de la falta de recursos sino del desempleo, de la destrucción de las economías de subsistencia y de la minimización de los salarios a nivel mundial (Santos, coord., 2001, 41).

En este sentido, uno de los cambios más evidentes es la pérdida de la centralidad tradicional del Estado y la desnacionalización y desestatalización que reproduce el concepto de gobierno como gobernanza, cuya principal consecuencia radica en que el Estado tiene que intervenir para dejar de intervenir; regular su propia desregulación.

Otro pilar de la globalización política está en el control estatal de las comunicaciones internas; cada vez más, una infraestructura física de un tiempo-espacio emergente, tiempo-espacio electrónico o ciberespacio y/o tiempo-espacio instantáneo, se convierte gradualmente en el tiempo-espacio privilegiado de los poderes globales, alejando todavía más la geografía de poder centrada en torno al Estado y su propio tiempo-espacio (Santos, coord., 2001, 47).

La importancia del aspecto político de la globalización estriba en su dominancia. Además, tres componentes del consenso de Washington le subyacen: el consenso por un Estado débil, el consenso por una democracia liberal y el consenso por la primacía del derecho y del sistema judicial. La economía liberal, de acuerdo con Santos, necesita de una sociedad civil fuerte, y para esto, es necesaria la debilitación del Estado. La oposición Estado-Sociedad civil de la primera parte de la modernidad/capitalismo se convierte, durante la segunda, en su reflejo.

Por otro lado, el primado del derecho y del sistema judicial es la forma que procura vincular la globalización política con la globalización económica, pues sólo así pueden un conjunto de instituciones independientes universales crear expectativas normativamente fundadas y resolver litigios en función de cuadros legales pretendidamente conocidos por todos.

Finalmente, la dimensión cultural está marcada por el llamado *giro cultural* de la década de los ochenta del que Fredric Jameson hace una célebre descripción (1999). En ésta destaca la relación entre economía y cultura, la sustitución de la profundidad por la diversidad y el capitalismo mediático o los efectos de la mundialización. Para Wallerstein, afirma Santos, el incremento en la discusión cultural es, sobre todo, un efecto de la descomposición de la relación entre la arena económica (la idea de progreso) y la salvación individual (Santos, coord., 2001, 51).

Este nuevo período se distingue por la transformación de la imaginación en hecho social a través del trabajo más allá del espacio expresivo del arte. Otra de las cuestiones fundamentales es el acceso a los *media*, cuya variedad hace de la globalización algo difuso y contradictorio pero que ofrece, no obstante, amplias posibilidades de convertirse en un campo fértil para ejercicios de resistencia, selectividad e ironía. García Canclini dice que cuando el trabajo de la imaginación es controlado por los estados, mercados o intereses dominantes, la globalización se convierte en una especie de *ocni*, un *objeto cultural no identificado* (2002, 13).

Santos coincide con Stephen Toulmin (2001) en que la cultura global es uno de los grandes proyectos de la modernidad y que la intensificación dramática de flujos transfronterizos, sea de bienes, capital, trabajo o personas, originó convergencias, isomorfismos e hibridaciones entre las distintas culturas nacionales; de ahí la necesidad de visualizar las culturas como globales y plurales (Santos, coord., 2001, 55). La globalización, pues, no es un fenómeno lineal, monolítico e inequívoco; su idea misma oscurece más que esclarece lo que pasa en el mundo, por eso Santos prefiere hablar de *globalizaciones*, en plural, ya que lo que llamamos globalización son conjuntos diferenciados de relaciones sociales que dan origen a diferentes fenómenos. En este sentido, la teoría debería dar respuesta a la pluralidad y sus contradicciones en lugar de tratar de subsumirla en abstracciones reductoras.

Brevemente, para nuestro autor, el sistema mundial en transición está constituido por tres constelaciones de prácticas colectivas: la constelación de prácticas interestatales (el papel de los estados en el sistema mundial moderno como protagonistas de la división internacional del

trabajo), la constelación de prácticas capitalistas globales, que corresponden a las prácticas de los agentes económicos, y la constelación de prácticas sociales y culturales transnacionales que son los flujos transfronterizos de personas y culturas, información y comunicación. Cada una de estas prácticas está constituida por un conjunto de instituciones que les aseguran su reproducción, la complementariedad entre ellas y la estabilidad de las desigualdades que producen; así mismo, las compone una forma de poder que fortalece la lógica de las interacciones y legitima las desigualdades y las jerarquías, una forma de derecho que lo hace con el lenguaje de las relaciones intra-institucionales e inter-institucionales y el criterio de división entre las prácticas que son permitidas y las que no lo son. De la misma manera, comprenden un conflicto estructural que condensa las tensiones y las contradicciones de las prácticas, un criterio de jerarquización que define el modo como se cristalizan las desigualdades de poder y los conflictos en que se traducen y la intensidad con que se desenvuelven todas ellas en los modos de producción de la globalización (Santos, coord., 2001, 63).

En el ámbito de la cultura, la oposición entre lo global y lo local debe caracterizarse como los niveles de abstracción y concreción en que se organizan los distintos aspectos de la globalización (García Canclini, 2002, 13). En este sentido, Santos afirma que tanto lo global como lo local son socialmente producidos en el interior de los procesos de globalización por otros modos de globalización; así, lo que llamamos globalización, como antes hemos afirmado, es siempre la globalización exitosa de un localismo determinado.

Para explicar este proceso, Santos distingue cuatro formas de globalización. El primero es el del *localismo globalizado* o el proceso por el cual un fenómeno se globaliza con éxito. El segundo es el del *globalismo localizado*, que considera el impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales a las cuales desestructura y reestructura a modo. Lo que Santos llama con Wallerstein *globalización en el sistema mundo* es una *red* de globalismos localizados y localismos globalizados. Las relaciones sociales constituidas por esta red se reproducen y transmiten a través de prácticas adaptativas, en sentido *subparadigmático*.

En otro orden de ideas, Santos distingue entre la interpretación *paradigmática* y *subparadigmática* de la globalización. Por un lado, la interpretación paradigmática afirma que los últimos años de los sesenta y los primeros de los setenta inauguraron un período de transición paradigmática en el sistema mundo, un período de crisis final y de creatividad social y política

radicalmente nueva. Esta posición supone que hay tres puntos coincidentes de ruptura: el punto de ruptura en un ciclo largo de Kondratieff<sup>7</sup>, el punto de ruptura de la hegemonía de los Estados Unidos en el sistema mundo y el punto de ruptura en el sistema mundo moderno. De aquí, Santos infiere que estamos en un *período de bifurcación*. Por la otra parte, la *interpretación subparadigmática* ve el período actual como un gran proceso de ajuste estructural dentro de los confines del capitalismo; un proceso para cuyo éxito el capitalismo no parece carecer ni de los recursos e imaginación necesarios ni del tiempo y el espacio sociales (Santos, 2009a, 303-304). Esta interpretación concuerda en que la reproducción rutinaria y la expansión constante de la acumulación del capital son problemáticas la naturaleza antagónica de las relaciones sociales en el capitalismo, ya que para que se dieran tendría que haber un régimen de acumulación (equilibrio reproducción-consumo) y un modo de regulación. Para nuestro autor, estas condiciones no son sino índices de una crisis más profunda; la crisis de una civilización.

Volviendo a lo anterior, la intensificación de la globalización implica los otros dos procesos y éstos invitan a una lectura paradigmática del fenómeno. Así, la tercer forma de globalización es la del *cosmopolitismo subalterno*, basada en la defensa transnacional de intereses comunes y la utilización de la interacción transnacional creada por el sistema mundo, y la cuarta, la figura del *patrimonio común de la humanidad*<sup>8</sup>, el surgimiento de problemas *tan* globales, que sólo se aplican a asuntos que se refieren al globo en su integridad (Santos, 2009a, 310-315).

<b>1. Localismo globalizado</b>	<b>2. Globalismo localizado</b>
Proceso por el cual un fenómeno dado se globaliza con éxito.	El impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales, de esta manera, desestructuradas y reestructuradas a modo.
<b>3. Cosmopolitismo subalterno</b>	<b>4. Patrimonio común de la humanidad</b>
La defensa transnacional de intereses comunes y utilización de la interacción transnacional creada por el sistema mundo.	Surgimiento de problemas ‘tan’ globales que sólo se aplican a asuntos que se refieren al globo en su integridad.

**Tabla 2: Formas de globalización (Santos, 2009a, 310-315).**

<sup>7</sup> El ciclo de unos 54 años que observa Nicolai Kondratieff en 1926. El economista ruso se da cuenta que la economía norteamericana entre 1780 y 1926 había seguido olas cíclicas (subida, depresión, recuperación financiera, caída) que organiza de este modo.

<sup>8</sup> Con algunos matices, en el sentido de la protección de la UNESCO, heredero del derecho internacional y de la arenga que el diplomático maltés Arvid Pardo sostuvo ante la ONU en 1967. Ver: Pardo, A. (1984). Ocean Space and Mankind. *Third World Quarterly*, 6 (3), 559-572.

Si sólo hubiera un tipo de globalización (la capitalista liberal), la resistencia contra ella quedaría anulada, por el contrario, Santos formula la existencia de una globalización en sentido contrahegemónico que considera, por ejemplo, la promoción de las economías locales y comunitarias. Más todavía, las organizaciones y movimientos cosmopolitas y del patrimonio común de la humanidad tienen una vocación transnacional sin por eso estar anclados en lugares y rutas locales concretas (Santos, coord., 2001, 79). Esto hace necesario desarrollar una teoría de la traducción que permita crear inteligibilidades recíprocas entre las distintas luchas locales.

Finalmente, antes de reducir el ámbito y la naturaleza de los procesos de globalización en curso, Santos propone la distinción de una *globalización de alta intensidad* para los procesos rápidos y relativamente monocausales y una *globalización de baja intensidad* para referir los procesos más lentos, difusos y ambiguos. Para Santos, la globalización es el conjunto de relaciones sociales que se traducen en la intensificación de las interacciones transnacionales, sean éstas prácticas interestatales, prácticas capitalistas globales o prácticas sociales y culturales transnacionales (coord., 2001, 80). Así entendidas, la desterritorialización, la desvinculación social o la transformación expansiva y la reterritorialización, la revinculación social y la transformación destructiva, son dos fases de un mismo proceso: la globalización. Estas fases son también una especie de movimiento pendular que nos permite insistir en la importancia de una globalización contrahegemónica pues de haber sólo un tipo de globalización se negaría toda posibilidad a la resistencia, a experiencias de vida como las economías locales y comunitarias (Santos, coord., 2001, 77).

La localidad de estas formas no necesita su aislamiento sino protección, aunque tampoco debería acentuarse, simbólicamente, la distinción entre lo local y lo global. En definitiva, las estrategias cosmopolitas deben estar ancladas en lugares concretos y luchas locales concretas. Para esto no basta promover la pequeña escala a gran escala, sino hacer un trabajo de traducción, creando inteligibilidades mutuas. Una globalización contrahegemónica surge en la medida en que se amplía la lucha por la transformación de cambios desiguales en cambios de autoridad compartida.

## 2.2. Gobernanza y (des) orden actual

Los movimientos estudiantiles y feministas de la década de 1970 descubrieron el contrato social como un pacto de exclusión y no de inclusión. Esto es representativo de la crisis del paradigma de la modernidad y del rompimiento de la *saludable* tensión entre los pilares de la regulación y la emancipación.

En 1975, la Comisión Trilateral (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975) estableció que la democracia estaba en crisis a causa de la amplitud de derechos y reivindicaciones que había heredado la socialdemocracia y –paradójicamente– de la existencia de un pacto considerado demasiado inclusivo. La crisis de la legitimidad se transformó entonces en una crisis de gobernabilidad.

Ahora bien, ante la crisis del Estado de bienestar los países dominantes acuerdan una suerte de *retorno liberal* que, a lo largo de una década, se traduce en el llamado *pacto de Washington*. Como consecuencia de este arreglo, el Estado se centró no en hacer justicia a los reclamos sociales, sino en contenerlos. La propuesta de la comisión fue la transformación del sistema en un Estado central con la tarea fundamental de llevar a cabo una devolución/descentralización, es decir, ir de la política a la técnica, de la participación popular a los sistemas expertos, de lo público a lo privado; en definitiva, del Estado al mercado (Santos, 2005a, 12).

La década siguiente asistió a la construcción de un nuevo régimen político social regido por las tres reglas fundamentales del nuevo pacto: privatización, mercantilización, liberalización. Estos serán los tres grandes pilares del neoliberalismo y de la globalización neoliberal.

Paradójicamente, cuando el mercado no dio respuesta a las necesidades humanas y el Estado dejó de estar en condiciones de satisfacerlas, éstas fueron satisfechas por organizaciones de la sociedad civil o tercer sector. En palabras de nuestro autor:

El modelo de regulación social de la modernidad no reposa en dos pilares, como hoy se cree –Estado y mercado– sino en tres pilares: Estado, mercado y comunidad. La sociedad civil incluye tanto el mercado como la comunidad. Por tanto, cuando se privatiza o se desregula una determinada área social, no es obligatorio que pase a ser regulada por el mercado. Esta área puede pasar a ser regulada por la comunidad, el llamado tercer sector privado, que no está sujeta a la lógica del lucro (Santos, 2005b, 205).

Podemos resumir diciendo que la lógica del pacto neoliberal inauguró el camino que conducía de la legitimidad a la gobernabilidad y de ahí a la refundación de la propia gobernabilidad, es decir, la gobernanza.

Así entendida, la gobernanza es una especie de falsa síntesis hegeliana que transforma la gobernabilidad de la que surge en una concepción alternativa de la legitimidad y no en su superación. Se convierte así en un nuevo paradigma de regulación social neoliberal, una nueva versión del capitalismo del *laissez faire* a la que Santos prefiere llamar *principio* de gobernanza o *matriz da governação* (2005a, 10-11).

Nicolás Angulo (2010, 253) afirma que el vocablo es una especie de rehabilitación de un viejo término medieval presente en el francés desde el siglo XIII y en el español desde el XIV. Habla también de la propuesta foucaultiana del término gubernamentalidad (*gouvernementalité*) que haría referencia a una concepción horizontal de las relaciones de fuerza o poder, pero admite que su uso corriente proviene de la introducción al inglés (también en el siglo XIV) y del uso que se hace de él a partir de la década de 1970 para designar la gestión o administración interna de las empresas privadas, un término asociado al llamado *imperialismo económico* de la Escuela de Chicago y la filosofía de la máxima rentabilidad al mínimo coste.

José Antonio Estévez (2009a, 29) advierte de la utilización de ciertos *filosofemas* pragmatistas que han sido usados retóricamente para configurar la gobernanza y plantea –en la línea de Santos– la expresión *constelación de la gobernanza*. El término permite a Estévez referirse a las distintas formas de regulación y gestión de la globalización neoliberal (desregulación, *lex mercatoria*, autorregulación, *New Public Management*) y diferenciarlas de la *gobernanza en sentido estricto* que sería una forma específica de tomar e implementar decisiones (Estévez, 2009a, 30; 2009b).

A partir de mediados de la década de 1990, la gobernanza se convierte en el principio político de la globalización neoliberal, tal como por ejemplo, el Estado de bienestar lo fue de la socialdemocracia. Este principio es una estructura básica fundamental de toda una red de ideas pragmáticas y de patrones de comportamiento cooperativo compartidos por un grupo de actores e intereses. Como *matriz*, se basa en un principio de selectividades que realiza en el seno del binomio inclusión/exclusión. Sin embargo, de esta manera, los excluidos no están presentes como excluidos, sino que están completamente ausentes. Es decir, la gobernanza es una matriz que une la

horizontalidad y la verticalidad de una manera nueva, ambas autoexageradas; aquella como omnipresente, ésta como no-existente. Funciona por medio de una falsa dialéctica entre gobernanza y desgobernanza, que en lugar de invalidar la gobernanza confrontándola, la ratifica (Santos, 2005a, 10-12).

En medio de la crisis del sistema mundial, hubo una minoría de Estados que se afanaron por mantener dentro de los límites funcionales la desigualdad y la exclusión, producto de la regulación social. Estos Estados, dice Santos, implementaron sociologías y antropologías *diferencialistas imaginarias* (2005b, 199).

En los Estados del Atlántico Norte, sobre todo Europa, los intentos por solucionar la crisis de la regulación social de la modernidad fueron lideradas por la socialdemocracia y el Estado de bienestar, su forma política. Santos entiende su surgimiento a la luz de dos hechos: uno, un proceso de acumulación capitalista, basado en el consumo y dos, la confrontación en el campo social con el socialismo. La huelga y la negociación colectiva son las dos fases del conflicto socialdemócrata, mientras que una política de pleno empleo y una política fiscal redistributiva son sus principales presupuestos (Santos, 2005b, 200-201).

No obstante, las transformaciones del capitalismo mundial alteraron las condiciones de producción y se volvieron cada vez más transnacionales, con nuevas condiciones de carácter subnacional, regional o local que contribuyeron a restarle importancia y centralidad al espacio-tiempo nacional. Algunas de sus principales transformaciones fueron: la transnacionalización de la economía, la disminución del volumen de trabajo activo, el aumento del desempleo estructural, la movilidad y deslocalización de los procesos productivos, el aumento de la segmentación de los mercados de trabajo, la saturación de la búsqueda de bienes de consumo de masas, la destrucción ecológica, el desarrollo de las culturas de masas, las constantes alteraciones en los procesos productivos y el aumento de riesgos frente a los que los seguros son inaccesibles (Santos, 2005b, 201-202).

Entre estas manifestaciones de la gobernanza podríamos encuadrar la aparición de autoridades independientes que son el resultado de la *delegación reguladora* y el nuevo papel de las empresas en el *policy making*, así mismo, el *derecho negociado* de las agencias independientes norteamericanas y la participación (consultiva) de la sociedad civil en los procesos de toma de decisiones de la Unión Europea (Estévez, 2009b).

Enlazando este nuevo problema con el asunto general de esta sección, Boaventura de Sousa Santos reconoce un componente descriptivo y otro prescriptivo en la globalización. En varios momentos hemos podido reconocer la acción de uno o de otro, pero en particular, nuestro autor establece como parte de esta dialéctica la refundación de la derecha política:

The prescription is, in fact, a vast set of prescriptions, all anchored in the hegemonic consensus. This consensus is known as the *neoliberal consensus* or the *Washington consensus*, since it was in Washington in the mid-1980s that the core capitalist states in the world system subscribed to it, and it covers a vast set of domains (world economy, social policies, state–civil society relations, international relations) (Santos, 2006c, 394)<sup>9</sup>.

Santos encuentra también que el uso del término gobernanza en los últimos treinta años es sólo comparable al uso del término globalización. Su desarrollo es semejante, le parece, sobre todo en el momento en que las prácticas sociales no permitían aún distinguir entre las divisiones y las contradicciones generadas por los propios procesos, y la gobernanza era presentada como un nuevo paradigma de regulación social neoliberal, una nueva versión del capitalismo del *laissez faire*.

La distinción entre *globalización hegemónica* y *contrahegemónica* supone la coherencia interna de cada una de ellas. Para Santos, la globalización contrahegemónica es internamente fragmentada en la medida en que asume predominantemente la forma de las iniciativas locales de resistencia a la globalización hegemónica. En cuanto a esta última, los procesos recíprocos de los localismos globalizados y globalismos localizados hacen esperar de ella una mayor homogeneidad y coherencia interna. Es lo que ocurre, por ejemplo, con la globalización económica y sus características globales: la prevalencia del principio del mercado sobre el del Estado, la financiarización de la economía mundial, la subordinación de los intereses del mundo del trabajo al del capital, el protagonismo de las empresas multinacionales, la recomposición territorial de las economías y la pérdida de peso de los espacios nacionales y sus instituciones. Igualmente, una nueva articulación entre la política y la economía en la que los compromisos nacionales son eliminados y sustituidos por los compromisos con los actores globales y nacionales globalizados (Santos, coord., 2001, 80-81).

En este sentido, Santos afirma que no hay un solo capitalismo sino varios, de acuerdo con

---

<sup>9</sup> Inmediatamente después Santos presenta las principales vertientes del consenso conservador: «The Washington consensus encompasses four major issues: (1) the consensus of the liberal (or rather, neoliberal) economy; (2) the consensus of the weak state; (3) the consensus of liberal democracy; and (4) the consensus of the primacy of the rule of law and the judicial system» (2006c, 394).

la institución que ejerza un rol predominante en su organización: capitalismo mercantil, capitalismo mesocorporativo, capitalismo social democrático o capitalismo estatal.

En el capitalismo mercantil el mercado es la institución central, está regido por el derecho privado y sus insuficiencias son suprimidas por las agencias de regulación. El capitalismo mesocorporativo está liderado por la gran empresa y es ésta quien obtiene los ajustes económicos que necesita a través de sus bancos y la red empresarial que controla. Actúa en coordinación con la regulación pública. El capitalismo social democrático se basa en la concertación social entre los socios sociales, las organizaciones representativas de patronos, trabajadores y Estado. Este tipo de compromisos garantizan la compatibilidad entre ganancias, innovación y productividad, beneficios salariales y la mejora en el nivel de vida; igualmente, en ellos prevalece la justicia social, la inversión educativa, la organización del mercado de trabajo, la cualificación, la innovación tecnológica, la protección social y la minimización de la desigualdad. Por último, el capitalismo estatal se centra en la intervención estatal como principio de coordinación en la conservación de un sistema público de educación para la producción de élites empresariales públicas y privadas, la investigación y la innovación.

Si esto es así, ¿hay, entonces, una globalización hegemónica?

En general, la evolución consiste en la globalización del capitalismo mercantil y en la consecuente localización de los capitalismos mesocorporativos, socio democrático y estatal (Santos, coord., 2001, 83). La hegemonía es difícilmente detectable en la medida en que en las escalas sobresalen las particularidades nacionales y locales y las especificidades de las respuestas y sus resistencias. A pequeña escala, sólo es posible ver las grandes tendencias globalizantes, de manera que algunos piensan que la globalización es un fenómeno sin precedentes y no consideran necesario hablar de una globalización hegemónica.

Sin embargo, también en este nivel se pueden reconocer constelaciones en los diferentes tipos de capitalismo. En el campo de la seguridad social, la importancia de un reconocimiento amplio de derechos produjo cambios en las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, lo que dio origen al Estado de bienestar o Estado providencia. Esta organización, tal como el capitalismo, asumió diferentes formas: el Estado providencia liberal, de bajo grado de desmercadorización, protección pública selectiva, sistemas duales público/privado y limitación de esquemas y niveles. Está también el Estado providencia corporativo, en el que los derechos son amplios pero

circunscritos a los trabajadores en activo y paralelos a un sistema de asistencia social para los otros. Por último, el Estado providencia social democrático, caracterizado por el acceso universal (Santos, coord., 2001, 85-86).

### **3. Esta y otras modernidades, ¿por qué es tan difícil producir una teoría crítica contemporánea?**

Es demasiado pronto en este trabajo para formular conclusiones, pero no es seguramente inoportuno introducir un presupuesto que nos permita discutir el título de esta primera parte, *la falta de opciones moderna*.

En el transcurso del capítulo nos hemos esforzado en mostrar una lógica general de la modernidad que evidenciara las notas utilizadas por Santos en su caracterización de la época como una tensión entre los principios de la regulación y la emancipación. Estas notas están atravesadas por una especie de *siempre novedad* que, como diremos más adelante, se convierte en una característica *repetición sin fulgor* (Santos, 1999).

Al respecto, sucede que no obstante Santos disiente de la perspectiva crítica tradicional, entre otros, reprobando el ideal habermasiano de completitud del proyecto moderno, ambos se inspiran en una lectura de la modernidad en particular. Es decir, mientras Habermas se basa en la *conciencia de los tiempos modernos* de Koselleck para configurar la dimensión temporal de su modernidad, Santos toma de la misma fuente la idea de lo moderno como un tiempo caracterizado por la diferencia que genera la escisión entre *el espacio de la experiencia* y *el horizonte de las expectativas* sociales (Mignolo, 2010c, 161). En esta misma línea pondremos en relación después aquella *repetitividad sin fulgor* con el tiempo-espacio moderno a través de otra figura, la ecuación raíces/opciones.

Por otro lado y volviendo a lo anterior, en su plataforma crítica Santos concluye que la modernidad es el resultado de la síntesis dialéctica entre los principios de la regulación y la emancipación. Esta tensión se origina en la confluencia entre la modernidad y el capitalismo y, por lo tanto, tiene un umbral perfectamente delimitado que aquí hemos acentuado con la expresión *modernidad/capitalismo*. Como avisamos en la nota 4, la fórmula reproduce la lógica del término *modernidad/colonialidad*, una posición que considera fundamental el dominio europeo del

Atlántico para entender el hecho moderno, o mejor –utilizando un concepto-síntesis de Ramón Grosfoguel–, para reconstruir la constitución de un *sistema-mundo Europeo/Euro-norteamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal* (2006a). La expresión de Grosfoguel, generosa y explícita, agrupa diversas visiones sobre la modernidad de las que la de Santos forma parte.

Como hemos podido constatar, la historia de la modernidad/capitalismo (Santos, 1998a) comprende el tratamiento de un descontento, es decir, de una serie de promesas insatisfechas que producen malestar. Además, en la segunda parte de este capítulo tratamos de poner en relación la característica globalizante de la modernidad con la gobernanza, esta última no como un sinónimo de buen gobierno administrativo, sino como un eufemismo del ideal neoliberal. Volver a la globalización importa porque, de hecho, tiene una cara encubierta, o mejor, como dice Appadurai, una *dote oculta* que el capitalismo financiero paga o hace pagar. En la *desorganización* impuesta por la economía y política de mercado, el trabajo sociológico de Santos distingue la procedencia, naturaleza y posibilidades de dos movimientos fundamentales, a saber, la hegemonía regulatoria y la contra-hegemonía emancipadora que, al menos socialmente, y en concordancia con el *modo de ser* moderno, se siguen mutuamente y traen de vuelta la modernidad.

La alternativa de Santos, a la que dedicaremos la siguiente parte de este trabajo, se configura en contraposición a la modernidad de la racionalidad indolente a través de una *teoría crítica postmoderna*. Como expresión, ésta busca centrarse en la fragmentación y la heterogeneidad, pero conserva –como nuestro autor mismo reconoce–, un dejo de unidad. Ante esta carencia podrían considerarse otras lecturas de la modernidad como la de la *transmodernidad*, la propuesta del filósofo argentino asentado en México, Enrique Dussel (Santos, 2006a, 132, nota 1).

Por hacer un breve apunte, la modernidad para la filosofía de la liberación (Dussel, 1977) no se caracteriza por una actitud reflexiva sino por el desarrollo de un *ego* que constituye un tipo de *fundacionalismo epistémico*, individualista y cartesiano. Este *ego* moderno da lugar a una articulación filosófica y a una conciencia concreta que comprende la conquista como hecho geopolítico e histórico.

En gran parte, la finalidad de una práctica de la liberación (Dussel, 1998) reside en la apertura ética allende el paradigma heleno-eurocéntrico. Esta posición trasciende la negatividad de

la Teoría Crítica y elabora una nueva positividad que devuelve la posibilidad de vivir a las víctimas reales, que restituye la voz a los dominados. Así, Dussel, podríamos decir, presenta una razón crítica como parte de una universalidad concreta, la mundialidad. Esta *nueva razón* no espera la radicalización de la modernidad sino la *transmodernidad*, ya que la modernidad no puede ser superada si permanece bajo el dominio de la historia (mítica) de la modernidad. Lo transmoderno es volver a contar la historia de Europa incorporando el papel que su *Otro* ha jugado en su formación; un recuento más preciso, abarcante y coherente, pero además, un recuento de la historia del mundo alejado de la formación centralizada. Dussel lo expresa de la siguiente manera:

La “realización” de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de potencia (de la Modernidad) al acto de la Misma (la Modernidad europea). La “realización” sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto transmoderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o “mestiza”) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/culturas del Tercer Mundo, etcétera: no por pura negación, sino por subsunción de la Alteridad (1992, 219).

En otras palabras, mediante la transmodernidad, Dussel pretende trascender la versión eurocéntrica de la modernidad abogando por una multiplicidad de respuestas descoloniales desde las culturas subalternizadas y el lugar epistémico de los pueblos.

Walter Dignolo (2000b) combina la reflexión de Dussel con la de Edward Glissant y acuña el término *diversidad*, esto es, la variedad de respuestas que conducen a la transmodernidad. Más adelante volveremos al pensamiento fronterizo de Dignolo y la forma como las nociones de Dussel y del sociólogo peruano Aníbal Quijano, se han vuelto una referencia del pensamiento decolonial en la búsqueda de la transformación de los sistemas de dominación y explotación del patrón de poder del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal.

Al final, la cuestión sigue siendo ¿qué sentido de *igualdad* esperaba el occidente moderno? ¿A qué concepto de *libertad* se refería cuando lo que nos ha heredado es un mundo donde las violaciones de los derechos humanos toman proporciones desmedidas? ¿Qué libertad se ha cumplido cuando esperábamos que la modernidad trajera paz, y lo que nos queda es la guerra? ¿Qué mundo nos queda donde la modernidad prometió el dominio de la naturaleza y en cambio

hemos heredado una naturaleza en destrucción y una profunda crisis ecológica? (Santos, 2003a, 24). ¿Qué salida a la crisis nos espera cuando es clara su conexión con la crisis social y lo mucho que ha golpeado a los grupos más vulnerables, por ejemplo, en España?<sup>10</sup> ¿Qué igualdad podemos predicar cuando en México sólo diez personas concentran el 11% del PIB nacional y cuatro de cada diez personas no tienen dinero para comprar alimentos?<sup>11</sup>

Para Boaventura de Sousa Santos estamos en una *sociedad de intervalo*, una sociedad de transición paradigmática que está llamada a desaparecer (2003a, 44; 2009, 29), así sea lenta y espinosamente. Aunque en otro lugar Santos matiza su terminología, no deja de hablar del sentido de emergencia y cambio civilizacional que permea la actualidad; la actualidad de los flujos financieros, de las crecidas de la desigualdad, la actualidad de condiciones bajo las cuales la reconstrucción teórica eurocéntrica se presenta cada vez más difícil, problemática y poco convincente (2014a, 27-28).

Hace falta una revitalización que conduzca a una –paradójica– utopía, saludablemente realista, creativa y disruptiva. El germen de las teorías críticas contemporáneas sigue siendo el inconformismo; como afirma Juan Carlos Monedero en su presentación a *El milenio huérfano* (en Santos, 2003a, 38-39), el inicio del camino del conocimiento transformador es el malestar, pero éste por sí solo no puede encarar las dificultades, hay que elaborarlo, identificando las frustraciones, es decir, la distancia entre las expectativas de la sociedad y los logros que realmente ha alcanzado. De esta manera, la tarea que se presenta a la teoría crítica de nuestros días es no entablar la búsqueda de *La alternativa*, sino tomarlas todas y crear, a través de una teoría de la traducción, «inteligibilidades y complicidades recíprocas entre diferentes alternativas desplegadas en diferentes lugares» (Santos, 2003a, 39).

Lo cierto es que nuestra sociedad, aturdida aún por el golpe de la modernidad y debatiéndose entre la estima de sus beneficios y la antipatía de sus consecuencias, se encuentra con dificultades para notar, o fundar, las salidas alternativas, de ahí la pregunta, *¿por qué es tan difícil producir una teoría crítica contemporánea?* (Santos, 2003a, 23). ¿Qué ha sucedido con la tradición crítica de la modernidad o –mejor–, qué ha hecho la propia modernidad con ella? En

---

<sup>10</sup> OECD, *Society at a glance 2014*, disponible en <<http://www.oecd.org/els/societyataglace.htm>>. Consultado el 21 de marzo de 2014.

<sup>11</sup> *La Jornada*, 19 de marzo de 2014, 26. Consultada el 21 de marzo de 2014 en <<http://www.jornada.unam.mx/2014/03/19/economia/026n1eco>>.

respuesta, es fundamental que toda *neo* teoría crítica se plantee, de inicio, este problema. Segundo, y adelantando la respuesta de Santos, el asunto radica en que la teoría crítica pretende encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno. La teoría crítica moderna, sigue nuestro autor, desde la tesis clásica de Marx hasta la elaboración post-moderna de Foucault, concibe la sociedad como una totalidad, y propone en consecuencia una alternativa total a la sociedad existente, por eso parece que «nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas» (Santos, 2003a, 30). La teoría crítica olvida que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable; olvida que no hay un conocimiento en general, tal como no hay una ignorancia en general, y que lo que ignoramos es siempre una forma de conocimiento en relación con una cierta forma de ignorancia. *La locura* –se dice que observó Einstein– es aplicar las mismas soluciones y esperar resultados diferentes; de la misma manera, la pretensión de encontrar soluciones a un paradigma dentro del mismo paradigma es *la locura* que ha cometido la posmodernidad en su afán de superación moderna; *la locura* de la homogeneización de una racionalidad auto-condenada a la reproducción del error.



## ***Segunda parte***

### **La plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno**



## [II.] Las dificultades de las teorías críticas contemporáneas; hacia una alternativa de oposición

«Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de datos, *él* ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente *esta* tempestad.»

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia* §IX

¿Por qué es tan difícil producir una teoría crítica contemporánea?

Con esta pregunta, entonces dedicada a relacionar el problema de la modernidad y la transición de paradigmas, finalizamos el primer capítulo de este trabajo. Volvemos a la cuestión para establecer una secuencia entre aquel objetivo y lo que en adelante llamaremos *una alternativa de oposición*, la plataforma crítica desarrollada por Boaventura de Sousa Santos a la que denominamos *cosmopolitismo subalterno*.

Empezaremos por destacar dos premisas que acompañan a la pregunta inicial en el fragmento de Santos:

El problema más intrigante que hoy afrontan las ciencias sociales puede formularse del siguiente modo: viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? (2003a, 23).

La afirmación establece un contexto en el que las ciencias sociales son el ámbito y el inicio de milenio la época, lo que confiere a la pregunta por las dificultades críticas contemporáneas un área de enunciación y un marco socio-histórico-político de actuación. Con esto podrían hacerse dos tipos de introducción a la plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno y ambos serían legítimos puntos de partida: el primero –un tanto apocalíptico– podría ahondar en el análisis de *los signos de los tiempos*, mientras que el segundo, de talante más teórico, se remitiría a las respuestas de las teorías críticas contemporáneas.

De hecho, como explicamos ya en la introducción, hemos dividido la alternativa cosmopolita subalterna en tres grandes núcleos: el epistemológico, el teórico-crítico y el político. Estas parcelas, si bien cuentan con características que les son privativas, no están realmente separadas entre sí y su distinción sigue una motivación metodológica y didáctica.

Así pues, comenzaremos esta segunda parte del trabajo (capítulos II a V) con el análisis de estas dificultades, afirmando que para el cosmopolitismo subalterno, la crítica a la incapacidad de las ciencias sociales para producir una teoría crítica debe entenderse como la crítica a la incapacidad de la teoría crítica contemporánea para hacer frente a los problemas de la modernidad *desde fuera* del paradigma moderno. Esto nos llevará a plantear un abreviado trayecto desde el malestar de la sociedad a la sucinta relación de dos de los autores más importantes del pensamiento crítico: Karl Marx y Michel Foucault.

La introducción de estas perspectivas –siempre desde el enfoque de Boaventura de Sousa Santos– servirá para plantear el sentido que guarda la cualidad posmoderna en la literatura del profesor portugués; sobre todo, nos permitirá ahondar en la *índole oposicional* y en la pertinencia del carácter transicional de su propuesta.

El apartado inicial, sobre la reinención del pasado y la *ecuación moderna entre raíces y opciones*, no es ajeno al objetivo recién planteado; se trata de un argumento-ensamble entre la cuestión moderna (capítulo I) y las dificultades de las teorías críticas posmodernas a través de la consideración del tiempo, tal como lo integra la herencia de la modernidad a la vida común, esto es, de manera indolente, *colonial*.

## 1. Reinventar el pasado; más allá de la ecuación moderna raíces/opciones

Santos propone la reinención del pasado en *La caída del Angelus Novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones* (1999). El artículo, uno de los principales argumentos de su crítica a la modernidad, afirma que «la construcción social de la identidad y de la transformación [modernas] se basa en una ecuación entre raíces y opciones» (Santos, 2005b, 118). Se trata, a grandes rasgos, de una fórmula en la que las raíces son los principios fundantes, las grandes ideas de tendencia canónica del desarrollo moderno y las opciones, *el pensamiento de alternativas* – variable e indeterminado– que las raíces generan.

Antes de profundizar en este asunto podríamos anticipar un esbozo preguntando: ¿por qué el punto de partida es (por qué es necesaria) una *reinención del pasado*? La respuesta simple –y cierta– sería: porque la modernidad lo ha desmantelado. Lo ha abatido, como el ángel de la historia en la alegoría de Benjamin, a quien el progreso, emblema de la modernidad, arrastra irremediabilmente hacia el futuro, impidiéndole detenerse en la catástrofe y obligándolo a dar la espalda al pasado.

Ya en la primera parte de este trabajo habíamos afirmado que la modernidad nos lega una concepción del tiempo en la que, mediante la negación de lo acaecido, de lo *antiguo*, se privilegia desmedidamente el futuro, provocando el desperdicio de la experiencia presente y conduciendo a personas y sociedades a una vida vertida en la expectativa. Esta herencia *espacio-temporal* nos sirve de preludio a la pregunta de Santos sobre las dificultades de las teorías críticas contemporáneas, sobre todo, porque para el académico portugués la negación del pasado es una de las condiciones que permiten la organización *neo-liberal* del mundo. Efectivamente, si el pasado no existe (no tiene mérito o es tan inapropiado que vale más negarlo), cualquier presente *beneficioso* (no importa para quién o a juicio de qué) encontrará una manera de imponerse a otros tiempos y ejercer su potestad.

En este orden de ideas no podemos obviar las concepciones del fin de la historia, entre las que destaca aquella tan célebre de Francis Fukuyama.

Como sabemos, el politólogo americano afirmó, a finales del siglo XX, que los valores liberales habían alcanzado un consenso superior al que tenían los sistemas que le eran opuestos. Para Fukuyama, el final de la década de los ochenta no solamente comparecía al fin de la Guerra

Fría sino que era testigo del fin de la historia en sí misma (1989, 3). Siguiendo el pensamiento de Hegel (1966; 1970), Fukuyama aventuró que el fin de la historia era la consumación de la democracia liberal iniciada en la Revolución Francesa, la forma más genuina de *post-historia* y el punto final de la evolución ideológica de la humanidad. Más todavía, en un artículo reciente, Fukuyama sugiere que la democracia liberal no es solamente el fin sino el futuro de la historia: una cosa –parece decir– son los defectos de la globalización y el capitalismo financiero (como la decadencia de la clase media y la pauperización de los trabajadores) y otra muy distinta el hecho de que los niveles más altos de desarrollo continúen siendo correlativos a la estabilidad de las democracias liberales (2012, 56).

Se trate del fin o del futuro de la historia, de las premisas de Fukuyama no se sigue su conclusión. Immanuel Wallerstein (1993), por ejemplo, explica que el colapso del comunismo no equivale al triunfo del liberalismo sino a su propio colapso. Justamente, desde el punto de vista del análisis del sistema-mundo, lo que las revoluciones de 1989 evidenciaron fue la desilusión de la reforma que había instituido un Estado de poder creciente y el libre mercado. Así mismo, la crítica a la *ausencia de la izquierda* (relevada, según Fukuyama, por el posmodernismo, el multiculturalismo, la teoría crítica, el feminismo, etc.) no prueba la persistencia de la ideología liberal, más bien, desacredita a una y otra, exigiendo renovadas vías para conducir el interés de las personas.

Además, para los liberales *neo*, la democracia ha producido *últimos hombres*, individuos compuestos de razón y deseo pero carentes de *thymos*<sup>1</sup>. En el corazón de la paradoja, esta carencia valida el ideal conservador: la búsqueda de la superioridad y el reconocimiento desigual. En otras palabras, el último hombre, educado en los valores liberales, ha abandonado la convicción de su superioridad, por eso el fin de la historia es una afirmación melancólica (Ruiz Simón, 2007<sup>2</sup>), y por eso el programa *neoon* ha buscado, con tanto ahínco, recuperarla.

---

<sup>1</sup> *Thymos*, como *psyché*, define un tipo de alma para el mundo griego. En la literatura neoliberal (Kristol, Bloom, etc.) –de suyo neoclásica– no es extraño encontrar *thymos* como *carácter* o *conciencia del hombre occidental*, esto es, del hombre liberal.

<sup>2</sup> La obra de Fukuyama se inserta en la estela del debate entre Leo Strauss y Alexandre Kojève. El segundo, *hegeliano paladín de la modernidad*, defendía la racionalidad de la historia y la llegada de su final. Strauss, en cambio, partidario del retorno a la filosofía política de la antigüedad, mantenía que la modernidad y los ideales de la revolución francesa que la sintetizaban, eran un error. Es clara en *el programa del último hombre* la referencia a Kojève, pero es la influencia de Strauss, a través de Allan Bloom, profesor de Fukuyama en la

Con todo, el retorno a la regulación liberal goza de buena salud, y como ejemplo, las intervenciones humanitarias que demuestran la superioridad de los países hegemónicos, la tutela económica por parte de las instituciones transnacionales que cuestiona la soberanía de los países pero encumbra, al mismo tiempo, a sus grandes guardianes, impidiendo la insubordinación, el desarrollo (lo que quiera que esto signifique) y la solución de los problemas de la mayor parte de la población. Igualmente, la reaparición de los nacionalismos y la radicalización de las diferencias religiosas prueban el retorno de los *valores tradicionales* que el neoliberalismo pone en práctica en el desmantelamiento progresivo de la protección social y el ocultamiento de los compromisos incumplidos de la promesa democrática liberal.

### 1.1. El tiempo y la construcción de la identidad y la transformación

Para Santos, el *quid* de la teoría del fin de la historia estriba en una suerte de perversión del tiempo: «vivimos en una época sin fulguraciones», dice nuestro autor, «una época de *repetición*» (1999, 35. Mis cursivas).

Pero, ¿quién repite qué y con qué propósito? La pregunta es inmediata y la respuesta limpia, natural. Parafrasea un conocido adagio (dicho por Orwell aunque bastante atribuido a Churchill, en el contexto, más popular) y sentencia: *la historia la escriben los vencedores*. Pensando en el trayecto moderno –si se nos permite el presupuesto– diríamos, por simplificar, que estos vencedores son la burguesía internacional.

En el capítulo anterior afirmamos que la modernidad se funda en una especie de *siempre-novedad*, es decir, en la oposición del presente con un pasado inferior. A primera vista, podría parecer que el fin de la historia es una cuestión diferente, pero se trata, en realidad, de su puesta a punto. Ya que no puede hacerlo desaparecer, la repetición radicaliza la oposición moderna con lo antiguo, consiguiendo que el presente se extienda hacia el pasado y hacia el futuro, «como una forma de canibalismo» (Santos, 2005b, 115) por medio de la repetición. En otras palabras, la invención de *ancien régimes* se lleva a un extremo en el que sólo queda ser parte –querer ser parte, *una y otra vez*– del presente y su celebración.

---

Universidad de Cornell, lo que permite afirmar a Ruiz Simón que *el fin de la historia* es, en parte, una afirmación melancólica.

¿Dónde quedan la revolución, el progreso, la evolución? En el pasado, o en el futuro, que es –en términos prácticos– lo mismo: así como el desenlace de la lucha de la burguesía (contra las clases dominantes primero y trabajadoras después), se encontraba siempre en la época viniente, la emancipación, la transformación social, la racionalización de la vida individual y colectiva comenzaron a tener una visión del pasado fija, incapaz de irrumpir en el presente. Es decir, la modernidad trasladó al futuro la capacidad de revelación, pero al mismo tiempo, su impracticabilidad impidió que el pasado pudiera ser observado de forma utilizable. El presente nos atrapa. Al vencedor sólo interesa la repetición de su triunfo, por eso, a medida que la victoria de la burguesía se fue consolidando, el futuro siguió pareciendo vacío y sin sentido, el pasado permaneció intransferible como siempre y sólo el espacio del presente repetido se fue ampliando.

Pero volvamos a la metáfora que a Benjamin inspira el *Angelus novus* de Klee (2008, 310). En el fragmento, al ángel le gustaría quedarse, despertar a los muertos, mas una tempestad (el progreso) lo arrastra hacia el futuro irremediamente. Para Santos,

la fuerza de la voluntad cede frente a la fuerza que lo obliga a escoger el futuro, al cual le da la espalda. [...] Aquello que conoce bien y que podía transformar se le vuelve algo extraño y, por el contrario, se entrega sin condiciones a lo desconocido (2005b, 117).

En el ángel de la historia se combinan el exceso de lucidez y la falta de eficacia: el ángel ve, pero no distingue, se extraña pero no se detiene (no puede detenerse), elegiría, pero es arrojado hacia el futuro, sin remedio.

En otras palabras, el ángel de Benjamin vuelve el rostro a causa de un estupor ingénito, algo de fundamental que requiere su atención, pero una fuerza superior, superior a sí mismo, le impide detenerse y *recomponer lo destrozado*: la tempestad lo lanza avante, desde donde no puede ver más. La discordancia entre su mirada atrás y la marcha obligada a un frente inédito es una ilustración de la ecuación raíces/opciones en que se basa la construcción social de la identidad y la transformación modernas (Santos, 2006a, 50). El pensamiento de las raíces, como lo que provoca la vista atrás del ángel de la historia, es el pensamiento de lo profundo, de lo permanente, de aquello que da seguridad y consistencia; el pensamiento de las opciones, en cambio, es el pensamiento de lo variable, de lo efímero y de lo indeterminado, de su vuelo al frente, hacia un futuro ignoto.

Pero, ¿es una raíz (un fundamento) lo que llama la atención del ángel? ¿Es una opción (una alternativa) la imagen de su marcha ineludible? Si aun contra su deseo no puede detenerse, ¿no será una raíz lo que lo obliga a continuar el viaje y una alternativa (una opción) la posibilidad de detenerse?

En gran medida, la ecuación raíces-opciones da cuenta de la lógica de la modernidad, por ello, la incapacidad del ángel de la historia para detenerse en el pasado representa la ineptitud transitoria de las opciones y su paso de largo forzoso, la raíz honda y dilatada del progreso. Por otro lado, la capacidad de redención del pasado descansa en el inconformismo, en la elaboración del malestar, y también en esto el ángel de la historia es ineficaz: deja en el pasado que abandona su capacidad de redención y toda posibilidad de rebeldía.

*Raíz*, para nuestro propósito, es un nombre bastante adecuado, pero *opciones* es un plural engañoso. En realidad, una vez que la construcción de la identidad y transformación social moderna *elige* una alternativa, la convierte rápidamente en raíz, prescindiendo de todas las demás primero y generando muchas otras después. A fin de cuentas, si hay cabida para la variabilidad y la contradicción es porque en nuestros días «las raíces no tienen sustento y las alternativas son ciegas» (Santos, 2005b, 117).

Volviendo a su descripción, la ecuación raíces-opciones opera de manera vinculada como una dualidad «fundadora y constituyente» (Santos, 2005b, 119) utilizando dos estratagemas. En el primero de ellos, el *equilibrio entre el pasado y el futuro*, las raíces parecen estar fundadas en el pasado y las opciones en el porvenir, sin embargo, ambos son pensamientos de futuro, o más bien, la repetición de un presente (la victoria burguesa). La segunda artimaña es el *equilibrio entre raíces y opciones*, una armonía igualmente ficticia, ya que en la dialéctica entre la identidad y la transformación el predominio de las opciones es total. Pese a ello, tampoco sobreviene una proporción verdadera en la distribución social de las opciones, pues las mismas raíces se presentan como opciones y definen así los grupos que pueden acceder a ella y los que no.

Por ejemplo, entre la sociedad moderna y la sociedad medieval podría establecerse una suerte de discrepancia basada en la dinamicidad de la primera y la parsimonia de la segunda. El equilibrio de ambas estaría dado en la medida en que la sociedad moderna despliega una *lógica de opciones* acorde con el futuro y la sociedad medieval una *lógica de raíces* en proporción con el pasado. No obstante, aunque en esta última predominan grandes principios (religión, teología,

tradición), no se trata de una sociedad estática. Asimismo, aunque la moderna parezca una sociedad que opera bajo la lógica de las opciones, genera grandes –y estáticas– narrativas mucho más parecidas a una raíz que a una opción, entre otras, la ciencia y el desarrollo. La explicación de la construcción social a través de una ecuación entre raíces y opciones advierte de estas desproporciones: así como la religión en la sociedad medieval transita del estatus de raíz al de opción, la ciencia, una opción de la modernidad, se transforma en raíz, «nace en el futuro [...] y, a partir de entonces, genera un inmenso campo de posibilidades y de imposibilidades, es decir, de opciones» (Santos, 2005b, 120).

Con la Ilustración, la ecuación entre raíces y opciones se convierte en la forma hegemónica de pensamiento de la transformación social. En ella, afirma Santos:

la razón, transformada en raíz última de la vida individual y colectiva, no tiene otro fundamento que el de generar opciones; aquí es donde la razón se distingue, en cuanto raíz, de las raíces de la sociedad del *Ancien régime* (la religión y la tradición). Se trata de una raíz que, al radicalizarse, abre el campo a enormes opciones (2005b, 120).

En concreto, el contrato social (en cuanto principio de la Ilustración), muestra a la perfección cómo una opción radical puede convertirse en raíz y evidencia que las opciones no son infinitas.

A finales del siglo XIX, la ecuación entre raíces y opciones se consolida y se convierte en el pensamiento dominante de las ciencias sociales: para Freud y Jung, el inconsciente es la raíz donde se edifican las opciones del ego y la limitación neurótica y Marx recela del principio-capital, configurando una opción económico política en la que la base de la sociedad debe ser la raíz y la superestructura las opciones (Santos, 2006a, 54). Lo cierto es que tanto Marx como Freud y Jung, responden a la desorganización de una sociedad que parece estar perdiendo los ideales, los símbolos y modos de vida de su herencia común; sus sospechas se dirigen «a las raíces de la sociedad moderna –del capitalismo y de la cultura occidental [...]– para abrir opciones nuevas y más amplias» (Santos, 2005b, 123) a través de la ciencia, para ellos, la única raíz capaz de fundar un nuevo comienzo para la sociedad moderno occidental.

Concluye Santos:

Ello implica, para Marx, la distinción entre realidad e ideología y, para Freud, la distinción entre realidad y fantasía. En esta distinción reside también la posibilidad de la teoría crítica de la actualidad. Como dijo Nietzsche, si desaparecieran las

realidades también desaparecerían las apariencias. Y lo contrario también es cierto (2005b, 123).

La diferencia entre raíces y opciones es, fundamentalmente, de escala. Como puede apreciarse, su vínculo es intenso y hasta enfermizo: se reclaman entre ellas y se aniquilan recíprocamente. Aunque las opciones permiten a la construcción social alcanzar el nivel de detalle, se tiende a la fundación de principios y, en este sentido, las raíces son siempre superiores a las alternativas.

No obstante, en el fin de la historia, unas y otras se confunden especialmente. El liberalismo produce un tipo de Estado de nacionalidad homogénea, de cultura nacional y derecho positivo que lo convierte en «el guardián de una raíz que no existe más allá de él» (Santos, 2005b, 123). Más aún, las teorías críticas contemporáneas exhiben la predisposición de las narrativas modernas a los grandes principios e insinúan, en consecuencia, la necesidad de un cambio de paradigmas, introducido por Santos en la lectura del rompimiento de los pilares modernos de la regulación y la emancipación.

En este sentido, Santos afirma que la ecuación moderna entre raíces y opciones de la transformación social está a punto de pasar un proceso de *profunda desestabilización* (crisis), un momento de peligro. Este desequilibrio se presentaría de tres formas principalmente: mediante la turbulencia de las escalas, a través de la explosión de las raíces y las opciones y por medio de la trivialización de la ecuación entre raíces y opciones (Santos 2005b, 124).

La *turbulencia de las escalas* es una explosión imprevisible en la escala de los conflictos, un salto repentino que agrava, de golpe y sin explicaciones, sus condiciones y/o amenazas. Es una especie de *confusión caótica* de las escalas entre fenómenos. Con Prigogine (1997), Santos alega que ésta es una de las características fundamentales de nuestro tiempo a la que –sea en el plano de las raíces como en el de las opciones– están sujetas las formas de subjetividad y sociabilidad hoy en día. Por eso es también una confirmación de que estamos en un período de bifurcación. El resultado de la ecuación, en este caso, origina una diferencia de escala caótica en casi todos los aspectos. No obstante, es reversible.

Sin duda, la construcción moderna de la individualidad y la transformación social roza el contrasentido. La categoría *ecuación raíces/opciones* lo muestra, explicando cómo la búsqueda de fundamentos recela de las raíces constituidas y multiplica las opciones. La contradicción (la

modernidad es, de suyo, contradictoria) consiste en que estas últimas tienden a ganar peso, es decir, a convertirse en nuevas raíces y banalizar las alternativas.

La segunda forma de desestabilización de la ecuación moderna, *la explosión simultánea de las raíces y opciones*, se remite a la globalización como origen de la multiplicidad de las opciones y, al mismo tiempo, al hecho de que la nuestra sea una época de localismos y territorialidades, es decir, una época donde también las raíces se reproducen. La manera en que la economía de mercado se ha transformado en una especie de nuevo contrato social es uno de los ejemplos más evidentes de esta doble explosión.

La paradoja se extiende de distintas maneras. En el caso de las ciencias sociales, la epistemología feminista, las teorías críticas de la raza, los estudios poscoloniales y la nueva historia, nos permitieron reconocer las nuevas raíces (o las raíces a las que volvíamos la mirada) como lo que, a final de cuentas, eran: opciones disfrazadas. No obstante, viéndose descubierta y en el extremo del desatino, la cultura hegemónica no quiso perder la oportunidad de imponer (sin disfraces y sin opciones) sus opciones como raíces<sup>3</sup>.

Finalmente, en la tercera manifestación de la desestabilización de la ecuación raíces-opciones, la *trivialización de la ecuación entre raíces y opciones*, el espacio y el tiempo son sustituidos por *instantes* de la velocidad, las matrices sociales por *mediatrices* y los discursos de la autenticidad por *una jerga indescifrable* (Santos, 2005b, 127). En el ciberespacio, ejemplo irreprochable en que las identidades son imaginaciones e imágenes al mismo tiempo, ocurre la exacerbación de las oscilaciones raíces-opciones, donde una suerte de presente eterno conforma la equivalencia entre las ilusiones del pasado y del futuro y, al final del juego, las neutraliza.

La repetición del presente triunfante de las teorías *neo* (liberal, conservador) del fin de la historia, representan la última actualización de una ecuación (en definitiva, una operación de igualdad) entre raíces y opciones. Como *ideología espontánea de los vencedores* (Santos, 2006a, 47), el ideal de la reproducción del presente aspira a la conservación del *status quo* y a la sempiterna actualización de unos valores encarnados por la burguesía moderna, donde modernidad puede igualmente leerse como edad histórica o como *espíritu* y/o lógica de actuación.

---

<sup>3</sup> Puede verse, como ejemplo de este tipo de imposición: Bloom, H. (2001). *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*. Barcelona: Anagrama.

La dificultad de encontrar una grieta en el círculo vicioso de la ecuación raíces-opciones es un efecto de la repetición que se convierte en una herramienta más de su conservación. Las ocasiones son pocas y casi siempre contaminadas por la *matriz* que las engendra.

En lo siguiente, seguiremos la apuesta de Boaventura de Sousa Santos por un *código* que se abre como una oportunidad para contrarrestar esta lógica y andar el camino contrario.

## 1.2. Los códigos barrocos y la canonización

En el paradigma de la modernidad occidental no es posible no pensar en términos de raíces y opciones. Al mismo tiempo, las formas de desestabilización de esta *dualidad fundadora y constituyente* manifiestan que atravesamos una época de transición. Puesto que la concepción y caracterización del tiempo son un distintivo de la modernidad, esta transición de paradigmas se manifiesta en temporalidades específicas y específicas formas de codificarse (Santos, 2006a, 63).

Con Georges Gurvitch (1964) Santos afirma que las sociedades se construyen de acuerdo con una multiplicidad de tiempos sociales, las combinaciones entre ellas y las jerarquías que éstas privilegian<sup>4</sup>. Así entendidas, las raíces son una combinación entre el tiempo de larga duración, el tiempo ralentizado, el tiempo cíclico, el tiempo atrasado (en relación consigo mismo) y el tiempo (cuyo desdoblarse se mantiene) en espera. La combinación de las opciones, por su parte, pone en relación el tiempo acelerado (en relación consigo mismo), que es el tiempo de la contingencia y de la discontinuidad y el tiempo explosivo, un tiempo sin pasado ni presente pero con futuro.

La premisa consiste en que los fenómenos sociales son dinámicos y surgen en tiempos (y combinaciones de tiempos) determinados, lo cual delimita su tiempo social. La modernidad, o mejor, los movimientos que conforman la modernidad, privilegian ciertos tiempos y esto define su

---

<sup>4</sup> En *La multiplicité des temps sociaux*, Gurvitch estudia la relación de la teoría sociológica con el estudio del tiempo. En general, a partir de la consideración de Piaget y Bergson, Gurvitch define el tiempo social como la convergencia y divergencia de los movimientos de los fenómenos sociales, sean estos totales, globales, grupales o microsociales y se expresen o no en estructuras sociales (1964, 30). Los ocho tipos de tiempo social que Gurvitch propone son: «1. Enduring Time (time of slowed down long duration). 2. Deceptive Time (where under an apparent calm, sharp crises produce a time of surprise). 3. Erratic Time (time of irregular pulsation between the appearance and disappearance of rhythms, the time of uncertainty. 4. Cyclical Time (in which past, present and future turn in a circle). 5. Retarded Time (which is too long awaited). 6. Alternating Time (time alternating between delay and advance). 7. Time pushing forward (which makes the future actually present). 8. Explosive Time (explosive time of creation)» (1964, 13-14). Santos toma esta clasificación muy libremente.

propiedad temporal. Ahora bien, el abanico de fenómenos disponibles en la modernidad es tan amplio que podría esperarse un gran número de combinaciones de tiempos posible, sin embargo, hay una constante en las composiciones y ésta sigue una pauta del tipo tiempo ilusorio, errático y/o atrasado *más* tiempo de larga duración, el género de combinación que corresponde a la fórmula raíces/opciones. Podríamos decir que la ecuación de la construcción de la identidad y la transformación social modernas –a fin de cuentas, un proceso (o movimiento) de la modernidad–, comprende una lógica del tiempo social acorde.

Otra forma en que podríamos entender esta temporalización es trazando un eje entre el tiempo glacial (geológico) y el tiempo instantáneo (post-moderno); en este caso, las raíces se agruparían alrededor del tiempo glacial y las opciones en torno al tiempo instantáneo (Santos, 2006a, 62-63).

La pregunta que surge inmediatamente es si la tendencia de las opciones a convertirse en raíces y la naturaleza de las raíces, como generadora de opciones, se verifica también en la cuestión de los tiempos sociales y si de esta manera no nos queda delante un panorama tan descompuesto que se hace imposible pensar, o imaginar siquiera, una solución.

En primer lugar, hay que recordar que nos encontramos en un contexto-marco de referencia elemental: la crisis y transición paradigmática. La repetición, como característica del fin de la historia, la igualdad entre raíces y opciones moderna y sus formas de desestabilización (o crisis), a la cual corresponden las concepciones del tiempo descritas anteriormente, son expresiones de la transición entre paradigmas. Dicho de otra manera, la pregunta no es ¿qué es lo que viene ahora? Sino ¿cómo se va a dar esta transición? En este sentido, nuestro autor repara en un fenómeno que hará de grieta en el círculo vicioso de la repetición y multiplicará las posibilidades de establecimiento del nuevo paradigma: el *barroco* cultural.

Partamos del paralelismo que existe entre la fórmula raíces-opciones y los pilares del equilibrio moderno regulación-emancipación. Así como en este último caso la regulación llegó a convertirse en una especie de *megasentido común* del siglo XX (Santos, 2003a, 375), el predominio del pensamiento de las raíces sobre las opciones marca la naturaleza de esta dualidad. Por lo tanto, es indispensable crear una *tensión* que establezca una *conflictualidad paradigmática* (Santos, 1994, 322); una fisura en el orden establecido por donde introducir un querer conocer y desear saber cómo conocer más allá de la regulación y el pensamiento de las raíces.

Al respecto, en su contribución al debate sobre el *ethos* barroco organizado por el desaparecido Bolívar Echeverría (1994)<sup>5</sup>, Santos presenta la versatilidad del barroco como metáfora cultural.

En el encuentro, el portugués se remitió a dos participaciones que le habían precedido para señalar la variabilidad de lo barroco. Se trata de *Contrapunto barroco en el Veracruz colonial* (García de León, 1994) y *Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)* (Manrique, 1994). *Grosso modo*, la ponencia de García de León presentaba las posibilidades subversivas del *ethos* del carnaval veracruzano, ofreciendo una visión del barroco como forma transgresiva, popular y de centro débil. La participación de Manrique, en cambio, era una crítica al diálogo de Horst Kurnitzsky y el propio Echeverría sobre lo barroco (1993), representando así, un ejemplo de que el barroco puede ser persuasivo y transgresivo dentro de un orden establecido, popular por su impopularidad, de centro hiperestructurado y mortificado por protocolo (Santos, 1994, 326).

Las diferencias entre Manrique y García de León permiten a Santos hacer una afirmación conciliadora y controvertible: no hay un barroco sino muchos barrocos con algunas características en común: el de Manrique es virreinal, jerárquico, aristocrático, protocolario, comunitario pero legitimador; el de García de León es transgresivo, festivo, profano, anárquico, heterogéneo, onírico y popular. Sin embargo, no son las diferencias entre estos autores lo que Santos más aprecia, sino su convergencia en unas características que pueden suministrar la subjetividad que es necesaria para facilitar la transición entre paradigmas (1994, 325): la excentricidad, la exageración, la inversión en lo local, lo momentáneo, lo efímero y lo transitorio (2003a, 409). Dado que la transición paradigmática no es un movimiento inconsciente o maquinal, hay que procurar la subjetividad que allane su aparición; el barroco, como metáfora cultural, designa esta forma de subjetividad-sociabilidad capaz de explorar sus posibilidades emancipatorias (Mandujano, 2014a).

Volviendo a lo anterior, podemos pensar la crisis de la lógica raíces-opciones como una(s) *explosión(es)* que abre(n) grietas en alguno de sus componentes, hasta entonces sólidos en apariencia. Estas fisuras podrían no significar un cambio drástico y volver rápidamente a la lógica raíces/opciones, pero podrían, asimismo, convertirse en oportunidades para reinventar la

---

<sup>5</sup> Ver la nota 3 en el capítulo I.

emancipación social, es decir, para actualizar las posibilidades de un nuevo paradigma político social.

En primer lugar, debemos insistir en la amplia dinamicidad de la ecuación raíces/opciones y destacar, especialmente, dos factores que se interrelacionan entre ellos y con cada uno de sus elementos: los tiempos sociales y las escalas de intensidad. Estos dos, de acuerdo con la impronta moderna, actúan dualísticamente; el primero, entre el tiempo de las raíces y el tiempo de las opciones y el segundo, de acuerdo con el binomio grande/pequeña.

En segunda instancia, hay dos tipos de opciones que debemos señalar: las opciones *sub-expuestas*, reservadas para caracterizar acciones o identificaciones privilegiadas, y las opciones *sobre-expuestas*, destinadas a identificar las acciones o identificaciones de demarcación débil. Dado que en la dialéctica raíces-opciones las escalas y los tiempos se relacionan de diversas maneras, su combinación puede hacer (y hace, en determinado punto) que las opciones sub-expuestas funcionen de manera provisional como raíces y las opciones sobre-expuestas como opciones. Esta subversión *barroca* tiene un gran valor discursivo-persuasivo y quebranta, de hecho, el dualismo moderno. Por ejemplo, las luchas feministas y ecológicas fracturan binomios establecidos del tipo público/privado, especialista/lego, político/económico, etc. (Santos, 2006a, 64-65). Estos *códigos barrocos* agrietan la consistencia de la lógica de las escalas y los tiempos y así, la de la ecuación raíces/opciones.

Por otro lado, aunque estos *códigos* son provisorios, tienen una gran consistencia, por lo que las brechas que los separan se convierten en secuencias inaprensivas entre ellos. Es decir, la ruptura también consiste en que las secuencias parecen no tener consecuencias y las consecuencias parecen carecer de secuencias.

Los *códigos barrocos* irrumpen a través de la intensificación y el mestizaje. El primero de estos procesos se da siempre que una referencia (una acción o identificación social o cultural) es representada más allá de sus límites y pierde su carácter natural. El mestizaje, por su parte, ocurre siempre que dos o más referencias se mezclan y las nuevas manifiestan su herencia mixta. Así mismo, el mestizaje puede ser de dos tipos de acuerdo a si es resultado de la sobre-exposición o de la sub-exposición.

El mestizaje por sobre-exposición es característico de la manipulación de las identidades étnicas, sexuales, raciales, regionales, de las industrias culturales y de la sociedad de consumo

donde los géneros, hábitos, representaciones corporales, etc., son selectivamente recodificados para la producción de nuevos productos y servicios. Este tipo de mestizaje se encuentra también en las luchas de los movimientos sociales como articulaciones pragmáticas de objetivos limitados formulados según lenguajes híbridos y puestos en práctica a través de acciones reversibles (Santos, 2006a, 64). El mestizaje por sub-exposición, en cambio, tiene que ver con las constelaciones de raíces y opciones que se concentran en reproducciones ejemplares e idealmente singulares en las que las opciones se intensifican hasta transformarse en raíces.

Es decir, aun en el código barroco, que es un rompimiento que se genera en la crisis de la ecuación moderna raíces-opciones, uno de los elementos (aquel que hace las veces de raíz) tiende, efectivamente, a convertirse en raíz. Esto queda señalado en el código que es producto del mestizaje por sub-exposición. La otra cuestión es que el código barroco que surge mediante el mestizaje por sobre-exposición es, por así decirlo, mayormente barroco.

Este último subsume las raíces a la presencia de las opciones (piensa: *hay raíces porque hay opciones*). Un ejemplo podría ser el concepto de *sub-política*<sup>6</sup> de Ulrich Beck (Santos, 2006a, 65). Por el contrario, el código barroco por sub-exposición subsume las opciones a las raíces (*hay opciones porque hay raíces*), lo que lo convierte en un tipo de código que precede los procesos de *canonización*.

Como se entiende en el lenguaje corriente, la canonización es un transcurso del tipo raíz en el que se da –apunta Santos– una particular intensificación de las referencias, sean estas retrospectivas o prospectivas.

Brevemente, los códigos resultantes de la sobre-exposición contienen un potencial *descanonizante* (emancipatorio) de la realidad constituida; lo contrario ocurre con los códigos que provienen de la sub-exposición.

Por ejemplo, en literatura, la constitución de un canon ilustra perfectamente la manera en que ciertas obras dejan de estar expuestas a la lógica de las opciones y pasan a ser la base o raíz de un campo literario en específico. En el ámbito del derecho internacional sucede lo mismo con el patrimonio común de la humanidad<sup>7</sup>, ya que los recursos naturales del patrimonio común sufren un proceso de intensificación que los convierte en fundamentos de la sobrevivencia de la vida en la

---

<sup>6</sup> Podríamos decir, la reinención de la política en base a lo que la modernidad consideró *no político*.

<sup>7</sup> Ver nota 8 del capítulo I.

tierra (Santos, 2006a, 69). En otros términos, la intensificación de las opciones llega a un punto en que aquella que sea seleccionada se libera, aparentemente, de la dialéctica raíces/opciones, pero si la selección se mantiene, ésta se convierte en una raíz.

Santos hace notar que estos dos códigos barrocos en particular han sido contestados, aunque también señala que su crítica no proviene del mismo sector. Claramente, el patrimonio común de la humanidad colisiona con los intereses de algunos Estados y son éstos quienes ejercen un papel crítico activo y legislativo. Por el contrario, en el caso literario, son grupos hegemónicos los principales interesados en la intensificación de las opciones.

En resumen, los códigos barrocos que funcionan a través del mestizaje por sobre-exposición presiden procesos de *dispersión creativa* y *difusión en red*; los que funcionan a través de un mestizaje por sub-exposición, conducen procesos de canonización. Como parece evidente, los tipos de mestizaje entre raíces y opciones que ambos códigos producen, dejan de manifiesto que la dualidad de la ecuación moderna continúa presente en ellos; se trata, por tanto, de códigos ambivalentes que se reflejan en los tiempos sociales que privilegian (Santos, 2006a, 74).

En este sentido, otras temporalidades que, siempre desde Gurvitch, Santos destaca para los códigos barrocos contemporáneos son: el tiempo *falso*, que aunque parece de larga duración comprende una gran capacidad de irrupción y origen; el tiempo de compás irregular o tiempo de la incerteza y, finalmente, el tiempo que alterna entre atraso y avance, un tiempo de discontinuidades entre anacronismos y anticipaciones, de lucha entre pasado y futuro, un tiempo, en definitiva, evanescente. Las ambivalencias y dualismos que sobreviven en los códigos barrocos son, también, una cuestión *de ritmo*, de anticipación o anacronismo. En este sentido, Santos concluye:

Os andamentos musicais *largo, lento, adagio, andante e moderato* tendem a ser predominantes nos códigos barrocos de subexposição e nos respectivos processos de canonização. Nos códigos barrocos de sobre-exposição e nos respectivos processos de dispersão criativa e de difusão em rede predominam os andamentos *allegro, presto e prestissimo* (2006a, 75).

Hay una constante, trazada desde que presentamos la necesidad de una *reinención* del pasado y aun antes, en el capítulo primero, que tiene que ver con el tiempo(s) y su relación(es). A pesar de las diferencias, por ejemplo, entre los procesos por sub-exposición y sobre-exposición, la cuestión es que la variable que perdura es la de la contradicción y la ambigüedad.

Finalmente, Santos reafirma que sin el *pathos* de esta tensión entre raíces y opciones no es posible pensar la transformación social (2005b, 129). Sin duda, la ambigüedad nos lleva al conformismo y la contradicción a la decepción y la pasividad, de ahí que la insistencia de Santos en la verificación de que la teoría de la historia de la modernidad, como aquella del fin de la historia, es insostenible. Vivimos en un *momento de peligro*, en el sentido de Benjamin<sup>8</sup>, que es preciso pasar con dignidad y sobre-vivir nutridos de energías emancipadoras.

Para conservar las interrogantes que la eternización del presente destruye, debemos tomar, como punto de partida, las significaciones de la modernidad más modernas y más incompletas. La *reinención del pasado* es una acción que requiere el *espanto* de nuestros tiempos; la *refulguración* del tiempo, la seguridad de que aún es posible reanimar el pasado.

Lo más urgente, apunta Santos, es contar «con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde» (2005b, 129). La *acumulación fatalista de catástrofes* que observa, impotente, el *ángelus novus* debe ser transformada en una *re-capacitación* del pasado que sólo es posible si deja lugar a la indignación y el inconformismo.

Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que éste se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable, resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas. Un pasado reanimado en nuestra dirección por el sufrimiento y por la opresión que fueron causados por la presencia de alternativas que se podían haber evitado (Santos, 2005b, 130).

En concreto, para Santos es necesario que las *interrogaciones poderosas*<sup>9</sup> que resultan de estas luchas se traduzcan en imágenes desestabilizadoras (imágenes críticas) y éstas, a su vez, en subjetividades desestabilizadoras (subjetividades críticas).

---

<sup>8</sup> En la Introducción a su edición de las *Tesis sobre la historia*, Bolívar Echeverría destaca que éstas aparecieron en relación con «la necesidad de construir un “armazón teórico” destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna» (en Benjamin, 2008, 11), pero como una nueva manera de construir un relato histórico materialista. Echeverría nos recuerda que *Sobre el concepto de historia* esboza una crítica a los fundamentos del discurso comunista o socialista, y que Benjamin «parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como “revolución comunista” o “socialista” ha terminado por ser un intento fracasado» (en Benjamin, 2008, 13). En este sentido, un nuevo núcleo debería ser *verdaderamente histórico y verdaderamente materialista*; adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista y a la caída del socialismo realmente existente.

<sup>9</sup> *Interrogaciones poderosas* alude a una idea, proveniente de Merleau-Ponty (1979), sobre que la repetición del presente implica el fin de las *interrogaciones permanentes*.

## 2. De la indignación y el inconformismo a las teorías críticas posmodernas

Al *espanto* de sentido benjaminiano sigue la insostenibilidad de la teoría de la historia de la modernidad y así, la necesidad de una nueva teoría, digna y rebelde. A este propósito, Santos afirma:

Tal vez más que en la época de Benjamin, perdemos la capacidad de enfurecernos y espantarnos frente al realismo grotesco que se acepta sólo porque existe, perdemos la voluntad de sacrificio. Para recuperar una y otra es importante reinventar el pasado como negatividad, producto de la iniciativa humana y, basándose en él, construir interrogantes poderosos y adoptar posiciones apasionadas que tengan la capacidad de despertar sentidos fecundos (2005b, 130).

Los *interrogantes poderosos* son, a un mismo tiempo, una vuelta al pasado y una crítica a la repetición del presente que no sólo necesita de preguntas efectivas, sino una distribución que sea superior a las respuestas que le han sido dadas. Para que los interrogantes poderosos sean eficaces, dice Santos siguiendo una idea de Merleau-Ponty, deben ser «monogramas del espíritu sobre las cosas» (2005a, 130), esto es, preguntas que irrumpen por su intensidad y concentración de poder. De esta manera, los principios críticos pueden convertirse en *imágenes desestabilizadoras* que restituyen la capacidad de espanto e indignación:

En la medida en que el pasado deje de ser automáticamente redimido por el futuro, el sufrimiento humano, la explotación y la opresión que lo habitan se convertirán en un comentario cruel sobre el tiempo presente, inadmisibles porque aún sucede y porque la iniciativa del ser humano pudo evitarlo (Santos, 2005b, 131).

En un segundo momento, las imágenes desestabilizadoras sólo serán eficaces si son ampliamente compartidas (Santos, 2006a, 77). Abordaremos esta cuestión hacia el final del capítulo.

Antes de profundizar en el inconformismo y las dificultades de las teorías críticas contemporáneas, debemos insistir en el factor de donde éstas se desprenden, la indignación.

Tenemos, por un lado, que los poderes hegemónicos han promovido teorías e imágenes que apelan a una totalidad por encima de las divisiones entre las partes que las componen; teorías e imágenes manipuladoras que ignoran las circunstancias y aspiraciones de los pueblos, las clases, los géneros, etc., así como las relaciones de desigualdad, explotación y victimización. Estas teorías e

imágenes apelan a una comunidad imaginada de la humanidad en su conjunto. Por el otro lado, las fuerzas contrahegemónicas han contribuido a ampliar las arenas del entendimiento político, aunque sus coaliciones y alianzas han sido poco eficaces para superar el apetito de separación. Las coaliciones transnacionales, por ejemplo, han sido más fáciles entre grupos feministas y ecologistas o indígenas que entre unos y otros, debido al desequilibrio reinante entre las teorías de la separación y de la unión. Estas últimas deben reforzarse para que se vuelva visible lo que hay de común entre las distintas formas de discriminación y opresión, que es, precisamente, el sufrimiento humano (Santos, 2005b, 131-132).

## 2.1. Una transición posmoderna

Teniendo en cuenta que la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos se construye durante el período inmediatamente anterior y posterior a las revoluciones de 1989, es decir, cuando la idea de posmodernidad es aún vacilante, es importante esclarecer el sentido que este concepto tiene en su enunciación original. Así pues, luego de explicar el carácter paradigmático de la crisis moderna, Santos declara:

*Como todas las transiciones son simultáneamente semiciegas y semiocultas, no es posible denominar adecuadamente la situación presente. Por esta razón, se he dado el nombre inadecuado de postmodernidad. A falta de otro mejor, es un nombre auténtico en su inadecuación (1998a, 87).*

En su terminología primordial, Santos utiliza *postmodernidad* como un concepto provisional para designar una época, además de escurridiza, transicional. De esta manera, lo que aquí llamamos *postmodernidad* difiere notablemente de los discursos posmodernos *tradicionales* (Lyotard, Vattimo, etc.) y de lo que peyorativamente se llama *posmoderno*<sup>10</sup>. En Santos, aunque elaboraremos alguna semejanza con el *posmodernismo típico*, el término señalará, por lo habitual, las formas *postmodernas* con que la sociedad debe hacer frente a las promesas incumplidas de la modernidad. Otra generalización que me atrevería a realizar sería la de que, en Santos, lo posmoderno puede entenderse más como *post-occidental* que como posmoderno. De cualquier modo, su sentido provisorio coincide con la afirmación fundamental de que estamos en una etapa

---

<sup>10</sup> Conservo, en las referencias textuales, la morfología *postmoderno*, prefiriendo, para el resto del texto, la utilización de *posmoderno*. No hay, entre ambos términos, ninguna diferencia semántica, salvo la que hago en *post-moderno* que señala el contexto temporal de un factor posterior a la modernidad.

de transición entre paradigmas. En este sentido, la postura crítica de nuestro autor parte del supuesto de que los paradigmas socio-culturales nacen, se desarrollan y mueren y que la muerte de un paradigma contiene en sí el paradigma que ha de sucederle (Santos, 2003a, 13). El problema es que estas transiciones se dan entre pensamientos conmensurables, lo que hace necesario el paso de años o siglos antes de que sea posible afirmar con seguridad que el cambio tuvo lugar. Es –en parte– por esto que las transiciones entre paradigmas son semiciegas y semi-invisibles; *postmodernas*.

Como antes afirmamos, con la inmersión de la emancipación en la regulación, el paradigma de la modernidad entró en su crisis final; si hoy en día aún prevalece como paradigma dominante, se debe, dice Santos, a una suerte de *inercia histórica* (2003a, 14). A pesar de ello, lo cierto es que nuestras sociedades, nuestras culturas, nosotros mismos, somos entidades discontinuas, y como tales, sujetos a procesos de constante cambio y renovación.

En general, Santos distingue dos dimensiones principales –y de evolución desigual– de la transición paradigmática: la dimensión epistemológica y la dimensión social. En este trabajo dedicaremos los siguientes capítulos a tratar con mayor profundidad cada uno de estos aspectos. No obstante, no se trata de temas que puedan ser aislados uno del otro, sino que se contienen mutuamente.

La transición epistemológica se da entre el paradigma de la ciencia moderna y el paradigma emergente del conocimiento-emancipación, esto es, «el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente» (Santos, 2003a, 14). La dimensión social es menos visible y va desde el paradigma dominante (sociedad patriarcal, producción capitalista, consumismo, desarrollo global desigual y excluyente) hacia un nuevo paradigma o conjunto de paradigmas aún emergentes y que Santos analiza en el derecho y la ciencia y sus articulaciones con el poder social.

## **2.2. Las dificultades de las teorías críticas contemporáneas**

Nos hemos referido ya a la sorpresa que causa en Santos la dificultad que existe para producir una teoría crítica en un mundo donde hay tanto para criticar. De la misma manera, a la imposibilidad de encontrar una solución desde el paradigma en que se reconoce el problema.

Empezaremos anotando qué entiende el cosmopolitismo subalterno por teoría crítica. Al respecto, en *Crítica de la razón indolente* aparece una definición lapidaria: «Por teoría crítica entiendo toda la teoría que no reduce la “realidad” a lo que existe» (Santos, 2003a, 23).

Para Santos es necesaria una visión de la *realidad* no como algo consumado y completo sino como un campo de posibilidades en el que la teoría puede definir y valorar la naturaleza y el ámbito que tienen las *alternativas a lo empíricamente dado*. El argumento continúa en este tenor:

El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación (Santos, 2003a, 23).

En general, según Santos, la teoría crítica concibe la sociedad como una totalidad, lo que acarrea consecuencias terminantes: una forma de conocimiento total, un principio único de transformación social, un agente único que puede llevarla a cabo y un contexto determinado que la hace posible (2003a, 27). Como puede inferirse, *totalidad* y *univocidad* son aquí sinónimos de lo que podríamos llamar, recuperando una idea reciente, intensificación de las opciones hasta su conversión en raíz. En otras palabras, estas teorías críticas establecen alternativas totales a la sociedad existente sin considerar que la concepción de la sociedad como totalidad es una construcción social como las otras.

En el siguiente capítulo profundizaremos sobre el conocimiento totalizador, un conocimiento del orden sobre el caos al que llamaremos conocimiento-regulación. Siguiendo ahora con lo anterior, Santos anota que así como la sociología funcionalista pretende el orden de la regulación, la crítica procura el orden de la emancipación social. La cuestión es, sin embargo, que al final del siglo nos encontramos ante el doble desorden de la regulación y la emancipación. «Nuestro lugar es el de sociedades que son simultáneamente autoritarias y libertarias», afirma nuestro autor (2003a, 27).

Para enfrentar la falta de concreción del programa moderno, Santos asume el principio epistemológico de Horkheimer que recomienda la necesidad de superar el dualismo burgués entre el principio científico individual, *productor autónomo del conocimiento*, y la totalidad de la actividad social que lo rodea. El filósofo de la Escuela de Frankfurt elaboró, ante la indignación, una postura que lo llevó a interrogarse críticamente sobre la sociedad y buscar alternativas –no

obstante– siguiendo la crítica de Santos, aún en clave totalizadora. Incluso así, citando al pensador alemán Santos concluye: «La razón no puede ser transparente consigo misma mientras que los hombres obren como miembros de un organismo irracional» (en 2003a, 25).

Como decíamos al final de la primera parte, el malestar –inicio del camino del conocimiento transformador– no puede enfrentar por sí mismo las dificultades de la etapa de transición; tiene que elaborarse, identificando y reduciendo la distancia entre las expectativas y los logros de la sociedad (Monedero, 2005, 38-39).

Para Horkheimer, vuelve Santos, la irracionalidad de la sociedad moderna estriba en que es producto de la voluntad particular del capitalismo y no de una voluntad general; por eso, la teoría crítica no puede aceptar los conceptos de *bueno, útil, apropiado, productivo* o *valioso* como el orden social actual los entiende, o sea, como presupuestos no científicos respecto a los cuales nada puede hacerse. Si como afirmó Horkheimer (1974), *la aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social contiene simultáneamente su condena*, la identificación del pensamiento crítico con la sociedad debería estar llena de tensiones. Así mismo, para el filósofo y sociólogo alemán, la primera consecuencia de la teoría que pide la transformación de la sociedad es la intensificación de la lucha a la cual está ligada.

La influencia de Marx en la concepción de Horkheimer es manifiesta, aunque no es la única fuente crítica de las teorías contemporáneas. Boaventura de Sousa Santos distingue una suerte de germen crítico en el romanticismo del siglo XVIII, en el pensamiento utópico del siglo XIX (de base igualmente marxista), así como en el pragmatismo americano del siglo XX, del que se desdoblan una multiplicidad de orientaciones, como el estructuralismo, el existencialismo, el psicoanálisis o la fenomenología. Suben así al escenario crítico conceptos como clase, conflicto, élite, alienación, dominación, explotación, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial o teología de la liberación (Santos, 2003b, 25-26). Estas teorías, en general, contraponen ideas totales a la idea de sociedad total, además de que sus conceptos, al perder paulatinamente su centralidad inicial, perdieron, también, gran parte de su fuerza crítica (Santos, 2003a, 26).

Recapitulando, Santos considera que no hay un principio único de transformación social, agentes históricos únicos o formas únicas de dominación; más aún, que no es posible reunir todas las resistencias y agencias bajo el amparo de una sola gran teoría común, por el contrario:

[...] lo que necesitamos es una *teoría de traducción* que haga mutuamente inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos “conversar” sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan (Santos, 2003a, 28).

En otras palabras, la postura crítico-metodológica del cosmopolitismo subalterno, renuncia, por principio, a la idea de una teoría crítica omni-comprensiva. Una teoría de la traducción, más que *teoría*, es una zona de encuentro y conversación puesta a disposición de los oprimidos, es una forma de mestizaje que en el encuentro y el diálogo, aspira a mantener la sobre-exposición y evitar así la conversión de la alternativa en raíz.

Por lo demás, la pregunta por las teorías contemporáneas está vigente, pues «las promesas de la modernidad, al no haber sido cumplidas, se transformaron en problemas para los cuales no parece haber solución» (Santos, 2003a, 30). Igualmente, reflexionando sobre su distanciamiento, Santos afirma que las teorías críticas contemporáneas han dado respuestas débiles a las preguntas enérgicas con que nos cuestiona nuestro tiempo (2014a, 20).

Las alternativas (político) científicas, se manifestaron a través de iconos analíticos distintos, pero la crisis de la teoría crítica moderna trajo consigo la crisis de esta distinción, creando híbridos donde antes había campos bien distinguidos. Por ejemplo, la oposición capitalismo/socialismo, fue sustituida por el icono de la sociedad industrial, luego por el de la sociedad post-industrial y finalmente por el de la sociedad de la información. Así mismo, la oposición imperialismo/modernización, fue sustituido por el concepto de globalización, y la oposición revolución/democracia, por el consenso de Washington (Santos, 2003a, 29). La consecuencia de estos procesos es la indefinición o indeterminación del enemigo, además de que a esta especie de disolución del adversario se suma el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones y las resistencias.

### ***a) El marxismo que se disuelve en el aire; el carácter paradigmático de la crítica posmoderna***

En *De la mano de Alicia* (1998a), Santos analiza algunas de las lecturas más sobresalientes de la teoría de Marx para preguntarse, con un aire provocador, si es que el marxismo se desvanece

en el aire, es decir, si la teoría de Marx también experimenta las dificultades de las teorías críticas posmodernas.

En esencia, Santos consiente el *carácter revolucionario* «de las transformaciones causadas por la modernidad y por el capitalismo en los más diversos sectores de la vida social» (1998a, 21) tipificadas por *El Manifiesto*, pero el marxismo en general –advierte–, no elude la epistemologización que reduce su potencial crítico.

Por un lado, Santos afirma:

las dos primeras décadas del siglo XX, que culminaron con la Revolución de Octubre, parecían atestiguar que la fuerza revolucionaria del marxismo sería capaz de hacer que a corto plazo, el capitalismo se desvanecería en el aire (Santos, 1998a, 22).

Pero, reiniciado el trayecto de la modernidad en su propio marco, el capitalismo perduró, y lo hizo prolongando la inverosimilitud de su promesa y aplazando su cabal cumplimiento. Al final, sugiere Santos, son los propios marxistas quienes nos hacen pensar que es el marxismo el que se disuelve en el aire.

Bernstein (1961) inaugura la llamada *controversia revisionista*, aseverando que si el marxismo es una ciencia, éste tendría que someterse a una comprobación positiva. La demostración es obvia, pues ya que los hechos no responden al sentido previsto por Marx –la miseria no ha aumentado, las clases no se han polarizado, el capitalismo parece disponer de energías siempre renovadas para superar sus crisis–, el marxismo, concluye, debe ser revisado.

Pero del argumento revisionista, aun simplificado de esta manera, sobresale su dependencia de la ciencia moderna, tanto en el marco de referencia como en el lugar de la enunciación. A esta controversia responden Kautsky, Luxemburgo, Labriola, el propio Lenin y los austro-marxistas, aunque estos últimos (Adler, Bauer, Hilferding, Renner) dan pie a un segundo cisma tratando de transformar el marxismo en una ciencia empírica, una suerte de sociología de las sociedades capitalistas (Santos, 1998a, 24).

Durante la década de los treinta y cuarenta, el retroceso del movimiento socialista en Europa Occidental, la consolidación del proyecto estalinista y la desaparición de figuras como Trotsky, contribuyeron a un *período negro* que revirtió, en los cincuenta y sesenta, la revolución china, los movimientos de descolonización, el surgimiento de nuevos países, la revolución cubana, los movimientos estudiantiles, etc.; eventos todos que dieron al marxismo una nueva solidez y

reafirmaron su capacidad de «desvanecer al capitalismo en el aire[,] si no al capitalismo central, por lo menos al capitalismo periférico» (Santos, 1998a, 25).

Posteriormente, los análisis críticos del Estado Capitalista (Habermas, Offe), de las clases y los conflictos sociales en los países capitalistas (Poulantzas, Touraine) así como el papel creciente de la cultura y la ideología (Marcuse, Bourdieu, Therborn), dan un nuevo impulso al marxismo en la década de los setenta y ochenta, época en la que se llega a una historiografía de inspiración marxista (Braudel, Hobsbawm) y a una investigación socio-histórica (Wallerstein). No obstante, insiste Santos, en este período que podríamos llamar de *solidez* del marxismo, la discusión es prioritariamente epistemológica, lo que lo lleva a perder intensidad crítica y desvanecerse en el aire.

Pero siguiendo con nuestro repaso, los años ochenta asisten a otros tipos de debates llamados por Santos anti reduccionistas, anti deterministas y procesalistas. El primero de ellos es sobre los procesos de regulación social en las sociedades capitalistas, sobre los períodos de estabilidad y crisis en la acumulación del capital y la regulación salarial, y los papeles de los intereses organizados del capital y el trabajo con el Estado. El segundo debate se refiere a los procesos de formación y estructuración de las clases en las sociedades capitalistas, el tercero, a la primacía de la economía y de las relaciones de producción o de clase en la explicación de los procesos de transformación social. El cuarto debate es sobre la naturaleza de las transformaciones culturales del capitalismo y un quinto tiene que ver con la evaluación del desempeño político de los partidos socialistas y comunistas y del movimiento obrero en Europa (Santos, 1998a, 29-30).

Lo más importante para nuestro propósito es que Santos, luego de aseverar que «estamos delante de *uno de los pilares de las ciencias sociales de la modernidad* y todo lo que ocurra en él *no puede dejar de repercutir en el conjunto de ellas*» (1998a, 33. Mis cursivas), vuelve sobre la idea de que la crítica epistemológica de la ciencia moderna no puede excusar al marxismo. Dice:

En el plano epistemológico, el marxismo puede contribuir poco para ayudarnos a recorrer la transición paradigmática. Marx demostró una fe incondicional en la ciencia moderna y en el progreso y la racionalidad que ella podía generar. Pensó también que el gobierno y la evolución de la sociedad podían estar sujetos a leyes tan rigurosas como las que supuestamente rigen la naturaleza, en un anticipo del sueño más tarde articulado con el positivismo de la ciencia unificada (1998a, 36).

Es decir, que la teoría marxista, aun siendo crítica, se encuentra incorporada en el paradigma de la modernidad de un modo que no puede remediar. Un ejemplo concreto es la

naturaleza de la ciencia en la propuesta de Marx<sup>11</sup>, bañada por un halo determinista que es, no obstante, coherente con su propia utopía. Por otro lado, aunque Marx se centró en las transformaciones macro-sociales, no se limitó a presentar un análisis del capitalismo, sino que formuló una nueva teoría de la historia según la cual las sociedades evolucionan a lo largo de fases o leyes. Sin embargo, esta teoría y en general todos los procesos de determinación social, tienden a la rigidez de la universalidad. En palabras de Santos:

el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas (el nivel de desarrollo tecnológico y de la productividad del trabajo, etc.) *determina y explica* el conjunto de las relaciones sociales de producción, o sea, la estructura económica de la sociedad; a su vez, la estructura económica de la sociedad, llamada “base económica”, *determina y explica* las formas políticas, jurídicas y culturales que dominan en la sociedad, es decir, la superestructura (1998a, 37. Mis cursivas).

No obstante, como dice A. Giddens (1981), el análisis de los mecanismos de la producción capitalista marxista continúa siendo el núcleo necesario de cualquier tentativa para comprender las transformaciones de masas que han barrido el mundo desde el siglo XVIII. Lo que pasa es que seguimos enfrentando problemas marxistas para los cuales no ha habido soluciones marxistas (Santos, 2014a, 45). Por lo demás, el determinismo de Marx no se puede analizar por fuera de su contexto intelectual. Al final, nuestro autor resuelve:

Lo que hoy no tiene validez es el hecho de que Marx, fiel a las premisas culturales de la modernidad de su tiempo, no haya podido poner la cuestión de la dirección de la transformación social fuera del cuadro legal de las necesidades evolucionistas, convirtiendo así la cuestión de la necesidad de la dirección en la cuestión de la dirección necesaria (1998a, 38-39).

Es decir, que lo que no tiene validez es la raíz determinista de la transformación social que erigió un modelo de ciencia como solución. La racionalización de los inicios de la globalización dio lugar a muchas y muy distintas irracionalidades que las teorías críticas, pero sobre todo, los movimientos sociales, han señalado oportunamente. Nos encontramos, así, en una fase de transición entre el paradigma de la modernidad y un nuevo paradigma con un perfil *vagamente descubrible* al que Santos llama *postmoderno*.

---

<sup>11</sup> Ver: Railton, P. (1984). Marx and the Objectivity of Science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 813-826.

Por otro lado, el inicio epistemológico de la crítica y programa que le sigue, desvela aquí su lado sociopolítico, en la crítica y proyecto de un nuevo paradigma, epistemológico, crítico y social.

El siguiente fragmento ilustra esta idea a la perfección:

He venido sosteniendo que esa transición [entre paradigmas] es sobre todo evidente en el dominio epistemológico: por debajo de un brillo aparente, la ciencia postmoderna –que el proyecto de la modernidad consideró como la solución privilegiada para la progresiva y global racionalización de la vida social e individual– se ha convertido, ella misma, en un problema sin solución, generador de irrationalidades recurrentes. Hoy pienso que esa transición paradigmática, lejos de confinarse al campo epistemológico, se presenta en el campo social global: el proceso de civilización instaurado por la conjunción de la modernidad con el capitalismo y, en consecuencia, por la reducción de las posibilidades de la modernidad a las posibilidades del capitalismo, entró aparentemente en su etapa final (Santos, 1998a, 35).

Por lo anterior, la discusión sobre el tiempo adquiere una nueva perspectiva: ahora es claro que la relación del presente con el pasado no puede sino suministrarnos un *horizonte de posibilidades*, una especie de abanico de futuros posibles cuya conversión en realidad es fruto de la utopía y la contingencia. Esto es más cierto aún para el período de transición paradigmática donde los procesos sociales son fluidos y turbulentos y las interacciones entre ellos una incógnita. Utilizando el vocabulario de Prigogine (1997), Santos afirma que estamos en una situación de *bifurcación* en el que el cambio más mínimo puede producir un desvío de grandes proporciones. Estamos en una época, continúa, en que la contingencia parece sobrepasar la determinación, sin que esto signifique que la sociedad sea totalmente contingente o indeterminada, como pensaron Laclau y Mouffe (1987). Wright, Levine y Sober (1992) sostienen que lo que genera las condiciones necesarias y la dirección de la transformación social es la correspondencia o contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción y no sólo la lucha de clases, ya que ésta última, por sí misma, no generaría las condiciones suficientes y se limitaría a proporcionar un mapa histórico de posibilidades.

Son tres las cuestiones particulares que llaman la atención de Santos en su discusión con las lecturas marxistas: la relación de la base con la superestructura, la relación entre la acción colectiva y la identidad individual y la formación de las clases.

Para empezar, a fin de dar cuenta de las estructuras más importantes de los parámetros y límites de la contingencia (los *horizontes de posibilidades*), Santos habla de *espacios estructurales*

y de modos de producción del poder. La idea es que el marxismo busca un equilibrio estable entre la estructura y la acción, pero parece incorrecto «pluralizar las estructuras con el fin de desarrollar teorías que favorezcan la apertura de los horizontes de posibilidades y la creatividad de la acción» (Santos, 1998a, 41). Más todavía, Santos concluye que la metáfora base-superestructura no se sostiene en los estudios históricos de Marx, sino que fue junto con Engels, al paso de los años, que fueron dedicando un interés creciente a las interacciones recíprocas entre la base y la superestructura pero sin que esto supusiera la influencia unilateral de la primera sobre la segunda. De esta manera puede confirmarse la insostenibilidad del reduccionismo económico en el que la explicación a partir de la estructura transformaría todos los fenómenos políticos y culturales en *epifenómenos sin vida ni dinámicas propias*.

En cuanto a las relaciones entre las acciones colectivas y la identidad, Santos afirma que Marx no ve a los hombres y mujeres como productos de la historia sino más bien como sus productores, a quienes atribuye, en cuanto clase trabajadora, «no sólo el interés sino también la capacidad de transformar por completo la sociedad capitalista a través de la acción revolucionaria» (1998a, 42).

La división de la sociedad en clases con intereses antagónicos alcanza en Marx su formulación más sofisticada y constituye uno de los patrimonios de la sociología contemporánea marxista o no marxista, sin embargo, los términos de esta formulación se han convertido en uno de los puntos más problemáticos del legado de Marx. Básicamente, esto es así porque la evolución de las clases en las sociedades capitalistas no siguió la ruta que él trazó, sino que en las últimas décadas, surgieron

poderosas fracciones de clase sin una base nacional determinada, clases transnacionales que de alguna manera, invirtieron lo previsto por Marx; hoy en día, más que nunca, el capital está unido a nivel mundial mientras que el trabajo está cada vez más acosado, ya que, la llamada “libre circulación de las personas” tiende siempre a excluirlo (Santos, 1998a, 43).

Por lo demás, también las luchas de clase asumieron formas insospechadas por Marx; las revoluciones obreras no tuvieron lugar en los países centrales o en los países periféricos o semiperiféricos donde hubo revoluciones de orientación socialista; en los países centrales las luchas de clase dieron lugar a compromisos de clase, a la concentración social, al compromiso histórico, a la institucionalización de los conflictos, al neocorporativismo, en fin, a las formas que nos

condujeron a la social democracia, el Estado-providencia y a la regulación social fordista. Finalmente, los movimientos y luchas más importantes de la periferia y semiperiferia fueron protagonizados por grupos sociales congregados por identidades no clasistas, esto es, por estudiantes, mujeres, por grupos étnicos y religiosos, pacifistas, ecologistas, etc. Esto contraría la idea que la clase obrera tiene un interés en el tipo de transformación socialista que le fue atribuido por el marxismo o la capacidad para concretarlo (Santos, 1998a, 44).

Otro factor que hay que considerar es que el materialismo histórico está ligado a una suerte de *importancia causal* privilegiada de las clases y de los conflictos de clase en los procesos sociales capitalistas. De esta manera, y de acuerdo con la interpretación ortodoxa, la formación de las clases se origina en la estructura económica y comparte con ella la eficacia determinante sobre los procesos sociales. Sin embargo, la sociología feminista mostrará que la dominación tiene muchas facetas y que la opresión de las mujeres por la vía de la discriminación sexual es una de ellas. El marxismo, al privilegiar la opresión de clase, puso en segundo lugar –y *ocultó*, de cierta manera– la opresión sexual, cuando no es posible establecer la primacía de las clases sobre el sexo o cualquier otro factor de poder y desigualdad (Santos, 1998a, 44).

Otra es la solución moderada de Wright, Levine y Sober (1992), quienes a partir del concepto de *asimetrías causales* proponen que la primacía explicativa de las clases sólo puede ser establecida en presencia y en función de los objetos de explicación. Finalmente, lo importante de este debate es que nos permite concluir que

En primer lugar, las clases son un factor de primordial importancia para la explicación de los procesos sociales, pero tal importancia sólo se puede cotejar en análisis concretos y no se necesita para sustentarla de la estipulación abstracta de la primacía explicativa. En segundo lugar, [que] es un error reducir la identificación, formación y estructuración de las clases a la estructura económica de la sociedad. Las clases son una forma de poder y todo el poder es político. El valor explicativo de las clases depende de las constelaciones de diferentes formas de poder en las prácticas sociales concretas (Santos, 1998a, 45).

Regresando a la valoración de las elaboraciones marxistas, Santos destaca el mérito de Marx para la dirección que han de tomar los procesos de transformación social. Como venimos diciendo, es la radicalización de un principio de futuro el que debe ser sometido a crítica:

Marx nos enseñó a leer la realidad existente siguiendo una hermenéutica de la suspicacia y nos enseñó a leer las señales del futuro según una hermenéutica de la

adhesión. *La primera enseñanza continúa siendo preciosa hoy en día y la segunda se volvió peligrosa* (Santos, 1998a, 45-46. Mis cursivas).

Por otro lado, la idea de una utopía se hace más necesaria que nunca, pero en unos términos distintos a los dados por la utopía moderna. En general, en la propuesta de Boaventura de Sousa Santos la utopía tiene un nuevo tiempo, el tiempo emancipatorio de lo probable que la hace una utopía esperable. Volviendo a lo anterior, Santos continúa:

Marx creyó, sin reservas, en el desarrollo neutro e infinito de las fuerzas productivas, en el progreso como proceso de racionalización científica y técnica de la vida, en la explotación sin límites de la naturaleza, para atender a las necesidades de una sociedad de abundancia para todos. *En suma, la utopía de Marx es ante todo, un producto de la modernidad y en esa medida, no es suficientemente radical para guiarnos en un período de transición paradigmática.* Debido a un desequilibrio creado por la ciencia moderna entre la capacidad de acción, que cada vez es mayor, y la capacidad de previsión, que cada vez es menor, el futuro es hoy para nosotros, al contrario de lo que fue para Marx, simultáneamente más próximo y más inescrutable (1998a, 46. Mis cursivas).

La consideración de Marx es necesaria, pero las soluciones a los nuevos problemas de la sociedad deben ser, de acuerdo con Santos, elaborados con un punto de vista más adecuado. En nuestros días, parece decir, « la única utopía realista es la utopía ecológica y democrática» (1998a, 47).

El *realismo* de esta utopía sigue el principio de realidad *a lo* Gramsci y no la ingenuidad del realismo objetivista. Consiste, más bien, en elaborar la contradicción creciente entre el ecosistema del planeta tierra, que es finito, y la acumulación del capital, que tiende a lo infinito. Considera, además, la transformación global a la que no puede abstraerse y procura una repolitización de esta realidad con una ciudadanía también renovada. Sigue nuestro autor:

Por otra parte, la utopía ecológica es utópica porque su realización presupone la transformación global, no sólo de los modos de producción sino también del conocimiento científico, de los modos de vida, de las formas de sociabilidad y de los universos simbólicos y, presupone, sobre todo, una nueva relación paradigmática con la naturaleza que sustituya a la relación paradigmática moderna. Es una utopía democrática porque la transformación a que aspira presupone la repolitización de la realidad y el ejercicio radical de la ciudadanía individual y colectiva, incluyendo en ella la carta de los derechos humanos de la naturaleza (Santos, 1998a, 47).

Volveremos a la transformación de esta *utopía* en proyecto político en el capítulo v de este trabajo cuando presentemos la idea de la reinención del Estado como movimiento social. En esta forma *material*, también será evidente que la utopía a la que Santos se está refiriendo en este lugar es también *caótica* y sin un sujeto histórico privilegiado; los protagonistas serán quienes en las diferentes constelaciones de poder constituyen, efectivamente, las prácticas sociales, a sabiendas que su vida está condicionada por estas mismas relaciones de poder.

El capitalismo, en realidad, está constituido no por una sino por dos contradicciones (Polany, 2003). La primera –la explotación– expresa el poder social y político del capital sobre el trabajo y la tendencia del capital hacia la sobreproducción. La segunda –las condiciones de producción, la mercancía, la naturaleza– es la tendencia del capital a destruir sus propias condiciones de producción siempre que, enfrentado a una crisis de costos, trata de reducirlos para sobrevivir ante la competencia. A la luz de esta doble contradicción, el capital tiende a apropiarse, de una manera autodestructiva, tanto de la fuerza de trabajo como del espacio, de la naturaleza y del medio ambiente en general. La subjetivización del trabajo no es posible sin la subjetivización de la naturaleza (Santos, 1998a, 48).

En definitiva:

La solidez del marxismo reside esencialmente en que necesitaremos esta hermenéutica de sospecha para decidir sobre qué partes del marxismo deben desvanecerse en el aire. Emplearla contra el marxismo, con el objeto de agudizar, no de obnubilar, la voluntad de utopía es, hoy en día, tal vez la mejor manera de honrar la brillante tradición que él implantó. Sobre todo hoy cuando, como decía Walter Benjamin, la crisis, la verdadera crisis, es que todo continúe como está (Santos, 1998a, 49)

### **b) Foucault, los modos de producción del poder y las constelaciones emancipatorias**

Para Santos, la de Foucault es la última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna, su *clímax* y –paradójicamente– su derrota (2003a, 27).

Foucault demuestra que no hay una salida emancipadora dentro del *régimen de verdad* que representa la ciencia moderna, donde la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida, interiorizada.

El mérito de Foucault radica en mostrar las opacidades y silencios de la ciencia moderna confiriendo credibilidad a la búsqueda de *regímenes de verdad* alternativos; formas *otras* de conocimiento. De esta manera, abre una perspectiva multicultural que ejerce una constante hermenéutica de la sospecha contra los universalismos o totalidades.

Con Foucault, afirma Santos, la relación entre el poder jurídico y la ciencia se descubre incompatible. Para el francés, el poder jurídico o estatal se sustenta en la teoría de la soberanía y es un poder «en cuanto derecho que se posee o permuta» (Santos, 2003a, 55), es decir, cuenta con una organización centralizada y se ejerce desde arriba hacia la base, distingue entre un ejercicio del poder legítimo e ilegítimo y se aplica a receptores autónomos preexistentes fundado en un discurso de derechos, obediencia y normas. Por el contrario, el poder disciplinario de la ciencia carece de centro y se ejerce en toda la sociedad a partir de la base, desde donde crea blancos propios como vehículos para su ejercicio. Además, concluye, es fragmentario, capilar y parte de un discurso de normalización y estandarización.

En Foucault puede reconocerse una *separación relativa* entre derecho y Estado que Santos señala en diversas ocasiones (1995b, 406; 2002c, 356; 2003a, 300). Más aún, a partir de una tradición compartida por el pensamiento político radical y conservador (Nietzsche y Burke), Foucault afirma que la forma más importante de poder no es la producida por el Estado, sino la de la sociedad; es decir, saca el poder del nicho del poder jurídico del Estado moderno y evidencia el poder disciplinario de otros ámbitos, como la ciencia moderna. Con otras bases entre radicales y conservadoras (Gramsci y Parsons), Foucault coloca el poder disciplinario en contraste con el poder jurídico del Estado (Santos, 2002c, 357; 2003a, 301).

En suma, concluye Santos, el poder disciplinario:

Es una forma de poder sin centro, ejercida horizontalmente a través de sus propios sujetos (comenzando por el cuerpo humano); los sujetos de ese poder sólo pueden desear o conocer los deseos o el conocimiento de las instituciones disciplinarias – públicas y privadas, escuelas y hospitales, cuarteles y prisiones, familias y fábricas– y son constituidos por ellas como sujetos (y como objetos) de su propia sujeción (Santos, 2003a, 301).

Sin embargo, a Santos confunde la manera como estas dos formas de poder se relacionan en la obra de Foucault; si bien es claro que para éste ciencia y derecho son incompatibles, parece – dice Santos– que *va demasiado lejos*, ignorando las circulaciones de sentido, complicidades,

articulaciones e interpenetraciones entre ambas. El poder no se ejerce en una forma pura y exclusiva, sino como una constelación de diferentes formas que se combinan de maneras específicas.

Según Foucault, los poderes disciplinarios están en todos lados y funcionan de la misma manera en todos los lugares a través de cuerpos dóciles, sujetos deseantes y ávidos de conocimiento. De este modo, Foucault asocia una concepción fragmentada de poder disciplinario con otra totalmente monolítica, de manera que si el poder está en todos lados, no está en ninguno. En otras palabras, sin un principio de estructuración y jerarquización no puede haber un marco estratégico para la emancipación. Para Santos,

la concepción foucaultiana de poder se presta, tanto al voluntarismo ciego, cuanto a la pasividad hiperlúcida. [...] Foucault está obligado a concebir la resistencia al poder, fuera de su concepción global del poder y de las relaciones de poder, como una especie de consideración *ad hoc* (2003a, 301).

Es decir, si la resistencia al poder es la forma suprema de ejercicio del poder, conceder poder a las personas será intensificar su participación en los mecanismos de subjetividad y sujeción que las subyugan. Si en Foucault dar poder significa, finalmente, desarmar, esto equivaldría a suponer que toda lucha por la emancipación no es sino una afirmación de la voluntad de regulación (Santos, 2003a, 302).

Además, Santos considera que la concepción del poder jurídico del Estado en Foucault, es tan monolítica como la concepción del poder disciplinario; partiendo del reconocimiento de que en la sociedad hay una pluralidad significativa de formas de poder y formas de conocimiento, es un error –afirma– identificar lo jurídico con lo estatal. Por otro lado, el poder jurídico estatal es altamente heterogéneo y diferenciado y su plasticidad es el síntoma y la medida de su articulación con otras formas de poder que se hacen presentes y constituyen la práctica social.

Sin embargo, la contribución de Foucault a la comprensión del poder es inestimable, entre otras razones, por la influencia que alcanza en las teorías feministas (Young, Fraser y Nicholson, Cocks, Connell, Butler y Scott, Hirsch y Keller). Del lugar que otorga a las formas sexistas de poder y sus relaciones con otras formas de poder (clase, raza, edad, nacionalidad), la teoría feminista destaca la diferenciación interna del poder disciplinario, las múltiples *caras de la opresión* –para utilizar una expresión de Iris M. Young (1990)– que apuntan a la necesidad de interrelaciones más ricas y abiertas entre estructura y acción, y a un sentido de direccionalidad que faltaba en las

estrategias de poder-saber originales. Además, la teoría feminista muestra que una forma general de poder puede ser ejercido de maneras diferentes y con distintas interconexiones, ya sea directamente desde el poder estatal (acción-inacción, decisiones-ausencia de decisiones, violencia-tolerancia a la violencia, reparto de recursos) o a través de la preponderancia general del Estado. Más aún, el feminismo puso en evidencia que este tipo de poder mezcla formas de poder estatal y no estatal hasta diluir su procedencia.

Santos concluye que el poder es «cualquier relación social regulada por un intercambio desigual» (2002c, 358, 2003a, 303). Se trata de una relación social porque su persistencia tiene la capacidad de reproducir desigualdad, más por el intercambio interno que por influencia externa. Igualmente, estos intercambios abarcan todas las condiciones que determinan la acción y la vida, proyectos y trayectorias, tanto personales como sociales (bienes, servicios, medios, recursos, símbolos, valores, identidades, capacidades, oportunidades, aptitudes e intereses).

Lo más característico de las relaciones de poder en nuestra sociedad es que la desigualdad material está entrelazada con la no material, sobre todo en la educación, en la desigualdad de las capacidades comunicativo-expresivas y en las oportunidades y capacidades para organizar intereses y participar en los procesos de toma de decisiones.

Otra dificultad para caracterizar estos intercambios obedece a que éstos no se dan de manera aislada sino, como hemos dicho, en *constelaciones* o secuencias y que es una de las razones, según Santos, por las que las personas aceptan como *intercambio igual* aquello que, de hecho, es un intercambio desigual (2003a, 304). Las constelaciones de relaciones de poder se refuerzan o neutralizan entre sí, y de esta manera, el intercambio desigual puede ser el resultado final de *una distribución desigual de intercambios iguales*. Además, las constelaciones de poder, siempre distributivas, fijan fronteras y abren nuevos caminos, no siempre de modo simultáneo ni con la misma intensidad relativa; dado que éstas se ejercen en relación y se superponen completamente, acometen siempre la misma situación de ejercicio de poder con una mezcla de características inhibitoras (frontera) y permisivas (nuevos caminos). Esto lo podemos ver en los dualismos pensable/impensable, cognoscible/incognoscible, posible/imposible, permitido/prohibido, legítimo/ilegítimo, incluido/excluido, etc.

Así pues:

La invalidación o apartamiento de las constricciones sólo podrá darse cuando, en una situación determinada, las diferentes relaciones de poder se ejercieran simultánea y convergentemente en el modo *apertura-de-nuevos-caminos*. Esta convergencia se consigue *cuando se cuestiona con éxito aquello que hace que una línea dada de acción parezca imposible, impensable, excluida, etc.* (Santos, 2003a, 306. Mis cursivas).

Mis cursivas, en la cita anterior, destacan una constante en la *utópica* de Santos: el llamamiento a una realidad como posibilidad, o mejor aún, a una realidad con imaginación. Pero volviendo a lo anterior, parte de la dificultad para pensar la emancipación en términos emancipadores se debe a la complejidad de las constelaciones de poder en nuestras sociedades; los intercambios más iguales, como ha señalado Santos, acompañan y hasta confirman un buen número de intercambios desiguales. Esto no significa que la emancipación sea imposible, sino que ésta es tan relacional como el poder contra el que se levanta, por lo tanto, las relaciones emancipadoras deben desarrollarse en el interior de las relaciones de poder, no como un resultado automático sino como un conjunto de resultados creados y creativos de contradicciones creadas y creativas. En palabras de Santos:

Sólo a través del ejercicio acumulativo de los permisos o capacitaciones hechas posibles por las relaciones de poder (el modo *apertura-de-nuevos-caminos*) se vuelve viable desplazar las restricciones y alterar las distribuciones, o sea, transformar las capacidades que reproducen el poder en capacidades que lo destruyen. Así, una relación emancipadora dada, para ser eficaz y no conducir a frustración, tiene que integrarse en una constelación de prácticas y de relaciones emancipadoras (2003a, 306-307).

Una vez producida esta asimetría inevitable entre diferencias e igualdades en relación con los procesos de emancipación, las personas implicadas en las luchas emancipadoras concretas tendrán que enfrentarse a la tarea de establecer jerarquías entre conjuntos o cadenas de igualdades y diferencias capacitadoras. Para esto, será necesario un *principio general de igualdad* que posibilite la capacitación, no sólo a través de la igualdad, sino también a través de la diferencia; es decir, mediante un *principio de distribución de intercambio desigual*. De este modo, tanto la

distribución como la capacitación constituirán las dos caras de la emancipación, la de sus procesos y la de sus relaciones y actores<sup>12</sup>.

Así pues, las sociedades capitalistas son formaciones o constelaciones políticas que, en la crítica de Santos, constituyen seis modos básicos de producción del poder articulados de formas específicas (2002c, 369, 2003a, 309). Estas formas de producción generan seis formas básicas de poder interrelacionadas pero estructuralmente autónomas. Las sociedades capitalistas son, también, constelaciones jurídicas, constituidas por seis modos básicos de producción del derecho, articulados, igualmente, de manera específica y que generan seis formas básicas de derecho interrelacionadas aunque autónomas en su estructura. De la misma manera, las sociedades capitalistas son formaciones o constelaciones epistemológicas que constituyen seis modos básicos de producción del conocimiento articulado en formas específicas, que generan seis formas básicas de conocimiento, interrelacionadas pero autónomas (Santos, 2003a, 309-310).

Los seis espacios estructurales distinguidos por Santos son: el espacio doméstico, el espacio de producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Estos espacios son los conjuntos más elementales de relaciones sociales en las sociedades capitalistas contemporáneas y su distinción y autonomía son resultado de un largo proceso histórico. En el desarrollo estructura-acción de estos espacios subyace la idea de que tanto el poder, como sus respectivos modos de producción, la naturaleza jurídica de la regulación social y la naturaleza epistemológica de las prácticas de conocimiento, no son atributos exclusivos (de poder, derecho o conocimiento), sino un efecto global de una combinación de diferentes formas (de poder, derecho o conocimiento) y sus modos de producción.

Espacio doméstico	Espacio de producción	Espacio de mercado	Espacio de la comunidad	Espacio de la ciudadanía	Espacio mundial
Patriarcado	Explotación	Fetichismo de las mercancías	Diferenciación desigual	Dominación	Cambio desigual

**Tabla 1. Dimensiones o espacios estructurales de la sociedad y su correspondiente forma de poder.**

Como es evidente, Santos coloca el énfasis analítico en las cuestiones de poder, derecho y conocimiento, en la estela de Foucault pero destacando la importancia del ámbito jurídico,

<sup>12</sup> Profundizaremos este argumento en el capítulo v, donde presentaremos la alternativa de Santos al dualismo Estado/sociedad civil (Santos, 2003a, 309; 2002c, 363).

reducido en Foucault, al derecho estatal. Otra cuestión es que estos espacios estructurales deben ser vistos como matriz de las múltiples dimensiones de desigualdad y opresión en las sociedades capitalistas y en el sistema mundial, y así, como matriz de las luchas emancipadoras más importantes.

La sociedad liberal capitalista cuenta entre sus rasgos estructurales la transferencia de poder, es decir, se planteó un problema de orden así como otro de solidaridad. Por un lado, los problemas terminaban causando caos, y por otro, grandes porciones de la población se vieron privados de la reciprocidad y el reconocimiento como seres libres e iguales. Cuando las ciencias comenzaron su proceso de institucionalización, se concedió mayor atención al orden que a la solidaridad, de ahí la insistencia de Santos en *reinventar* el conocimiento a partir de una revisión de los principios de la solidaridad y el orden (2005b, 107).

Finalmente, Santos considera que la estructura analítica debe ser lo menos centro-céntrica u occidental-céntrica posible, para permitir comparaciones en el seno del sistema mundial. La teoría marxista y la sociología crítica enfatizaron los espacios de producción y de ciudadanía, contribuyendo ampliamente a la comprensión de las sociedades capitalistas pero dejando fuera de su ámbito otros aspectos de la producción y reproducción social. La teoría crítica feminista amplió su visión en la introducción del espacio doméstico, aunque casi siempre en el ámbito de las sociedades nacionales. Finalmente, la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1977) y la teoría del sistema mundial (Wallerstein, 1974), llamaron la atención sobre las sociedades periféricas, centrales y semiperiféricas organizadas según la división internacional del trabajo (Santos, 2003a, 312).

### **3. El posmodernismo *de oposición*; hacia una teoría crítica (posmoderna)**

La principal dificultad de la teoría crítica radica, como antes hemos afirmado, en que al no haber sido cumplidas las promesas de la modernidad, éstas «se transformaron en problemas para los cuales no parece haber solución» (Santos, 2003a, 30). Esto favoreció la circulación de una especie de falacia celebratoria que, ante la falta de soluciones modernas, puso en tela de juicio la existencia de los problemas de la modernidad.

Fredric Jameson, por ejemplo, elabora una teoría que concibe el posmodernismo como una forma cultural adecuada para las exigencias del capitalismo tardío. En *El posmodernismo o la*

*lógica cultural del capitalismo avanzado*, el marxista estadounidense afirmó que el posmodernismo, más que un estilo o período histórico homogéneo, es una *pauta cultural* que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes entre sí (1991, 16). Esta es la posición más común del pensamiento posmoderno a la que Santos llama *post-modernidad reconfortante* (2003a, 30) o *posmodernismo celebratorio*. Por otro lado, definir una situación histórica como una transición posmoderna no equivale a proponer una teoría para caracterizarla; por el contrario, es posible proponer una teoría caracterizadora de la posmodernidad sin adscribirle a ésta ningún carácter transicional, tal como hacen los posmodernismos celebratorios. Por lo tanto,

Concebir la crisis actual de la ciencia moderna y del derecho moderno como una crisis de paradigmas implica la creencia de que la solución de la crisis tal como la define la modernidad –esto es, como una tensión dialéctica entre regulación y emancipación– ya no es viable y que, por esta razón, estamos entrando en una transición social, cultural y epistemológica hacia un nuevo paradigma (Santos, 2009a, 41).

Santos insiste en que nos encontramos en una transición que, a falta de un mejor nombre, podemos llamar *posmoderna* y que para explicar adecuadamente su potencial emancipatorio necesitamos una teoría acorde, es decir, una aproximación posmodernista *inquietante* o *posmodernismo de oposición* que considere posible y necesario pensar la regulación y la emancipación social más allá de los límites impuestos por el paradigma de la modernidad (2009a, 43). Así pues, la propiedad del carácter transicional no descansa en la transición en sí, en el cambio de paradigmas, sino en la posibilidad de un enfoque diferente; de desarrollar un paradigma sociopolítico *otro*. En otro lugar Santos dirá que más que conformarnos con pensar las alternativas, lo que requerimos es «una forma alternativa de pensar alternativas» (2005b, 106).

Esta postura (transicional y de oposición) somete a crítica las promesas incumplidas de la modernidad identificando los errores del paradigma saliente y advirtiendo el potencial que conserva el valor de las promesas. En otros términos, establece que la separación entre la *modernidad de los problemas* y la *post-modernidad de las posibles soluciones* debe ser asumida y transformada en un punto de partida para enfrentar los desafíos de la construcción de una teoría crítica post-moderna (Santos, 2003a, 30).

Al contrario de Habermas (1989), para quien la modernidad es un proyecto inconcluso que debe ser completado, o de Roberto Unger (2001), quien propone una radicalización de la

modernidad como manera de resolver los problemas que ha dejado sin respuesta, Santos piensa que debemos darnos cuenta que muchas de las promesas de la modernidad eran falsas e ilusorias; ésta será la condición para que podamos finalmente reconciliarnos con la sociedad en que vivimos y «celebrar lo que existe meramente como existe» (2009a, 44).

En breve, mientras que las posiciones modernistas sostienen que las transformaciones se dan en un paradigma suficientemente amplio, Santos considera la transición de paradigmas como una *verdadera transición*, esto es, una transición provisional. De esta manera, no hay una *condición posmoderna* sino un *momento posmoderno*. No se trata de diferenciar posmodernismos (posturas teóricas posmodernas) sino de distinguir entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio. Sentencia nuestro autor:

para el posmodernismo de oposición que sostengo es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de sus posibles soluciones, y convertir tal disyunción en el impulso para fundamentar teorías y prácticas capaces de *reinventar la emancipación social a partir de las promesas fracasadas de la modernidad* (Santos, 2009a, 45. Mis cursivas).

En general, debido a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más celebratoria que de oposición, no es extraño que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa adecuada parezca un monopolio de la crítica moderna (Bustamante, 2007), ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de transformación social a la noción de repetición acelerada sin diferenciar las versiones emancipatorias de las conservadoras. No obstante, el posmodernismo de oposición cuestiona este tipo de monopolios, hace de la idea de una sociedad mejor una cuestión central y exige un criterio normativo que muestre las posiciones rivales y los criterios distintos. Además, entiende que esta normatividad se construye *desde abajo* y de manera participativa y multicultural (Santos, 2005b, 112).

Resumiendo, si las teorías críticas *postmodernas*, elaboradas en el marco de la racionalidad moderna que critican, no pueden impedir que las promesas incumplidas de la modernidad se perpetúen, ¿cómo o en qué términos puede *renovarse* la teoría crítica contemporánea? En respuesta a esta pregunta Santos diferencia dos grandes maneras de entender la posmodernidad: la celebratoria y la de oposición. La distinción entre ambas posiciones tiene una importancia mayor que la que podría existir, por ejemplo, entre modernismo y posmodernismo, ya que condiciona la manera en que se acometa el marco moderno.

La otra cuestión trascendente que la distinción entre los tipos de posmodernidad conlleva es la de la condición paradigmática del posmodernismo de oposición y, por ende, del cosmopolitismo subalterno. Como antes hemos dicho, la plataforma de Boaventura de Sousa Santos se inscribe en la tradición crítica de la modernidad pero tomando una distancia clara de las teorías *subparadigmáticas*, es decir, aquellas que no reconocen la transición entre paradigmas. En cambio, Santos asevera que ha dejado de ser posible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante o, en otras palabras, que la *imaginación utópica* del posmodernismo de oposición diseña «los primeros rasgos de horizontes emancipadores *nuevos* en los que eventualmente se anuncia el paradigma emergente» (2003a, 15. Mis cursivas).

Además, una teoría crítica, posmoderna y de oposición, no se plantea crear una *desfamiliarización* que responda a un afán crítico de vanguardia o lo mantenga *centrífugo y subversivo* respecto de lo establecido; reconoce, en cambio, que el objetivo de la vida no puede dejar de ser la familiaridad con la vida, y en este sentido, establece que «no hay vanguardias sino en la cabeza de los vanguardistas», que lo que necesitamos es un pensamiento de *retaguardias* (Santos, 2014) y que «el objetivo último de la teoría crítica es transformarse, ella misma, en un nuevo sentido común, un sentido común emancipador» (Santos, 2003a, 15).

Finalmente, esta renovada teoría no asume, sin más, la transparencia, verdad y genuinidad de lo que la teoría dice respecto de sí misma, por el contrario, se autoimpone un punto de partida en el que lo que decimos acerca de lo que decimos, «es siempre más de lo que o que sabemos acerca de lo que decimos» (Santos, 2003a, 15).

En el mismo orden de ideas, introduciremos enseguida la consecuencia de este principio crítico para el ámbito del conocimiento en un sentido más estricto, una definición que será fundamental para el argumento del siguiente capítulo.

Para la teoría crítica post-moderna, todo el conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento. [...] En esta forma de conocimiento la ignorancia es el colonialismo, y el colonialismo se define por la concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto. En esta forma de conocimiento, conocer es reconocer y progresar en el sentido de elevar al otro de la condición de objeto a la condición de sujeto. Ese conocimiento-reconocimiento es lo que designo como solidaridad (Santos, 2003a, 31).

La base sobre la que se construye una teoría crítica posmoderna subalterna se erige sobre la tradición de este tipo de conocimiento, marginado y epistemológicamente desacreditado (Santos,

2005a, 105), al que volveremos más adelante y del que ya en el capítulo anterior habíamos establecido su premisa fundamental: los principios modernos de la regulación y la emancipación.

Brevemente, la regulación determina el presupuesto epistemológico según el cual la ignorancia es caos y el conocimiento su recorrido hacia el orden. La emancipación, en cambio, considera la ignorancia como colonialismo y el conocimiento como una trayectoria hacia la solidaridad. Este último camino no sólo resignifica la ignorancia como colonialismo sino que reconoce al otro como sujeto de conocimiento.

Si el conocimiento es concebido como un principio de orden sobre cosas y personas, será muy difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse a partir de la solidaridad, esto es, el reconocimiento del otro en cuanto otro, como sujeto de conocimiento. La cuestión epistemológica adquiere aquí notas éticas, puesto que así como no existe un conocimiento universal, no existe tampoco un canon de comportamiento moral universal.

Pues bien, el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden a través de una hermenéutica de la sospecha y así, reinterpretar el caos como una forma de conocimiento y no de ignorancia. Así también, esta revalorización del proceso del conocimiento como un proceso de solidaridad (y no de regulación) será guiada por la necesidad de reducir la discrepancia entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir.

Este es el camino que recorre la epistemología del Sur.



### [III.] Una epistemología del Sur

«It is time to change the conversation. The past had better be large and demand little. The future had better come closer. Let's enlarge the present and the space of the world. Let's move on. Let's travel with crude maps. Between theory and action there may be correspondence, but there is no sequence. We will not necessarily reach the same place, and many of us will not even reach any recognizable place, but we share the same starting point, and that's enough. We are not all headed to the same address, but we believe we can walk together for a very long time. A few of us speak colonial languages; the large majority of us speak other languages. Since only a small number of us have voice, we resort to ventriloquists, whom we call rearguard intellectuals, because they go on doing what they have always done well: looking back. But they have now received a new mission from us: to care for those of us who lag behind and bring them back into the fight and to identify whoever keeps betraying us at the back and help us find out why.»

Manifiesto for Good Living/*Buen Vivir*

Mr. E. L. Winthrop, un arquetípico turista estadounidense de viaje por el sur de México, se detuvo un día frente a un campesino que tejía canastitas de paja sentado en el pórtico de su casa en un pueblecito de Oaxaca. Preguntó el precio de las piezas y al encontrarlo conveniente (ochenta céntimos, unos diez centavos de dólar) compró dieciséis, todas las que el paisano tenía.<sup>1</sup>

Al tal señor Winthrop no lo hubiera sorprendido que el campesino pidiera cuatro o cinco pesos por un producto tan cuidadosamente elaborado, así que –haciendo gala de su ingenio emprendedor– vio en la espléndida artesanía una oportunidad para hacer negocios. Preguntando al cándido comerciante, el precio de las canastas bajaría de ochenta a setenta céntimos si el turista compraba diez y hasta sesenta y cinco si la cantidad fuera cien.

---

<sup>1</sup> Es el personaje y argumento de *Canastitas en serie*. Traven, B. 2003. *Canasta de cuentos mexicanos* [1956]. México: Selector.

Ya en Nueva York, Mr. Winthrop ofreció las cestitas a una afamada confitería que podría utilizarlas para envolver una línea de sus productos más selectos. La dulcería pagaría un dólar con setenta y cinco centavos por cada canastita y necesitaría no menos de mil docenas, lo que en la mente del avisado turista significaba –números más, números menos– una ganancia de unos veinte mil dólares.

Sin embargo, los tratos de Mr. Winthrop con el artesano no dieron los frutos que él hubiera deseado; de regreso en México, el visitante emprendedor descubrió que el campesino requeriría mucho más tiempo del esperado para hacer la cantidad de canastitas proyectada:

Verá usted, el petate y las otras fibras necesitan estar bien secas antes de usarse. En tanto se secan hay que darles un tratamiento especial para evitar que pierdan su suavidad, su flexibilidad y brillo. Aun cuando estén secas, deben guardar sus cualidades naturales, pues de otro modo parecerían muertas y quebradizas. Mientras se secan, yo busco las plantas, raíces, cortezas e insectos de los cuales saco los tintes. Y para ello se necesita mucho tiempo también, créame usted. Además, para recogerlas hay que esperar a que la luna se encuentre en posición buena, pues en caso contrario no darán el color deseado. También las cochinillas y demás insectos deben reunirse en tiempo oportuno para evitar que en vez de tinte produzcan polvo. Pero, desde luego, jefecito, que yo puedo hacer tantas de estas canastitas como usted quiera. Puedo hacer hasta tres docenas si usted lo desea, nada más deme usted el tiempo necesario (Traven, 2003, 21).

Pero si la respuesta sobre el tiempo había sorprendido al frustrado negociante, el coste final lo dejó perplejo. De hecho, el *indio* necesitó una noche entera para pensar una cantidad que fuera justa para su cliente norteamericano, misma que le comunicó, sereno, al día siguiente: mil canastitas costarían cuatro pesos cada una, cinco mil canastitas, nueve, y hacer diez mil valdría quince pesos por pieza. El señor Winthrop enloqueció.

—Bueno, patroncito, ¿qué es lo que usted no comprende? La cosa es bien sencilla. Mil canastitas me cuestan cien veces más trabajo que una docena y doce mil toman tanto tiempo y trabajo que no podría terminarlas ni en un siglo. Cualquier persona sensata y honesta puede verlo claramente. [...] Para mil canastitas se necesita mucho más petate que para cien, así como mayor cantidad de plantas, raíces, cortezas y cochinillas para pintarlas. No es nada más meterse en la maleza y recoger las cosas necesarias. Una raíz con el buen tinte violeta, puede costarme cuatro o cinco días de búsqueda en la selva. Y, posiblemente, usted no tiene idea del tiempo necesario para preparar las fibras. Pero hay algo más importante: Si yo me dedico a hacer todas esas canastas, ¿quién cuidará de la milpa y de mis cabras?, ¿quién

cazará los conejitos para tener carne en domingo? Si no cosecho maíz, no tendré tortillas; si no cuido mis tierras, no tendré frijoles, y entonces ¿qué comeremos? (Traven, 2003, 24-25).

Las palabras del *indio* resuenan lúcidas: *cualquier persona sensata y honesta puede verlo*, aunque no sabemos que el comprador fuese una persona indecente o injusta; él sólo pretendía pagar lo que para el campesino fuera razonable, sin más engaño que el que en cualquier transacción hace quien posee dinero para hacer negocios.

Mr. Winthrop es la imagen perfecta del *capitalista de calle* y *el indio*, sin más nombre que este apelativo que le da el autor, la alegoría de quien es dueño de una racionalidad diferente. Sobre todo, el *indio* de Traven evidencia un tiempo y una noción de la vida en franca contradicción con la mente del negociante neoyorquino. No demonicemos tampoco a los Mrs. Winthrops del mundo, ni idealicemos a todos los *indios* posibles, pero usemos la anécdota como un buen ejemplo. Sin pretender someter la narrativa de B. Traven a un análisis minucioso, es evidente que el misterioso autor simpatiza con el campesino artesano y termina la historia con el enfado del *gringo*<sup>2</sup>. Con esto, protege la integridad del *indio* y sostiene el aura de pulcritud en que lo ha envuelto.

Pero admítaseme una pregunta mal intencionada: ¿No hubiera terminado comprando un Mr. Winthrop real a un pobre campesino de un pueblecito de la Oaxaca real?

Lo que pretendo es avisar de la injusticia que en una hipotética (y más cruenta) segunda parte de *Canastitas en serie* podría suceder; en ella, no importaría el desenlace ni las posibles respuestas a mi pregunta sino su origen, y éste no se basa en la ausencia o posesión del capital, sino en la existencia de un tiempo--espacio divergente con el modelo del antagonista de la historia. De haber conseguido su propósito, la pequeña aldea del sur mexicano hubiera sido condenada al hambre y la pérdida de recursos naturales, tal como el *indio* teme al final del cuento, pero sobre todo, la primera firma de exportación de canastitas de colores hubiera extinguido una forma de conocer y relacionarse con el mundo y así, una parte de su extraordinaria diversidad.

Nos proponemos, en este capítulo, presentar la piedra angular del cosmopolitismo subalterno, la epistemología del Sur. En primer lugar, presentaremos el principio crítico-hermenéutico de la ecología de saberes y trazaremos las directrices del proyecto de una razón cosmopolita. En el siguiente capítulo llevaremos el argumento al contexto poscolonial. Nos

---

<sup>2</sup> Pueden verse al respecto: Baumann, M. (1976). *B. Traven. An Introduction*. Albuquerque: University of New Mexico Press y Guthke, K. (1991). *B. Traven: The Life Behind the Legends*. Brooklyn: Lawrence Hill Books.

interesa, sobre todo, insistir en la unidad que en la plataforma crítica de Santos tiene lo epistemológico y lo social; una unidad que rompe con la fragmentación del pensamiento dominante y presenta el conocimiento como un frente político y la acción del activista como una fuente de conocimiento.

## 1. De la epistemología como hermenéutica crítica

Como hemos explicado antes, una vez roto el equilibrio dialéctico entre los pilares modernos, el principio del mercado sometió los del Estado y la comunidad. De la misma manera, la lógica cognitivo-instrumental, característica de la ciencia, dominó sobre las lógicas estético expresiva y moral práctica propia de las artes, la ética y el derecho. En suma, el pilar de la regulación sufrió un desarrollo desequilibrado y, en este proceso –afirma Santos–, la emancipación dejó de ser *su otro* para convertirse en *su doble* (2003a, 61).

Los pilares y principios de la modernidad no se relacionan entre ellos como bandos adversarios, sin embargo, si utilizamos la imagen de un plano dividido en dos cuadrantes podemos pensar gráficamente su relación. Pongamos en el lado de la regulación el mercado y la ciencia, encargados respectivamente de la ordenación económica y de la configuración del canon epistemológico; del lado de la emancipación podríamos colocar las revoluciones sociales y el principio de la comunidad. Sin embargo, cuál sea el cuadrante más correcto para éstos u otros constructos no es claro ni natural; hemos colocado la ciencia en el lado regulatorio reduciendo toda ciencia a la ciencia moderna (donde prima la racionalidad cartesiana), pero es incuestionable que hoy en día existe una ciencia basada en principios distintos a los de la cuantificación del conocimiento. Igualmente, dónde colocar el arte o el principio del Estado dependerá de qué arte o tipo de Estado se trate y si éste está al servicio del mercado o no. En general, cada institución o proyecto social (la ética, el derecho, la economía, etc.) puede ocupar cualquiera de los dos lados en nuestra tabla imaginaria dependiendo del uso que se le dé: el de la regulación o el de la emancipación<sup>3</sup>.

Un ejercicio como el anterior reportaría combinaciones reveladoras, como la coincidencia, en el lado emancipatorio, de productos y experiencias sociales desprestigiadas, y la concurrencia

---

<sup>3</sup> Ver tabla 1 del capítulo 1 (sección 1.2. Los pilares de la modernidad; de la tensión al rompimiento).

regulatoria de la ciencia tradicional, el capitalismo financiero, el Estado neoliberal, etc. Finalmente, el desarrollo desproporcionado de estas últimas explica su predominio y la resignificación del término *emancipación* en *desprestigio*. Explicaría, asimismo, que la *ciencia alternativa* deba tener apellidos o elegir un nombre –también éste subalterno y malmirado– como *conocimiento tradicional* o *sabiduría popular* para salvaguardar el nombre *ciencia* a la ciencia moderna occidental.

El hipotético éxito empresarial de Mr. Winthrop a coste de la vida de un pueblecito oaxaqueño tiene versiones que superan la ficción. Por ejemplo, a consecuencia de la política extractivista, entre 1960 y 1990 desaparecieron los pueblos amazónicos *tetete* y *sansahauri* (Santos, 2010c, 140). Por una parte, consecuencias funestas como ésta, muestran claramente que el fin del colonialismo político no condujo al final de la mentalidad colonialista; Texaco y Chevron han tomado el puesto de españoles y portugueses, pero además, revelan que el neo y el viejo colonialismo ha cometido un *epistemicidio*, es decir, han provocado una enorme destrucción de pueblos y sus conocimientos (Santos, 2010a). En este sentido, Santos sostiene continuamente que «no es posible la justicia social global sin la justicia cognitiva global» (2005b, 185; 2006d, 68; 2007d, 11; 2014a, Nunes y Meneses, 2007, xix), y que el primero de los actos de justicia es el reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento.

En el paradigma moderno surgen dos formas epistemológicas acordes con los pilares fundamentales de la modernidad: el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. La síntesis entre ambas fue confiada a las tres lógicas de la racionalidad de Weber (capítulo 1), pero la racionalidad cognitivo-instrumental se fue imponiendo a las demás, de manera que el desequilibrio a favor del conocimiento-regulación terminó por recodificar el conocimiento-emancipación bajo sus propios términos. Abreviando, Santos define:

El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *colonialismo*, a un estado de saber que designo como *solidaridad*. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *caos*, a un estado de saber que designo como *orden* (Santos, 2003a, 87).

La audacia regulatoria designó el estado de ignorancia como caos, aunque –como explicaremos más adelante– no hay, verdaderamente, un estado epistemológico de total ignorancia y el caos es ya una forma de saber. El conocimiento emancipatorio parte de esta recodificación (a la

que llama colonialismo) para conducirla no hacia el orden sino a la solidaridad, es decir, al reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo.

Para desandar el argumento epistémico en la obra de Santos podemos remontarnos a *Un discurso sobre las ciencias* (1987), extensión de una célebre conferencia de inicio de cursos en la que abordó la problemática del cambio de paradigmas científico. En ese entonces, el académico portugués dictaba un curso de *Introducción y metodología de las Ciencias Sociales* en la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra<sup>4</sup>.

En el *discurso* Santos presenta *La estructura de las revoluciones científicas* (Kuhn, 1975) como un itinerario epistemológico análogo a la secuencia de un paradigma emergente<sup>5</sup>. De otro clásico, Feyerabend, la obra recoge dos ideas importantes: una, que la separación entre las ciencias y las artes es artificial, y dos, que la visión que afirma que las primeras se rigen según una racionalidad y reglas fijas «no es realista y está viciada» (Feyerabend, 1989, 122). Asimismo, la obra de Santos cuenta con el ascendiente de Bachelard, sobre todo porque en el epistemólogo francés encuentra una concepción de la ciencia que defiende la autonomía y el acceso a la verdad al mismo tiempo que señala los límites de la lógica de sus propios presupuestos ofreciendo opciones para su superación (Santos, 2003e, 72-73; Bachelard, 2004, 1989).

El objetivo primordial del *discurso* era mostrar que en el inicio de la década de 1980, el debate epistemológico sobre las condiciones de validez y rigor del conocimiento había dejado de ser un debate entre filósofos y científicos para convertirse en un debate sólo entre científicos; quería mostrar también que el realismo y positivismo habían entrado en crisis al tiempo en que la

---

<sup>4</sup> Algunas de las ideas principales de ese curso se encuentran en “Da Sociologia da Ciência à Política Científica” (1978), donde Santos distingue dos líneas fundamentales de la sociología de la ciencia: la de los ‘40, dominada por Robert Merton, y la de los ‘60, dominada por Kuhn. Merton, partiendo de la idea general de que el conocimiento es socialmente condicionado, afirma que el objeto de la sociología del conocimiento es (i) la definición de la base o factor social condicionante, (ii) el tipo de condicionamiento, y (iii) la extensión del condicionamiento de acuerdo con los tipos de conocimiento. La cuestión es que su posición, un proyecto social y político, aunque relativista y positivista, no admite, entre otros, la ciencia en cuanto objeto de investigación sociológica ni presenta alternativas a la crisis de la ciencia. En cambio, el paradigma de Kuhn destaca que el desmantelamiento de la concepción heroica y positivista de la ciencia no sería posible si tal desmantelamiento no se diera también en el seno de la sociología.

<sup>5</sup> Recordemos, como explicamos hacia el final del capítulo anterior (apartado 3), que entendiendo la crisis de la racionalidad moderna como una crisis de paradigmas, Santos infiere que la tensión dialéctica entre regulación y emancipación (la solución moderna), ha dejado de ser viable (2009a, 41). En este sentido, estar en una época de transición significa que el paradigma sociocultural de la modernidad, formulado antes de que el capitalismo se constituyera como el modo hegemónico de producción, desaparecerá aun antes de que el capitalismo deje de ser dominante (Santos, 2009a, 29).

contingencia, la incertidumbre, la complejidad, la irreversibilidad y la historia se introducían en las teorías científicas como productos de su propio desarrollo. Igualmente, intentaba mostrar que el debate epistemológico abría nuevas perspectivas a las relaciones entre las ciencias físico-naturales y las ciencias sociales así como la creación de nuevas configuraciones de saber más aptas para los ciudadanos (Santos, coord., 2003, 21).

En el mismo orden de ideas, Santos reconoce que durante mucho tiempo la reflexión epistemológica favoreció la supervivencia del *statu quo* de la ciencia sobre la oportunidad crítica que la crisis le proporcionaba. Por el contrario, reflexiona, es precisamente durante estos períodos que debería convertirse en la *conciencia teórica* de su empeño, una suerte de *hermenéutica crítica* de sí misma (Santos, 2003e, 70).

Concebida así, sigue Santos, la reflexión se convierte en una epistemología pragmática y se incorpora a una hermenéutica que funciona como pedagogía de la construcción de una epistemología pragmática; en definitiva, un ejercicio de democratización y profundización de la sabiduría práctica (2003e, 72).

En *Introducción a una ciencia posmoderna* (1995a), Santos continúa con esta búsqueda, insistiendo en que la reflexión sobre la ciencia no puede comprender la totalidad prescindiendo de una comprensión de las partes ni escapar al círculo hermenéutico (Santos, 1995a, 10). Nuevamente, la epistemología debe realizar el papel de *conciencia* de la ciencia moderna en un doble trabajo de construcción-deconstrucción influido por el pragmatismo como concepción no dominante.

Ahora bien, esta hermenéutica crítica debe dirigirse fundamentalmente como una herramienta para analizar el epistemicidio y la injusticia epistémica. En el mismo sentido, si *Sur* es una metáfora del sufrimiento humano provocado por la modernidad capitalista (Santos, 2003a, 420), por *epistemología del Sur* debe entonces entenderse

la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009b, 12).

Siguiendo una idea de Thorstein Veblen<sup>6</sup>, Santos extiende el concepto de *adecuación ceremonial* a otros campos de la ciencia. Actualizando las sospechas del sociólogo norteamericano sobre la importancia de la representación y las consecuencias de las representaciones inacabadas, Santos concluye que es mucho más fácil establecer los límites de una representación que formular una representación coherente de los límites, de manera que la verdadera dificultad no consiste en criticar la adecuación ceremonial sino en crear una alternativa creíble. Así, una actitud epistemológica *renovada* debe estar centrada en la conciencia de nuestra propia ceguera, lo que nos conducirá a la prudencia del reconocimiento de la pluralidad de prácticas y conocimientos y a una aplicación de la ciencia edificante y socialmente responsable o, en otras palabras, al paradigma de una ciencia prudente para una vida decente (Santos, 2003a, 14).

Sentencia nuestro autor:

Esta nueva posición epistemológica exige del científico que la adopta una adecuada actitud (vivencial) en cuanto a su trabajo concreto y su impacto, una aptitud que designo como *optimismo trágico*. Este optimismo trágico es la característica central de la subjetividad del científico preocupado en transformar la ciencia en un nuevo sentido común, menos mistificador y más emancipatorio (Santos, 2003a, 258-259).

Brevemente, la tensión entre el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación reproduce la dialéctica fundamental de los pilares de la modernidad; de esta manera, «el poder cognitivo del orden alimenta el poder cognitivo de la solidaridad, y viceversa» (Santos, 2003a, 87). Los excesos y las confluencias regulatorias provocaron una especie de canibalización de la emancipación social en el que «el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber y el caos pasó a ser la forma hegemónica de ignorancia» (Santos, 2003a, 261), es decir, las coincidencias produjeron un campo epistemológico en el que el conocimiento de la regulación obtiene una primacía absoluta sobre el emancipatorio. De esta manera, la salida a la adecuación ceremonial, en un contexto de transición paradigmática, consiste en revalorar y dar primacía al conocimiento-emancipación, es decir, transformar la solidaridad en la forma hegemónica de saber.

---

<sup>6</sup> Veblen, T. (1989). Why is Economics not an Evolutionary Science? *Quarterly Journal of Economics*, 12 (4), 373-397. Veblen critica a la ciencia económica tradicional por promover una relación circular, empobrecida y tautológica entre los hechos y la teoría (Santos, 2003a, 257).

### 1.1. Contra el desperdicio de la experiencia; la crítica de la razón indolente

A partir del proyecto de investigación *La reinención de la emancipación social*<sup>7</sup>, llevado a cabo desde fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social, Santos realiza una reflexión epistemológica de importancia central. Con el objetivo primordial de estudiar las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, nuestro autor alcanza la consideración de tres ideas fundamentales.

En primer lugar, que la experiencia social en todo el mundo es más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante, que esta riqueza social está siendo desperdiciada, y que de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos, pues para combatir el desperdicio de la experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia social; es necesario proponer un modelo diferente de racionalidad.

A partir de estos presupuestos, Santos construye un punto de partida enunciado también en una triple afirmación: que la comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental, que esta comprensión del mundo y la forma en que crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con las concepciones de tiempo y temporalidad, y que la principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

A partir del concepto de *razón indolente* de Leibniz, Santos propone tres proyectos sociológicos para construir un modelo opuesto, el de la *razón cosmopolita* o razón cosmopolita subalterna.

En el prefacio de su Teodicea –año 1710– el filósofo alemán dice que los hombres se han dejado llevar «de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer

---

<sup>7</sup> El proyecto, *Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos*, se llevó a cabo en cinco países semiperiféricos: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Portugal y Mozambique. Involucró 69 investigadores que exploraron la hipótesis de que los conflictos entre la globalización hegemónica y la globalización contrahegemónica son más intensos en estos países (Santos, 2006a, 87). Al momento, el proyecto ha publicado seis volúmenes de un total de siete programados: *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa, Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista, Reconocer para liberar. Los caminos del cosmopolitismo cultural, Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y los conocimientos rivales, Trabajar el mundo. Los caminos del nuevo internacionalismo obrero, Las voces del mundo*, y de aparición próxima (2014) *Reinventar la emancipación social*.

nada, o por lo menos a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación a los placeres del presente» (1946, 35). Es una razón indolente, añade Santos, porque ante la necesidad y el fatalismo, renuncia a pensar (2003a, 44).

En gran medida, la indolencia de esta racionalidad es el corazón de la racionalidad moderna, y así, el cimiento de la razón colonial, aunque –paradójicamente– se trata aquí de una pereza *activa* que basa su ejercicio no en lo que hace, sino precisamente en lo que decide no hacer.

La razón indolente toma la forma de cuatros racionalidades más: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica. La razón impotente, fundamentalmente determinista, es la razón que no se ejerce a sí misma porque no puede hacer nada contra lo que le viene de fuera; la razón arrogante, por antonomasia la razón del libre arbitrio y el constructivismo, siente que no necesita ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre, incluso de la necesidad de probar su propia libertad; la razón metonímica –la del *pars pro toto*– reclama ser la única forma de racionalidad, por lo que no cree que daba ejercerse para descubrir otras formas de racionalidad, y finalmente, la razón proléptica, la del dominio del futuro, no se ejerce porque da por hecho que conoce todo sobre el futuro y que puede vencer siempre al presente. A las dos últimas versiones Santos dedica especialmente su atención, entendiéndolas como la respuesta del occidente capitalista para marginar cultural y epistemológicamente al resto de la realidad. Podemos afirmar que la razón indolente corresponde a toda manifestación del conocimiento hegemónico occidental, desde la creación del Estado-nación al imperialismo financiero y desde el desarrollo capitalista al neo-colonialismo energético.

En la plataforma de Boaventura de Sousa Santos, esta indolencia se combate en la medida en que se hace emerger una razón diferente, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración (2005c, 154-155; 2006a, 89). Se proponen entonces tres programas sociológicos que abran paso a esta racionalidad cosmopolita: una sociología de las ausencias, encargada de expandir el presente, una sociología de las emergencias que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles.

### **a) Crítica de la razón metonímica**

La razón metonímica está obsesionada con la idea de totalidad, se cree excepcional y, por lo tanto, insuperable. Su forma más representativa es la dicotomía, combinación de la simetría con una relación horizontal que oculta la verticalidad y el orden. Al tomar el todo por la parte, se constituye a sí misma en una referencia única; es por eso que las dicotomías sufragadas por la razón metonímica comprenden una jerarquía implícita: cultura científica/cultura literaria, conocimiento científico/conocimiento tradicional, hombre/mujer, cultura/naturaleza, civilizado/primitivo, capital/trabajo, blanco/negro, Norte/Sur, Occidente/Oriente, etc. (Santos, 2006a, 91)

La transformación y comprensión del mundo han crecido en la razón metonímica; como no existe nada fuera de su totalidad, ésta se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa: nada fuera de la totalidad merece ser inteligible, no hay comprensión del mundo que la exceda. Finalmente, ya que para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada desde fuera de su relación con la totalidad, el Norte no es inteligible fuera de la relación con el Sur, tal como el conocimiento tradicional no es inteligible fuera de su relación con el conocimiento científico.

En buena medida, la reducción de la multiplicidad de los mundos al mundo terreno a través del proceso de secularización y laicización<sup>8</sup>, así como la reducción de la multiplicidad de los tiempos al tiempo lineal a través de los conceptos que sustituyeron la idea de salvación como los conceptos de progreso y revolución, precedieron la reducción de la razón metonímica. Inaugurando así una dialéctica fuerza/debilidad que gesta otras tantas dicotomías, como el desarrollo paralelo que hay entre dos pulsiones contradictorias, la

*Wille zur Macht* (vontade de poder), de Hobbes a Nietzsche, Carl Schmitt e ao nazismo/fascismo e o *Wille zur Ohnmacht* (vontade de impotência) de Rousseau a Kelsen e à democracia e ao primado do direito (Santos, 2006a, 93).

Cuando la totalidad metonímica se ve truncada, ignora lo que cabe en ella e impone su primacía sobre las partes. En este sentido, la pulsión de la debilidad es, también, una manifestación de fuerza; la fuerza de quien reivindica para sí el privilegio de poder declararse débil. La razón metonímica, pues, no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica, sino por la eficacia de la imposición que ha realizado por la doble vía del pensamiento productivo y legislativo, es decir, donde privan la productividad y la coerción legítima.

---

<sup>8</sup> Analizados por Weber (1944, 1978, 1998), Koselleck (1993) y Marramao (2005).

La transformación del mundo, si fundada en esta razón metonímica, no puede ser acompañada por una adecuada comprensión del mundo. Esta inadecuación ha significado violencia, destrucción y silenciamiento para los que –fuera de Occidente– fueron sujetos a ella. Benjamin da cuenta de ello cuando afirma que la riqueza de los eventos se convierte en pobreza, aunque la pobreza de la experiencia no es la expresión de una carencia efectiva sino la expresión de una arrogancia; la arrogancia de no querer ver, de dejar de valorar la experiencia a nuestro alrededor sólo porque fuera hay una razón que nos permite identificarla y valorarla *a priori* (Santos, 2005b, 158-159).

La crítica de la razón metonímica es una condición necesaria para cuestionar la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Requiere un nuevo espacio-tiempo que hace posible eliminar el desperdicio de la experiencia, lo que supone una racionalidad diferente, *otra* racionalidad. No se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de reducirla y hacerla coexistir con otras racionalidades. Dicho de otro modo, para enfrentar la proliferación de los totalitarismos hay que mostrar que cualquier *totalidad* no es tal, que siempre está compuesta de heterogeneidad y que las partes que la componen le pertenecen de manera precaria y tienen una vida propia fuera de ella.

Para romper con las dicotomías, la tarea consistiría en:

Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de éstas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad (Santos, 2005b, 159-160).

En el proyecto de una razón cosmopolita subalterna, ampliación de la experiencia presente, comienza con el ejercicio de una *sociología de las ausencias* que se funda en la siguiente premisa: si lo que no existe es producido como existente, hay que transformar los objetos imposibles en posibles, es decir, hacer presente lo ausente.

Por ejemplo, la razón metonímica *inventa* (entiéndase *realiza*, siguiendo su propio –y único– criterio), la dicotomía sabio/ignorante. El problema es que en ella, el único criterio de *sabiduría* bien puede ser el de información y apropiación de conocimientos estandarizados. Una persona, pongamos por caso, un anciano de una comunidad indígena que no ha tenido acceso a la

educación *oficial* es, según este orden, un ignorante, de la misma manera como el personaje del cuento de B. Traven es llamado *indio*. Que el anciano indígena sea el *sabio* de la comunidad, es decir, que esté en posesión de conocimientos que la comunidad haya reunido a través de su historia (para seguir el ejemplo, pongamos que de manera oral) es, para la racionalidad dogmática, irrelevante; la ignorancia del viejo es ignorancia sólo respecto de un saber, o mejor, de un criterio que establece (unilateralmente) qué es saber y, por lo tanto, qué es ignorancia, pero el anciano es un sabio de acuerdo con una perspectiva distinta que, claro está, puede negar la contraria o no. En este sentido, la razón metonímica *inventa* la ignorancia del viejo sabio, es decir, crea algo que no existe. La sociología de las ausencias procedería en este caso desvelando la ausencia que ha sido negada por el criterio de totalidad (la sabiduría que el anciano posee) y reconociéndola como un conocimiento con derecho propio.

El reconocimiento, en el ejemplo, de un conocimiento diverso ampliaría el mundo y así, la experiencia del presente que la dicotomización niega. De este modo se crearía el espacio-tiempo que se necesita para conocer y valorizar la experiencia social y evitar el desperdicio de experiencia. En otras palabras se trata de

Pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas (Santos, 2005b, 159).

Para Boaventura de Sousa Santos, los modos de producción de lo que no existe, o de producción de la no existencia son cinco: la monocultura y rigor del conocimiento, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias (o lógica de la clasificación social), la lógica de la escala dominante (de lo universal y lo global), y la monocultura del criterio de la producción capitalista (la lógica de la producción). De estas formas *irreversiblemente des-cualificadas de existir* resulta la substracción del mundo y la contracción del presente; el desperdicio de la experiencia (2005b, 160-162, 2006a, 95-98).

La primera lógica deriva de la monocultura y rigor del conocimiento y es el modo de producción de la no-existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y cualidad estética. La no existencia toma aquí la forma de ignorancia o incultura.

La segunda forma es la *monocultura del tiempo lineal*, esto es, la idea de que la historia tiene un sentido y dirección únicos y conocidos. Esta monocultura entiende la historia como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización; declara no-contemporáneo lo que no sea simétrico con lo declarado *adelantado* y produce la forma de no existencia de lo residual, esto es, lo primitivo, lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto, lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social* asentada en la *monocultura de la naturalización de las diferencias*. Ésta consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías, por ejemplo, la clasificación racial y la clasificación sexual, que en el proceso de creación de la no-existencia de *lo inferior*, naturalizan la jerarquía estipulada.

La cuarta lógica de producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante* o de lo universal y lo global. Ésta, una vez establecida la escala primordial, determina la irrelevancia de cualquier otra escala posible, creando lo particular, lo local.

Finalmente, la quinta lógica de la no-existencia es la *lógica productivista* de la *monocultura del criterio de la producción capitalista*. Esta lógica considera que el crecimiento económico es un incuestionable objetivo racional y crea lo estéril, lo no productivo.

Por su parte, la sociología de las ausencias procede a través de dos indagaciones. En primer lugar, las razones por las que una concepción indolente tuvo una primacía tan grande en los últimos años y en segundo, la identificación de los modos de confrontar esta concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. En cuanto a esto último, la sociología de que hablamos identifica lo ausente para liberarlo de las relaciones de producción y de ese modo hacerlo presente. Hacerlo presente significa considerar alternativas a la experiencia hegemónica y transformar el desperdicio de experiencia en experiencia social, ensanchando el mundo y expandiendo el presente, es decir, ampliando el campo de las experiencias creíbles e incrementando las posibilidades futuras de experimentación social.

La superación de esta racionalidad necesita de la acción *transgresiva* de la sociología de las ausencias, la ecología de saberes, que cuestiona cada uno de los modos de producción metonímica contraponiéndoles una lógica contraria (Santos, 2005b, 162-167; 2006a, 98-107).

La primera lógica o ecología transgresiva es la *ecología de los conocimientos* (propriadamente, la *ecología de saberes*) que confronta la monocultura y el rigor del conocimiento. Esta lógica establece que no hay ignorancia o conocimiento en general sino que toda ignorancia lo es de un

conocimiento en particular y viceversa. Ésta es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y debate entre distintos conocimientos (Santos, coord., 2007a).

A la segunda lógica de la producción de la no-existencia, la lógica de la monocultura del tiempo lineal, la confronta una *ecología de las temporalidades*, la parte de la sociología de las ausencias que entiende que el tiempo lineal es sólo una entre las muchas concepciones del tiempo y que, tomando el mundo como unidad de análisis, ni siquiera es la más practicada. Es decir, el dominio del tiempo lineal no resulta de su primacía como concepción temporal sino de la adopción que la modernidad occidental hace de ella a partir de la secularización de la escatología judeo-cristiana. Con todo, esta última nunca eliminó, ni siquiera en Occidente, otras concepciones de tiempo.

En breve, las prácticas y culturas diferentes poseen tiempos sociales y códigos temporales diferentes; algunas controlan el tiempo, otras viven el interior del tiempo, algunas son monocrónicas, otras policrónicas, algunas privilegian el tiempo-horario, otras, el tiempo-acontecimiento, etc. La importancia de esta ecología radica en que ya que las sociedades entienden el poder de acuerdo con las concepciones de tiempo a que se atienen, las relaciones de dominación más resistentes son aquellas que se basan en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo.

A la tercera lógica de la producción de ausencias, la lógica de la clasificación social, se antepone la *ecología de los reconocimientos*. La cuestión aquí es que las lógicas de producción de ausencia y descualificación de las prácticas son paralelas a la descualificación de los agentes, de manera que esta lógica de descualificación incide prioritariamente sobre éstos y sólo en segundo lugar, sobre la experiencia social (de prácticas y saberes) de las que son protagonistas (Santos, 2006a, 102-103). Por ejemplo, la colonialidad del poder, capitalista, moderna y occidental, identifica la diferencia con la desigualdad conservando el privilegio de determinar quién es igual y quién diferente.

En este ámbito, la sociología de las ausencias confronta la colonialidad procurando una nueva articulación entre el principio de la igualdad y el principio de la diferencia<sup>9</sup>, abriendo un espacio a la posibilidad de diferencias iguales, esto es, una ecología de las diferencias hecha de reconocimientos recíprocos. Esto se logra, sobre todo, sometiendo la jerarquía a una etnografía

---

<sup>9</sup> Desarrollaremos esta relación en el capítulo v.

crítica que deconstruya tanto la diferencia como la jerarquía y la relación entre ambas. Al final, las diferencias que subsisten cuando desaparece la jerarquía se convierten en una denuncia poderosa de las diferencias que la jerarquía exige para no desaparecer (Santos, 2006a, 103).

La lógica de la escala dominante del universalismo abstracto de la escala global es confrontada por la recuperación simultánea de aspiraciones universales ocultas y de escalas locales/globales alternativas que no resultan de una globalización hegemónica: la ecología/lógica de las *trans-escalas*.

Visto a partir del Sur global, el universalismo es la expresión de una aparente convergencia o reconvergencia del mundo sobre la égide de la globalización neoliberal; se trata, por tanto, de un falso universalismo. Comercio libre, democracia, primado del derecho, individualismo y derechos humanos, son, en este sentido, un nuevo tipo de abstracción y generalización y no principios globalmente contextualizados e incorporados que fortalecen criterios globales para la evaluación de las particularidades del mundo.

En este dominio, la sociología de las ausencias opera demostrando que más que convertir o reconvertir, el mundo diverge o re-diverge al desvelar la existencia de una globalización contrahegemónica. Así, la sociología de las ausencias muestra que el nuevo universalismo es excesivo y fraudulento.

Emergen dos formas principales de ausencia. En la primera podemos contar las aspiraciones universales alternativas de la justicia social, la dignidad, el respeto, etc., ya que en nuestro mundo, el universalismo es apenas una pluralidad de aspiraciones universales, parciales y competitivas ancladas en contextos particulares. Se trata de ampliar la *conversión de la humanidad* (Dewey) al dar visibilidad y credibilidad a los conflictos localizados entre aspiraciones universales y globales alternativas.

La otra ausencia que se hace presente es la verificación de que no existe globalización sin localización y que así como hay globalizaciones alternativas, hay también localizaciones alternativas. La sociología de las ausencias des-globaliza lo local en relación a la globalización hegemónica y explora la posibilidad de re-globalizar como forma de globalización contrahegemónica. Esto se consigue a través de la identificación de otras formaciones locales en las cuales se detecte una aspiración a una globalización oposicional y la proposición de conexiones

creíbles entre ellas. Así, las formaciones locales de desconectan de los impactos globales y se reconectan como puntos de resistencia o de generación de una globalización alternativa.

Además, en esta *ecología de las trans-escalas*, la sociología de las ausencias exige una *imaginación cartográfica*<sup>10</sup>, esto es, la posibilidad de ver en cada escala de representación no sólo lo que muestra sino también lo que oculta, lidiando así con los mapas cognitivos que operan simultáneamente en otras escalas y detectando embriones de articulación entre lo local y lo global (Santos, 1995c, 456).

Por último, en el dominio de la lógica productivista o de la monocultura del criterio de la producción, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos; una *ecología de la productividad* que propone recuperar y valorizar sistemas alternativos de producción, organización de economía popular, cooperativas, etc. (Santos, coord., 2006a)

En general, este tipo de concepciones y prácticas alternativas comparten dos ideas. La primera, que más que dar cuerpo a proyectos coherentes de sistemas económicos alternativos al capitalismo global, constituyen esfuerzos localizados de comunidades y trabajadores para crear nichos de producción solidaria. Alternativas así, dice Santos, son mucho menos grandiosas que el socialismo centralizado y las teorías que les sirven de base son menos ambiciosas que la creencia en la inevitabilidad histórica del socialismo que dominó el marxismo clásico (2006a, 106). La segunda idea es que estas iniciativas comparten una concepción amplia de economía en la cual incluyen objetos como la participación democrática, las sustentabilidad ambiental, la equidad social, racial, étnica y cultural y la solidaridad internacional. La sociología de las ausencias amplía el espectro de realidad social a través de la experimentación y reflexión sobre las alternativas económicas realistas para la construcción de una sociedad más justa, de esta manera expande el principio de ciudadanía más allá del límite del liberalismo político y mantiene la promesa de eliminar la separación entre la democracia política y el despotismo económico.

Sintetizando, el ejercicio de una sociología de las ausencias comprende una concepción fundamental de la realidad (Santos, 2003a, 23; 2005b, 130). En palabras de nuestro autor:

Em cada un dos cinco domínios, o objetivo da sociologia das ausências é revelar a diversidade e multiplicidade das práticas sócias e credibilizar esse conjunto por

---

<sup>10</sup> Sobre el símil cartográfico ver la nota 3 del capítulo IV (Santos, 1988, 2003a).

contraposição à credibilidade exclusivista das práticas hegemónicas. [...] Comum a todas estas ecologias é a ideia de que a realidade não pode ser reduzida ao que existe (Santos, 2006a, 106-107).

Así mismo, la práctica de una sociología de las ausencias es contra fáctica y se enfrenta al sentido común científico convencional en un ejercicio epistémico-democrático con una dimensión de-constructiva y re-constructiva (Santos, coord., 2002). Para que pueda ser llevada a cabo, el ejercicio de esta sociología exige un tipo de imaginación propia; imaginación sociológica, imaginación epistemológica para diversificar los saberes y evaluar mejor las prácticas, e imaginación democrática que le permita el reconocimiento de prácticas y actores sociales (Santos, 2005c, 166-167).

### **b) Crítica de la razón proléptica**

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta temporalidad recibe del progreso una apariencia de infinitud que contrae el presente y dilata el futuro, haciéndolo, diría Benjamin, homogéneo y vacío (Santos, 2005b, 167). En la crítica de esta racionalidad se origina la segunda parte del proyecto sociológico de Santos, una *sociología de las emergencias*.

Brevemente, así como la crítica de la razón metonímica tiene por objeto dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene como objetivo contraer el futuro y evitar el desperdicio de la experiencia presente. Contraer el futuro significa eliminar, o por lo menos atenuar, la discrepancia entre la concepción de futuro de la sociedad y la concepción de futuro de los individuos. Y es que al contrario del futuro de la sociedad, el futuro de los individuos está limitado por la duración de su vida. En cualquier caso, el carácter limitado del futuro y el hecho de que dependa de la gestión y cuidado de los individuos hace que, en lugar de estar condenado a ser pasado, éste se transforme en un factor de limitación del presente.

La sociología de las emergencias reemplazará el vacío del futuro de tiempo lineal con un futuro de muchas, plurales y concretas posibilidades utópico-realistas construidas en el presente. Contraer el futuro significará, en este sentido, tornarlo escaso.

Para el desarrollo de este argumento, Santos se sirve del concepto de *todavía no* que Ernst Bloch elaborara en confrontación con la totalidad y la nulidad (2005/2007; et. al., 1973; Santos, 2005b, 168). Explica nuestro autor:

El No es la carencia de algo y la expresión de la voluntad para superar esta carencia. Por eso el No se distingue de la Nada. Decir No es decir sí a algo diferente. En mi opinión, el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del Todavía-No. El Todavía-No es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia, un movimiento que es latente en el mismo proceso del manifestarse. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existen en un vacío ni están completamente predeterminadas. [...] Subjetivamente, el Todavía-No es conciencia anticipatoria, una forma de conciencia completamente descuidada por Freud a pesar de su extrema importancia en la vida de la gente. Objetivamente, el Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro lado, posibilidad (potencialidad) (Santos, 2005c, 39).

La filosofía occidental es estática; se encuentra suspendida entre la totalidad (el *all-alles*) y la nulidad (el *nothing-nichts*). El *no*, en cambio, indica carencia y deseo de superar esa inmovilidad. El *Not yet* es el modo en que el futuro es inscrito en el presente pero –además–, es un futuro como posibilidad, una especie de conciencia anticipada. De esta manera se comprende el futuro como capacidad y, a la vez, como posibilidad, es decir, el futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica.

En este *todavía-no* hay un componente de oscuridad y otro de incertidumbre que inscribe en el presente una incierta –que no neutra– posibilidad para la utopía, la salvación (*heil*), o bien de desastre, de perdición (*unheil*). Bloch piensa que una razón indolente se centra en las primeras dos categorías de la existencia, esto es, la *realidad* y la *necesidad*, olvidándose de una tercera que es la *posibilidad*. Bloch, explica Santos, considera las posibilidades (*want, tendency, latency*) y sus capacidades; el *want* es la manifestación de la carencia, *tendency* el proceso y el significado, y *latency* lo que sucede en el proceso. El querer es, por tanto, el ámbito del *not*, la tendencia lo es del *not yet*, y la latencia del *nothing* y del *all* (2005b, 168-169).

La sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas en el horizonte de las posibilidades concretas. Consiste en emprender una ampliación simbólica de los conocimientos, prácticas y actores para identificar en ellos las tendencias del futuro (el Todavía-No) en las cuales es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza en

comparación con la probabilidad de frustración. Una ampliación simbólica así es actualmente una forma de imaginación sociológica que cuenta con un doble propósito: por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de la esperanza y, por el otro, definir los principios de acción para promover la realización de estas condiciones (Santos, 2005c, 40).

Por lo tanto, mientras que la sociología de las ausencias amplifica el presente añadiendo a la realidad existente lo que le fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias ensancha el presente, añadiendo a la realidad posibilidades y futuro, es decir, las expectativas que contiene. En suma, la sociología de Santos está marcada por una conciencia cosmopolita que conduce a una relación más balanceada entre *experiencia* y *expectación*.

## 1.2. Hacia un nuevo sentido común

Asumamos, con Santos, que vivimos en una sociedad de intervalo, una sociedad de transición paradigmática. La transición se engendra en la crisis de la racionalidad moderna que es producto de la absorción del pilar de la emancipación por el pilar de la regulación. Este proceso se origina en la gestión de los déficits y excesos de la modernidad y fue confiada, en primer lugar, a la ciencia y después al derecho; a ambos los influyó ampliamente un modelo que privilegió la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la regulación económica sociopolítica. Este es el ámbito donde ocurre la divergencia social entre experiencias y expectativas.

Ahora bien, epistemológicamente, la forma bajo la cual se identifica la crisis condiciona la dirección que pueda tomar su superación. Es decir, el conocimiento que reconoce la crisis es una parte de la crisis que reconoce; la exterioridad del conocimiento es –de esta manera– provisional y queda como suspendida entre una interioridad pasada o pre-reflexiva y una interioridad futura o post-reflexiva. Por lo demás, el conocimiento es, en sí mismo, transicional:

El conocimiento, sobre todo el conocimiento crítico, se mueve, así, entre la ontología (la interpretación de la crisis) y la epistemología (la crisis de interpretación), sin que, con todo, le quepa decidir cuál de los dos estatutos prevalecerá, ni por cuanto tiempo. Así, lo que de hecho prospera en tiempos de crisis no es la epistemología en sí, sino *la hermenéutica crítica de epistemologías rivales* (Santos, 2003a, 59. Mis cursivas).

A partir de la obra de Santos podríamos considerar el papel de la ciencia en dos sentidos distintos, o bien *como exceso*, o bien identificando *un déficit de la ciencia*. La primera lectura –

según Santos, marginal– se pregunta cómo es que la ciencia moderna en vez de erradicar los males de la premodernidad lo que ha hecho es recrearlas bajo una forma hipermoderna. La lectura que ha prevalecido es la segunda (2003a, 62-63).

Hoy en día es preciso volver a las preguntas sencillas:

De nuevo necesitamos preguntar por las relaciones entre la ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, los sujetos individuales o colectivos, creamos y usamos para dar sentido a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y, finalmente, habremos de preguntarnos por el papel que cumple el conocimiento científico acumulado en relación con el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia para nuestra felicidad (Santos, 2003a, 64-65).

Una ciencia cuyo criterio es la felicidad de las personas ilustra lo que busca un conocimiento-sentido común. Por el contrario, el modelo de racionalidad que se desarrolló bajo el dominio de las ciencias naturales a partir de la revolución científica del siglo XVI, y en cierta medida bajo la orientación de las ciencias sociales emergentes en el siglo XX, admitió la variedad en su propio ámbito pero rechazó dos formas de conocimiento *no científico*: el sentido común y las humanidades.

Frente a este panorama, Santos especula con las (controvertibles) siguientes hipótesis de trabajo: (1) ha dejado de tener sentido la distinción entre ciencias naturales y sociales, (2) la síntesis entre ciencias naturales y sociales, se catalizará a través de las segundas, (3) las ciencias sociales, por lo tanto, tendrán que rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico o de mecanicismo materialista o idealista con la consecuente revalorización de las humanidades, (4) esta síntesis no busca una ciencia unificada ni una teoría general sino un conjunto de derroteros temáticos convergentes que permanecen estancados, (5) en la medida en que se realice esta síntesis, la distinción jerárquica entre el conocimiento científico y el conocimiento vulgar desaparecerá y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía práctica (1987, 17).

El conocimiento científico convencional prospera gracias a la observación descomprometida, libre, sistemática y rigurosa. Las ideas que presiden su observación y experimentación son las ideas –claras y sencillas– que aportan las matemáticas como instrumento privilegiado de análisis y lógica de investigación. Sin embargo, del lugar privilegiado que adquieren las matemáticas en la ciencia moderna se desprenden dos consecuencias. Uno, que conocer se

convierte en el significado de cuantificar y dos, que el método científico se asienta en la reducción de la complejidad que tiene por máxima: «lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante» (Santos, 2003a, 68).

Esta es una de las formas que ilustran el rompimiento de la ciencia con el conocimiento del sentido común. Otra sería el procedimiento exclusivamente empírico de establecimiento de las leyes científicas frente a las que el sentido común – que no establece leyes universales ni produce previsiones fiables– no puede compararse (Santos, 1987, 23-26).

No obstante, afirma Santos, «la profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en que se funda» (2003a, 74), y así, la identificación de las insuficiencias estructurales del paradigma científico moderno se convirtió en el resultado de su *gran avance*.

Otra condición teórica de la crisis del paradigma científico moderno es el colapso de la física newtoniana y la ruptura entre la relatividad y la simultaneidad –con consecuencias revolucionarias para nuestras concepciones de espacio y tiempo– de Einstein hasta la física cuántica. Tanto esta última como el principio de incertidumbre de Heisenberg manifiestan que no conocemos de lo real sino lo que en la realidad introducimos, es decir, que no conocemos lo real sino nuestra intervención en la realidad. Las consecuencias de esta aseveración son trascendentales; primero, porque siendo *estructuralmente limitado* el rigor de nuestro conocimiento, sólo podemos aspirar a resultados aproximados (y las leyes de la física serían, en realidad, probabilísticas). Segundo, que el determinismo mecanicista se vuelve inviable, ya que la totalidad de lo real no se reduce a la suma de las partes en que la dividimos para su observación y análisis. Finalmente, que la distinción sujeto/objeto es mucho más compleja de lo que parece, pierde sus contornos dicotómicos y asume la forma de *continuum* (Santos, 2003a, 76).

La tercera condición de la crisis del paradigma se da, según Santos, en las investigaciones de Gödel:

El teorema de la incompletitud y los teoremas sobre la imposibilidad, en ciertas circunstancias, de encontrar dentro de un sistema formal dado la prueba de su consistencia demuestran que, incluso siguiendo de cerca las reglas de la lógica matemática, es posible formular proposiciones indecibles, proposiciones que no se pueden demostrar ni refutar, ya que una de las mismas es precisamente la que postula el carácter no contradictorio del sistema (Santos, 2003a, 76).

La cuarta condición teórica de las crisis del paradigma newtoniano puede encontrarse en los avances de la microfísica, la química y la biología. Un ejemplo pueden ser las investigaciones de Ilya Prigogine, cuya teoría de las estructuras disipativas y el principio del orden a través de fluctuaciones, establece que en sistemas que funcionan en los márgenes de la estabilidad, la evolución se explica por fluctuaciones de energía que en determinados momentos no previsible desencadenan reacciones espontáneas a causa de mecanismos no lineales que presionan a un nivel máximo la inestabilidad y lo conducen a un nuevo estado macroscópico. La irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que estos son productos de su historia. Esta teoría asume una nueva concepción de la materia y de la naturaleza; es como si dijéramos que en vez de eternidad, tenemos historia, en vez de determinismo, imprevisibilidad, en lugar de mecanicismo, interpenetración, espontaneidad y auto-organización, desorden antes que orden y en vez de necesidad, creatividad y accidente (Santos, 2003a, 78).

En el campo sociológico, Santos analiza dos facetas. La primera, que son los propios científicos quienes adquieren una competencia e interés filosófico y llevan a cabo la reflexión sobre la ciencia desplazando a los sociólogos en el análisis de las condiciones sociales, de los contextos culturales y de los modelos organizativos de investigación científica considerados de relieve para la reflexión epistemológica misma. Dice:

Después de la euforia científica del siglo XIX y de la consecuente repulsa hacia la reflexión filosófica, bien simbolizada por el positivismo, llegamos al siglo XXI poseídos por el deseo casi desesperado de complementar el conocimiento de las cosas con el conocimiento de nuestro conocimiento de las cosas, esto es, con el conocimiento de nosotros mismos (Santos, 2003a, 78).

Algunos de los temas que resultan de esta reflexión son el cuestionamiento de los conceptos de ley y causalidad así como del contenido y precisión de la ciencia misma.

En segundo lugar, la reflexión epistemológica versa más sobre el contenido del conocimiento científico que sobre su forma, lo que envilece «al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza» (Santos, 2003a, 80). El rigor científico, al cuantificar, *descualifica* y degrada, destruyendo la personalidad de la naturaleza; ganando en rigor pero perdiendo en riqueza y resonancia.

No obstante,

la crisis del paradigma de la ciencia moderna no constituye un pantano ceniciento de escepticismo o de irracionalismo. Es, mejor, el retrato de una familia intelectual numerosa e inestable, pero también creativa y fascinante, en el momento de despedirse, con algo de dolor, de los lugares conceptuales, teóricos y epistemológicos, ancestrales e íntimos, pero ya no convincentes o seguros una despedida en busca de una vida mejor en camino hacia otros parajes donde el optimismo esté más fundado y la racionalidad sea más plural, y donde, finalmente, el conocimiento vuelva a ser una aventura encantada. La caracterización de la crisis del paradigma dominante trae consigo el perfil del paradigma emergente (Santos, 2003a, 81).

Debido a esta *emergencia*, los principios de *Um discurso sobre as ciencias* (1987) se convierten en una fuente de incertidumbre para la ciencia y la reflexión epistemológica tradicional. En este sentido, y aunque de manera tardía, António Manuel Baptista publica en 2002 *O Discurso Pós-Moderno contra a Ciência: Obscurantismo e Irresponsabilidade*, en donde realiza una crítica al discurso de Santos en la línea de la *guerra de las ciencias* de la década de los ochenta y noventa.

Sin entrar en detalles que en este lugar no son capitales<sup>11</sup>, para Baptista, la ciencia de los sociólogos y filósofos de la ciencia no es la ciencia de los científicos, sino una empresa sistemática que recoge conocimiento acerca del mundo y organiza y condensa ese conocimiento en leyes y teorías verificables (2002, 102). Refiriéndose al planteamiento de Santos, el éxito y credibilidad de la ciencia, dice, están basados en la posibilidad de que los científicos expongan sus ideas independientemente de la réplica de otros científicos y puedan modificar o negar sus conclusiones cuando la evidencia experimental sea confrontada con evidencia más completa y/o de mayor confianza. El factor primordial de este proceso de *auto-corrección* de la ciencia es, así, la repetitividad, la economía, la medición y la consistencia.

La palabra *ciencia*, sigue Baptista, se usó descuidadamente durante muchos siglos; una definición atinente debería ser suficientemente robusta para poder distinguir la ciencia de otros saberes que pueden tener exigencias intelectuales semejantes y una importancia incluso mayor para la vida de las personas y la sociedad. Toda definición aceptable de ciencia debe partir de la

---

<sup>11</sup> Además de las referencias bibliográficas incluidas en el texto, puede verse la naturaleza del problema en Ross, A. (coord.) (1996). *Science Wars*. Durham: Duke University Press y Sokal, A. y Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*. Paris: Odile Jacob. Pueden verse, además, Nunes, J. (1998). Para além das «duas culturas»: tecnociências, tecnoculturas e teoria crítica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 52-53, 15-60 y Segerstrale, U. (coord.) (2000). *Beyond the Science Wars: The Missing Discourse about Science and Society*. Albany: State University of New York Press.

noción de verdad aristotélica: *adequatio res et intellecto* (Baptista, 2002, 106), es decir, debe hacerse desde la base de un realismo que distingue la naturaleza física del pensamiento, que reconoce en la realidad hechos accesibles a los sentidos y que, a partir de ellos, procura *verdades científicas* en correspondencia con los pensamientos y los hechos. Para las ciencias humanas o culturales –continúa– los hechos son excepciones, algo que los hombres podrían haber decidido que fueran diferentes por los poderes asociados al pensamiento. La mente muchas veces estimula las emociones y esto, concluye crítico, no es ciencia (Baptista, 2002, 108).

Baptista se acoge, una década después, al caso *Sokal*, el debate académico que incendió una suerte de *guerra* entre la opinión de los científicos y científicos sociales sobre la naturaleza de la ciencia y las injerencias de unos y otros en el campo ajeno de conocimiento. Para Baptista, más que guerra, la disputa es una *guerrilla socio-filosófica* contra la ciencia ignorada por los científicos durante mucho tiempo y finalmente confrontada por Alan D. Sokal, físico teórico de la Universidad de Nueva York.

El frente *sociológico* de la batalla, a través de la revista *Social Text*, preparó un número especial para la primavera-verano de 1996 en el que incluyeron un texto de Sokal titulado *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* (1996b). El texto fue considerado un argumento aliado proveniente del campo de la física. Sin embargo, lo que Sokal pretendía era filtrar un argumento ficticio y demostrar que las publicaciones de este tipo eran hechas por *sociólogos posmodernos* que caían en omisiones, confusiones y un uso oscuro y descontextualizado del lenguaje físico-matemático. En *Lingua franca*, Sokal desveló el engaño y sus verdaderos propósitos con un pequeño artículo titulado *A Physicist Experiments with Cultural Studies* (1996a).

Según Baptista, Sokal quiso mostrar la existencia de una comunidad –la de la sociología posmoderna– preparada para aceptar cualquier disparate siempre que venga engalanado con un lenguaje inteligible que se sirve de términos y conceptos con los que intenta adornar sus proposiciones (2004, 20). Trasladando el caso anglosajón al contexto portugués, Baptista señala el relativismo cognitivo y la negación de la ciencia de Boaventura de Sousa Santos. El conocimiento científico, concluye, no puede ser una construcción social y una relación directa e inmediata entre sujeto y objeto no tiene que ver con esto. En clara referencia a los supuestos de *Um discurso*, afirma que la verdad no es la ausencia del conflicto, que el conocimiento científico no es una práctica

socialmente organizada y que lo que conocemos de lo real no es nuestra intervención en ella (Baptista, 2004, 140).

Recurriendo a este episodio podemos reparar en la enorme distancia entre concepciones de ciencia *rivales*, o mejor aún, entre dos posiciones disímiles ante el proceso de construcción del conocimiento. Baptista ni siquiera considera, por ejemplo, la relación que puede existir entre el ejercicio de la ciencia y las políticas que rigen la producción científica, por no hablar de la existencia de una crisis de la que emerja un nuevo paradigma. Es la ilustración de una razón indolente.

Para Santos, el debate se realizó entre científicos que incluían en su reflexión la propia ciencia y el papel de la ciencia como fenómeno social, explicación a la que encuentra un antecedente en la discusión sobre *las dos culturas* de finales de la década de 1950 (Santos, coord., 2003b, 20). Si bien a Santos extraña el tono de la crítica de Baptista, reconoce el problema que avivó el *experimento* de Sokal:

Ao longo dos últimos três séculos, os debates sobre a ciência tiveram sempre estas duas vertentes: a natureza e o sentido das transformações do mundo operadas pela ciência; a natureza e a validade do conhecimento científico que produz e legitima essas transformações. Em alguns períodos, dominou uma das vertentes e noutros, a outra. Os debates começaram por ser entre cientistas e titulares de outros conhecimentos –filósofos, teólogos, artistas, etc.–, mas, à medida que a ciência se expandiu e diversificou, passaram a travar-se igualmente entre cientistas, ainda que, por vezes, o debate tenha sido sobre o que é ser cientista e sobre quem o é (Santos, coord., 2003b, 18-19).

Esto nos devuelve a la importancia de los factores que rodean la ciencia como fenómeno, como el crecimiento exponencial de la producción científica y la proliferación de comunidades de científicos, además de la carga de subjetividad en el desarrollo del conocimiento científico.

Estos elementos apuntan a la necesidad de un nuevo paradigma, emergente y solidario.

### **a) Emergente**

La ciencia se construye en oposición al sentido común, al que considera superficial y falso, a través de tres momentos epistemológicos fundamentales: la ruptura, la construcción y la constatación (Santos, 2003e, 75). Por otro lado, el sentido común es un conocimiento evidente que piensa lo que existe tal como existe, cuya función básica es reconciliar la conciencia común con ella misma.

La distinción entre ciencia y sentido común obedece a una *primera ruptura epistemológica* (Santos, 2003a, 120) que distingue el conocimiento verdadero del sentido común. La distinción, no obstante, no es simétrica, por lo que Santos propone la idea de una *doble ruptura epistemológica* alternativa. Esto significa que después de establecida la ciencia moderna a través de una primera ruptura con el sentido común, hay un acto epistemológico pendiente: el rompimiento con la primera ruptura que transforme el conocimiento científico en un nuevo sentido común que permita la emergencia de un conocimiento-emancipación efectivo (Santos, 2003a, 120-121).

Para Santos, el proceso final de la crisis del paradigma científico se ha iniciado con la crisis de la epistemología bachelardiana. La renovación de la reflexión hermenéutica y el vínculo con discursos tan dispares como el estético, el poético o el religioso, es una señal de que la segunda condición se está forjando (2003e, 79). Por esto, la construcción de una alternativa a la razón indolente y sus efectos pasa por una toma de postura sintética frente a la modernidad que se anuncia desde que el fracaso de las categorías y reglas existentes hiciera evidente la crisis del paradigma saliente.

Esta nueva revolución científica es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI; al estar enmarcada en una sociedad que, a su vez, ya ha sido revolucionada por la ciencia, el paradigma emergente no puede ser nada más científico, sino también social. Ha de ser un paradigma *prudente* en lo que concierne a la ciencia y *decente* en lo social (Santos, 2003a, 82; 1987, 36).

La emancipación tiene que convertirse en sentido común imponiéndose al prejuicio conservador y al conocimiento impenetrable de la ciencia anterior. Esto es necesario para enriquecer nuestra relación con el mundo. En el conocimiento-emancipación coinciden la causa y la intención, tiene una visión del mundo basada en la acción, la creatividad y la responsabilidad individuales, es práctico y pragmático, se reproduce junto con las trayectorias y experiencias de vida de los grupos sociales, es transparente y evidente, desconfía de la opacidad y del esoterismo del conocimiento, reconoce la igualdad de acceso al discurso, la competencia cognitiva y la competencia lingüística, es superficial, indisciplinado y no metódico, es espontáneo, retórico y metafórico, es persuasivo y emotivo (Santos, 2003a, 121).

Volviendo al *discurso*, Santos afirma que la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales ha dejado de tener sentido, ya que los avances de la ciencia tradicional introduce

como suyos los conceptos de historicidad, proceso, libertad, autodeterminación, conciencia, etc. En adición, que los modelos explicativos de las ciencias sociales subyacen ya en el desarrollo de las ciencias naturales lo prueba la facilidad con la que las teorías físico-naturales se aplican en el dominio social. De esta manera las ciencias naturales se acercan también a las humanidades, que se ven así, favorecidas y revalorizadas. Este sentido global de la revolución científica lo sugiere también la reconceptualización de las condiciones epistemológicas y metodológicas del conocimiento científico social mismo (Santos, 1987, 43).

Ahora bien, afirmar que todas las ciencias son ciencias sociales no es suficiente para caracterizar el modelo de conocimiento en el paradigma emancipador. Santos dice que la ciencia del paradigma emergente, *analógico y traductor*, incentiva los conceptos y teorías desarrolladas localmente para llevarlos a otros lugares cognitivos, de manera que puedan ser utilizados fuera de su propio contexto original. Es decir, todo conocimiento es local y total (Santos, 1987, 46). Esto se desarrolla –entre otros– a través de los estilos y géneros literarios científicos generados por la transgresión metodológica.

Santos afirma que la ciencia consagra al hombre en tanto que sujeto epistémico pero lo expulsa como sujeto empírico (1987, 50). Sobre esta base se funda la distinción sujeto/objeto que influirá en la diversidad de estrategias metodológicas de los distintos campos de la ciencia. No obstante, el objeto de la ciencia es siempre la continuación del sujeto por otros medios, y la ciencia, en gran medida, autobiográfica. Por lo tanto, todo el conocimiento científico es autoconocimiento. Esta afirmación está en la línea de la concepción que considera que la subjetividad y el conocimiento científico enseñan a vivir y se traduce, así, en un saber práctico.

Abreviando, la ciencia moderna produce conocimientos y desconocimientos; hace del científico un ignorante especializado y del ciudadano común un ignorante generalizado (Santos, 1987, 57). Además, la racionalidad científica moderna ha pretendido convertirse en el sentido común, una presunción falsa e ilusoria. En cambio, la ciencia posmoderna reconoce que ninguna forma de conocimiento es en sí misma racional e intenta dialogar con otras formas de conocimiento dejándose influir por ellas. Todo conocimiento científico, pues, busca constituirse en sentido común.

Para entender el surgimiento de un nuevo sentido común, debemos establecer algunos principios respecto del papel de la argumentación y la retórica en la transición paradigmática.

Después de haber mostrado que el conocimiento-regulación ha dominado sobre la modernidad, Santos explica que la ciencia moderna tuvo que luchar contra los monopolios interpretativos del Estado, la religión o la familia. El éxito de esta lucha acabó por traer a escena a un nuevo enemigo: la renuncia a la interpretación (Santos, 2003a, 106-107).

El panorama de la sociedad se va configurando por dos dimensiones de las relaciones en medio de ella; por un lado, el comunitarismo que rige el espacio intra-comunitario, y por otro, el contractualismo que domina lo inter-comunitario. Estas dimensiones mantienen una tensión dialéctica que hace surgir la emancipación social. En este sentido, Boaventura de Sousa Santos afirma:

En tanto que producto de comunidades interpretativas, el conocimiento emancipador post-moderno es retórico. Ahí reside su proximidad con la racionalidad estético-expresiva. [...] Para esta forma de conocimiento, la verdad es retórica, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable trabada entre varios discursos de verdad (2003a, 108).

Nos colocamos pues, en el terreno de la retórica de la ciencia moderna, un aspecto que la aproxima al arte y la literatura y que tiene, según Santos, tres fuentes: La crítica de la epistemología modernista-fundacionalista (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Foucault, Feyerabend, Rorty), el pragmatismo de James y Dewey y la retórica de Perelman (Santos, 2003a, 110).

La retórica es una forma de conocimiento que avanza desde *premisas probables* hacia *conclusiones probables* mediante argumentos silogísticos o no. Los argumentos se siguen si tienen, como punto de partida, algunas premisas generalmente aceptadas (*topoi*), y si hay un auditorio relevante (hechos y verdades). Los *topoi* son *lugares comunes*, puntos de vista ampliamente aceptados, de contenido abierto, adaptables a distintas argumentaciones. El auditorio es *la comunidad de espíritus* susceptible de ser influenciada o persuadida por el orador. En suma, el análisis retórico de la ciencia moderna «es fundamental en este momento de transición paradigmática para relativizar las pretensiones cognitivas de la racionalidad cognitivo-instrumental» (Santos, 2003a, 116).

No obstante, en la lógica de una reinención del conocimiento-emancipación, la retórica tiene que ser reconstruida radicalmente; en este sentido, Santos afirma la necesidad de una *novísima retórica* (2003a, 117). Esta es la manera como la doble ruptura intensificará la trayectoria

de la condición de la ignorancia, el colonialismo, hacia la condición o momento del saber, la solidaridad.

La retórica es, pues, una forma de argumentar razonablemente cuyo tipo de adhesión es el convencimiento e intensifica así la motivación vía *argumentos emocionales*. Esta retórica acentúa, además, las *buenas razones* y no la producción de los resultados. Por otro lado, y en cuanto se basa en la relación orador/auditorio, la *novísima* retórica es dialógica y efectiva, toda vez que obliga a un conocimiento previo del auditorio que se pretende influenciar. Este carácter está llamado a convertirse en el principio regulador de la práctica de la argumentación y, en el mismo sentido, garantía del progreso del conocimiento.

Finalmente, mientras que la retórica encara al auditorio como un dato, para la *novísima retórica* el auditorio está siempre en formación; no es *lo otro* sino la *fuerza central* del movimiento.

En resumen:

Para poder reconstruir el conocimiento-emancipación como una nueva forma de saber, hemos de comenzar por las representaciones inacabadas de la modernidad, o sea, por el principio de la comunidad y por la racionalidad estético-expresiva: el conocimiento-emancipación es un conocimiento local creado y diseminado a través del discurso argumentativo [...] que sólo puede haber [...] dentro de comunidades interpretativas, los auditorios relevantes de la retórica (Santos, 2003a, 106).

### **b) Solidario**

El surgimiento de un nuevo sentido común solidario guarda un sentido ético, político y estético. Cada uno de estos aspectos requiere el otro, y, en definitiva, los tres preceptos (solidaridad, participación y placer) se desprenden del principio olvidado de la comunidad.

Recordemos que mientras que el conocimiento-regulación es una trayectoria que va de la ignorancia al orden, el conocimiento-emancipación parte del colonialismo y se dirige a un estado de saber que es la solidaridad. La realización del equilibrio moderno fue confiada a las lógicas de la racionalidad pero, como hemos dicho, la tendencia regulatoria terminó por dar primacía a la racionalidad cognitivo-instrumental. El surgimiento de un renovado sentido común implica que la solidaridad se transforme en la forma hegemónica de saber y que se acepte un cierto nivel de caos procedente de la negligencia relativa del conocimiento-regulación. Esto obliga a dos compromisos

epistemológicos de gran alcance. El primero consiste en reafirmar el caos como forma de saber y el segundo a revalorizar la prudencia (Santos, 2003a, 87-89).

Otro aspecto de la *utopía* del conocimiento-emancipación, en el marco de la tarea retórica del paradigma emergente, consiste en la constitución de comunidades interpretativo políticas: *neo-comunidades*, *territorialidades locales-globales* y *temporalidades inmediatas-diferidas*, que engloben, como hacen, el conocimiento, la interacción, el trabajo, el consenso, el conflicto y la intersubjetividad; es decir, la vida (Santos, 2003a, 106-107). Estas comunidades obedecen la lógica del conocimiento crítico apuntando hacia la solidaridad.

Otro desafío puede formularse como el de la *pericia heroica al conocimiento edificante*. Esta parte del proyecto se construye a través de un proceso de *falsa equivalencia de escalas*. Al final, para la teoría crítica posmoderna, es necesario centrarnos en otra dualidad que no sea la determinación/contingencia o estructura/acción, sino en la que existe entre la acción conformista y la acción rebelde (Santos, 2003, 34, 2006b, 40, 2007a, 84).

Insistiendo en las afirmaciones anteriores, Santos evidencia el sentido ético de la solidaridad:

La solidaridad es una forma específica de saber que se conquista sobre el colonialismo. El colonialismo consiste en la ignorancia de la reciprocidad y en la capacidad de concebir al otro sino como objeto. La solidaridad es el conocimiento obtenido en el proceso, siempre inacabado, de volvernos más capaces de reciprocidad a través de la construcción y del reconocimiento de la intersubjetividad. El énfasis en la solidaridad convierte la comunidad en el campo privilegiado del conocimiento emancipador (Santos, 2003a, 89-90).

En un primer sentido, la solidaridad es un acto epistemológico en cuanto que consiste en transformar al otro desde su estatus de objeto al de sujeto (Santos, 1998b, 222). A pesar de que la tradición epistemológica a la que Santos llama *emancipación* está, según él mismo dice, marginada y desacreditada, su ejercicio constituye un verdadero conocimiento y, por lo demás, un acto de justicia.

Como hemos dicho en el capítulo I, no obstante la modernidad reconoció por vez primera principios emancipatorios como la historia, la igualdad, la libertad o la ciudadanía, su concurrencia con el capitalismo provocó la contradicción entre los principios de la emancipación y la regulación. La ética que resulta de esta concurrencia es la *micro-ética liberal*, la forma ética dominante de la racionalidad moral-práctica moderna caracterizada por surgir de una concepción estrecha de la

modernidad y responder a una espacio-temporalidad de la inmediatez y la contigüidad. En este sentido, la secuencia de la ética liberal moderna es siempre lineal: Sujeto–Acción–Consecuencia. La micro-ética liberal es, pues, antropocéntrica e individualista.

En cambio, una ética del sentido común debe caracterizarse por romper con este individualismo. En esta línea, Santos afirma:

El nuevo principio de la responsabilidad reside en la *Sorge*, en la preocupación o cuidado que nos coloca en el centro de todo lo que acontece y nos hace responsables por el otro, sea él un ser humano, un grupo social, la naturaleza, etc. (2003a, 126)

Como puede apreciarse, Santos asume la ética de Hans Jonas como una opción posmoderna cuyos principios responden a una concepción solidaria –un *preocuparse*– de la naturaleza y el futuro, de manera no antropocéntrica ni individualista y que puede desarrollarse en una relación espacio-temporal distinta, del tipo local-global, inmediato-diferido. Nuestro autor se inclina muy claramente por una retórica de la nueva ciencia que cambie, de esta manera, nociones liberales como la de responsabilidad, progreso o, incluso, el principio de reciprocidad de la micro-ética liberal y reconozca que tanto la naturaleza como el futuro tienen derechos aun sin tener deberes (2003a, 126-127). De esta manera, la consideración del conocimiento-emancipación como un camino de la colonización a la solidaridad, asume una nueva postura frente al multiculturalismo y los Derechos Humanos. Al respecto, Santos afirma:

Como la solidaridad es una forma de conocimiento que se obtiene por vía del reconocimiento del otro, el otro sólo puede ser conocido en tanto que productor de conocimiento. De ahí que todo el conocimiento-emancipación tenga una vocación multicultural (2003a, 31).

Pero la construcción de un conocimiento multicultural enfrenta dos dificultades: el silencio y la diferencia. El problema es ¿cómo realizar un diálogo multicultural cuando algunas culturas fueron reducidas al silencio? ¿Cómo hacer hablar al silencio sin que él hable la lengua hegemónica que le pretende hacer hablar? En el mismo sentido:

Sólo existe conocimiento, y, por tanto, solidaridad en las diferencias. La diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad, y, en última instancia, a la indiferencia (Santos, 2003a, 32).

Por lo demás, las condiciones a través de las cuales los derechos humanos pueden ser considerados como parte de una globalización contrahegemónica (Santos, 1998d), comprende una dimensión política y un camino de realización de su reconstrucción intercultural (Santos, 2009a).

La tesis fundamental es que mientras que los derechos humanos sean considerados como derechos universales, tenderán a operar como un localismo globalizado, es decir, la *generalización* de una condición local o, como dice Santos, una forma de globalización *de arriba para abajo* (1998d, 96). Dicho de otro modo, su alcance global será obtenido a costa de su legitimidad local. En contradicción, los derechos humanos han de ser conceptualizados como multiculturales, precondition de una relación armónica entre la competencia global y la legitimidad local. Esto no niega que los derechos humanos sean universales en su aplicación, aunque esta es una cuestión particular y específica de la cultura occidental, y por extensión, de los intereses hegemónicos de los países dominantes<sup>12</sup>.

Ahondando en su sentido político, podemos decir que el principio de la comunidad comprende dos dimensiones: la participación y la solidaridad (Santos, 2003a, 83). Así como la solidaridad confiere al sentido común su marca ética, la dimensión de la participación le confiere la marca política (Santos, 2003a, 127). De esta manera podemos interpretar el rompimiento emancipación-regulación como una reducción de la actividad política a una práctica sectorial-mercantil. Por el contrario, el conocimiento-emancipación tiende a una repolitización global de la vida colectiva, primeramente, presentando una alternativa a la despolitización de la sociedad civil de la modernidad.

El conocimiento-emancipación se basa en que todas las relaciones de poder son políticas y que estas pueden estructurarse y jerarquizarse. Como anotamos en el capítulo anterior, Santos establece seis formas de poder en correspondencia con las seis dimensiones o espacios estructurales de la sociedad (2003a, 309): el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial, hasta ahora dominados por el patriarcado, la explotación, el fetichismo de las mercancías, la diferenciación desigual, la dominación y el cambio desigual, respectivamente.

En este sentido, la novísima retórica de la emancipación debe luchar contra la idea de que la política sólo se refiere al espacio de la ciudadanía.

---

<sup>12</sup> Una *lista incipiente* de derechos cosmopolitas debería considerar: el derecho al conocimiento, el derecho a enjuiciar el capitalismo histórico, el derecho a una transformación de la propiedad a la solidaridad, el derecho al reconocimiento de derechos de entidades que no son titulares de deberes (naturaleza y futuro), derecho a la autodeterminación democrática, el derecho a la organización y participación en la creación de derechos (Santos, 2009a, 533-540).

Finalmente, en cuanto al sentido estético de la solidaridad, podemos recordar el sentido en que todas las ciencias son ciencias sociales:

La revalorización de los estudios humanísticos acompaña a la revalorización de la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura que, junto al principio de la comunidad, constituye una representación inacabada de la modernidad (Santos, 2003a, 103).

Cuando un poco antes hemos introducido el proyecto del nuevo sentido común, comentamos que se trata de un programa retórico y metafórico, lo que confirma la cercanía que existe entre la ciencia, el arte y la literatura. Además, dice Santos, la crítica literaria anuncia ya la subversión de la relación sujeto/objeto que el paradigma emergente pretende; resubjetivado, el conocimiento científico también enseña a vivir y se traduce en un saber práctico (2003e, 56-57).

Además, la dimensión estética ha estado reconocida ya por la teoría de la ciencia. Recordemos que para Feyerabend, por ejemplo, la creación científica es completamente análoga a la creación literaria o artística. En *Contra el método* afirmó que la ciencia actual no es realista, que la separación entre las ciencias y las artes es artificial y que un poema o una pieza teatral pueden ser inteligibles de la misma manera que una teoría científica puede ser agradable para la contemplación (1989, 122).

En particular, el carácter inacabado de la racionalidad estético-expresiva reside en los conceptos de *placer*, *autoría* y *artefactualidad discursiva*. El *autor* está asociado a conceptos como iniciativa, autonomía, creatividad, autoridad, autenticidad, originalidad, pero además, es el concepto, dice Santos, que subyace a la organización del dominio artístico-literario de la modernidad, y como tal, está asociado a la noción de sujeto individual. En suma, tanto *placer*, *autoría* como *artefactualidad discursiva*, significan el fin de la antigua *auctoritas* y «representan el absurdo de reducir el nuevo conocimiento a las semejanzas o analogías con las tipologías inertes establecidas por el conocimiento anterior» (Santos, 2003a, 84).

## 2. El proyecto de una razón cosmopolita

Un proyecto cosmopolita debe plantearse superar el debate del relativismo cultural como actitud filosófica a través de un trabajo de traducción que distinga las distintas concepciones de dignidad humana aunque no sean concebidas como derechos humanos. Este es el ámbito de la

hermenéutica diatópica. Además, debe asumir que todas las culturas son incompletas, que todas las culturas tienen versiones diferentes de dignidad humana y que las culturas tienden a distribuir a las personas y a los grupos entre los principios competitivos de igualdad y diferencia (Santos, 1998d, 97-99).

Estas son las premisas que se convertirán en las condiciones para que, a través del trabajo práctico de una hermenéutica diatópica, la reconstrucción cultural de los derechos humanos sea posible: incompletitud, versiones culturales amplias, tiempos no unilaterales y compartidos, temas elegidos mutuamente, igualdad y diferencia; el derecho a ser iguales frente a la inferiorización de la diferencia y diferentes frente a la descaracterización de la igualdad (Santos, 2009a, 529-532; 2005b, 223).

## **2.1. Solidaridad y ecología de saberes**

Hemos explicado ya cómo un pensamiento *ecológico* hace frente a la lógica universalista de la ciencia moderna; dijimos también que la primera de estas formas es la ecología de saberes. En este orden de ideas, la ecología de saberes es la lógica que permea y contiene el pensamiento ecológico en general.

En el marco de la sociología de las ausencias, la ecología de saberes hace frente a la monocultura del saber y el rigor científicos como la vía para ser confrontada con la identificación de otros saberes y criterios que operan en las prácticas sociales. El ejercicio ecológico es, en este sentido, un acto de solidaridad/reconocimiento (Mandujano, 2013b) cuyo punto de partida no es el de la ignorancia como caos (Santos, 2006a, 98). La utopía del *inter-conocimiento* consiste, más bien, en aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente olvidar los anteriores y/o propios; sin ni siquiera negar el caos.

La ecología de saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y de los seres humanos con la naturaleza, implican más de una forma de saber, y por lo tanto, de ignorancia. Como esta forma de conocimiento no se encuentra distribuida de una forma socialmente equitativa, sus intervenciones en el mundo tienden a ser las que sirven a los grupos sociales que tienen acceso a él.

Esta idea de que la justicia global necesita una justicia cognitiva global permea el volumen *Another Knowledge is Possible* (Santos, coord., 2007a). En la introducción, Santos, Meneses y Nunes aseveran que todas las prácticas sociales suponen conocimiento y que la producción del conocimiento en sí misma, es una práctica social; lo que distingue a una de la otra es la auto-reflexión. De esta manera, reconocen también que el concepto de multiculturalismo es eurocéntrico y que fue creado para describir la diversidad cultural en el marco de los Estados-nación del Norte global, sobre todo, para lidiar con situaciones resultantes de la inmigración. El Norte impuso este concepto a los países del Sur definiendo su condición histórica e identidad (en Santos, 2007a, xxiii). El multiculturalismo es la expresión primigenia de la lógica cultural del capitalismo multinacional; además, tiende a ser descriptivo y apolítico obviando el problema de las relaciones de poder, explotación, inequidad y exclusión.

Si esto es así, la justicia cognitiva no se puede basar solamente en la idea de una distribución más equitativa del conocimiento científico que las propias condiciones del conocimiento científico y el capitalismo global desfavorecen; en la ecología de saberes, la credibilidad de los conocimientos no científicos no implica el descrédito del conocimiento científico sino su utilización contrahegemónica. Se trata, pues, de explorar prácticas alternativas que las epistemologías pluralistas de las prácticas científicas han hecho visibles y de promover la interdependencia entre los saberes científicos y los no científicos.

De la misma manera, el principio de incompletitud de los saberes es la condición de posibilidad del diálogo y debate entre formas de conocimiento donde lo que cada saber contribuye al diálogo es el modo como orienta una práctica para superar una ignorancia. El diálogo entre saberes se da entre procesos distintos a través de los cuales las prácticas *ignorantes* se transforman en prácticas *sabias* (Santos, 2006a, 99).

Los saberes tienen límites internos y externos. Los internos tienen que ver con las restricciones en los tipos de intervención en el mundo que hacen posible mientras los externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas que hacen posibles otras formas de conocimiento. De esta manera, el uso contrahegemónico de la ciencia no se puede restringir a la ciencia, sino que tiene sentido sólo como parte de una ecología de saberes (Santos, 2006a, 100).

Con todo, el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo sugiere una diversidad también cultural, y en última instancia, ontológica, una *Weltanschauung* diferente.

Estas visiones de la realidad corresponden –normalmente– a la de los países dominantes, sobre todo, porque la imaginación epistemológica en los inicios del siglo XX estaba sometida a la idea de unidad, que explica, en parte, la resistencia a la mecánica cuántica (Santos, 2006a, 132). El correlato de la unidad es, en suma, la premisa del universalismo, una herencia directa del Iluminismo clásico. En términos sociales, la invisibilidad de las colonias y sus culturas fue otro de los resultados de un conocimiento producido por la Europa colonizadora. La diversidad epistemológica (ontológica y cultural) de nuestros días, confronta este universalismo abstracto.

Lo anterior nos lleva a la relación del cosmopolitismo subalterno con el relativismo. En realidad, Santos afirma que la ecología de saberes no implica su aceptación, por el contrario, en la perspectiva de una pragmática de la emancipación social, el relativismo, en cuanto ausencia de criterios de jerarquía de saberes, hace imposible cualquier relación entre conocimiento y el sentido de la transformación social. Por el contrario, la ecología de saberes consiste en conceder una suerte de *igualdad de oportunidades* a las diferentes formas de saber envueltas en disputas epistemológicas cada vez más amplias,

visando a maximização dos seus respectivos contributos para a construção “um outro mundo possível”, ou seja, de uma sociedade mais justa e mais democrática, bem como de uma sociedade mais equilibrada em suas relações com a natureza» (Santos, 2006a, 100).

La cuestión, sigue Santos, no está en dar igual validez a todos los tipos de saber, sino en permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos. Esto último no se ajusta al canon de la ciencia moderna y, podríamos agregar, ni a los criterios de un orden neoliberal. De hecho, la diversidad de formas de opresión y dominación permite que surjan formas de resistencia y lucha que movilizan diferentes actores, vocabularios y fuentes. Por lo demás, y ya que la mayoría de estas batallas son originalmente locales, su legitimidad y efectividad depende de la habilidad de los actores y movimientos sociales para forjar alianzas globales con el propósito de la mutua inteligibilidad (Santos, coord. 2007a, xxv).

Por otro lado, así como el universalismo es producido por la jerarquía entre el universal y el particular, la globalización es constituida por la jerarquía entre lo global y lo local (Santos, 2006a, 133). Al contrario del universalismo, la globalización, en su contradicción inherente, es la expresión de una jerarquía entre el centro y la periferia del sistema mundial. El dominio de ideas contradictorias como son la diversidad, el pluralismo y la globalización tiene su impacto en las

prácticas del conocimiento y en nuestra propia *imaginación epistemológica*. En primer lugar, la idea de la que diversidad y la pluralidad no tienen una expresión epistemológica adecuada. Es por esto que Santos considera que la diversidad epistemológica del mundo implica renunciar a una epistemología general (Santos, 2006a, 134).

La ecología de saberes incide en las relaciones concretas entre conocimientos y en las jerarquías y poderes que ellas generan; unas y otras existen, de lo que se trata es de desafiar las jerarquías universales y abstractas y los poderes que, a través de ellas, han sido naturalizadas por la historia. De esta manera, las jerarquías concretas surgirán a partir de la validación de una intervención particular en el mundo real que se confronta con otras intervenciones alternativas.

Además, Santos distingue entre la pluralidad interna de las prácticas científicas y su pluralidad externa. Con la primera se refiere, por ejemplo, a las perspectivas feministas, poscoloniales, multiculturales y pragmáticas, esto es, epistemologías de las prácticas científicas que procuran una tercera vía entre la epistemología convencional de la ciencia moderna y otros sistemas que le son alternativos. Lo importante es señalar que la diversidad epistemológica no es un mero reflejo de la diversidad o heterogeneidad ontológica, sino que se asienta en la imposibilidad de identificar una forma esencial o definitiva de describir, ordenar y clasificar procesos, entidades y relaciones en el mundo (Santos, 2006a, 137).

En suma, podemos definir la ecología de saberes como un conjunto de epistemologías que parten de la posibilidad de la diversidad y de la globalización contrahegemónicas y pretenden contribuir para darles credibilidad y fortaleza. Sus presupuestos principales son dos. Primero, que no hay epistemologías neutras, y dos, que la reflexión epistemológica debe incidir no en los conocimientos en abstracto, sino en las prácticas de conocimiento y su impacto en otras prácticas sociales. En este sentido, ecología de saberes equivale aquí a *ecología de prácticas de saberes* (Santos, 2006a, 143).

El contexto en que se enmarca esta ecología es ambiguo. Por un lado, el reconocimiento de la diversidad sociocultural del mundo favorece el reconocimiento de la diversidad epistemológica de saberes en el mundo. Por el otro, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, tal vez una de las mejor consolidadas sea la que afirma la ciencia como la única forma de conocimiento válido y riguroso (Santos, 2006a, 144). En este sentido, la ecología de saberes es,

simultáneamente, una epistemología *de corriente y de contracorriente*, y sus condiciones de posibilidad son las de su dificultad.

En realidad, lo que Santos afirma del conocimiento en general (que no hay conocimiento sin ignorancia, la incompletitud de los conocimientos, etc.), también aplica para la ecología de saberes.

Abreviando, la lucha contra la injusticia cognitiva podría traducirse en las siguientes tesis (Santos, 2006a, 146-153): (1) La lucha por la justicia cognitiva no tendrá éxito si se basa exclusivamente en la idea de la distribución más equitativa del saber científico. (2) Las crisis y las catástrofes producidas por el uso imprudente y exclusivista de la ciencia son más serias de lo que la epistemología científica dominante pretende. En la ecología de saberes, la acreditación de los saberes no científicos no supone la desacreditación del saber científico. (3) No hay un conocimiento que no sea conocido por alguien para algunos objetivos. Todos los conocimientos sustentan prácticas y constituyen sujetos. (4) Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los internos se refieren a los límites de sus intervenciones, los externos, al reconocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otros conocimientos y prácticas. (5) La ecología de saberes tiene que ser producida ecológicamente, esto es, con la participación de diferentes saberes y sus sujetos. (6) La ecología de saberes es una epistemología constructivista y realista. En este sentido, el conocimiento como intervención en lo real (no como representación de lo real) es la medida del realismo. (7) La ecología de saberes se centra en las relaciones entre saberes, en las jerarquías y poderes que se generan entre ellos. (8) La ecología de saberes se pauta por el principio de precaución. (9) La centralidad de las relaciones entre saberes que caracteriza la ecología de saberes conduce a la búsqueda de la diversidad de conocimientos. (10) La ecología de saberes se ejerce a través de la búsqueda de convergencias entre conocimientos múltiples. (11) La cuestión de la incommensurabilidad se pone también en el interior de la misma cultura. (12) La ecología de saberes busca ser una lucha no-ignorante contra la ignorancia. (13) La ecología de saberes se ocupa de la fenomenología de los momentos o tipos de relaciones. (14) La construcción epistemológica de la ecología de saberes suscita cuestionamientos sobre la identificación de los saberes, sobre los procedimientos para la relación entre ellos, sobre la naturaleza y la evaluación de las intervenciones en lo real. (15) La epistemología de saberes no concibe los conocimientos fuera de las prácticas de saberes ni estas fuera de las intervenciones en lo real que ellas permiten o impiden. (16) La ecología

de saberes tiene como objetivo facilitar la constitución de sujetos individuales y colectivos que combinan la mayor sobriedad en el análisis de los hechos como la intensificación de la voluntad de la lucha contra la opresión. (17) En la ecología de saberes, la intensificación de la voluntad se ejercita en la lucha contra la desorientación.

## 2.2. La hermenéutica diatópica y el trabajo de traducción

La crítica al paradigma de la modernidad y el proyecto de un nuevo sentido común se convierten en una *teoría* del conocimiento pragmática que representa una profundización de la sabiduría práctica. Este ejercicio de profundización puede reconocerse también como una *reflexión hermenéutica* (Santos, 2003e, 72). En este sentido, si la epistemología crítica se mantiene en una tensión entre la interpretación de la crisis (ontología) y la crisis de la interpretación (epistemología), lo que perdura en medio de ella es, como dijimos antes, una *hermenéutica crítica de las epistemologías rivales* (Santos, 2003a, 59) que pueden reconocerse en el proceso de cambio paradigmático y doble ruptura epistemológica (Santos, 2003e, 75-82; 2003a, 120-121).

La primera ruptura epistemológica, como explicamos en este mismo capítulo, supone el dominio de las ciencias naturales y la hegemonización del método experimental. La segunda, por el contrario, representa una mayor ascendencia de las ciencias sociales y las humanidades. El campo de las ciencias del espíritu, para usar una expresión de Gadamer, contribuirá a la aparición de un nuevo sentido común gracias a la práctica de la racionalidad estético-expresiva. En este sentido la *hermenéutica* de las ciencias sociales debe de ser comprensiva (Santos, 2003e, 109).

La forma más evidente en que la crítica de Santos adquiere este carácter hermenéutico es en la introducción de la concepción de una *hermenéutica diatópica* y su forma más pragmática, el trabajo de traducción. Esta forma (Panikkar y Sharma, 2007) consiste, básicamente, en la traducción entre saberes y entre culturas. Así, en *Crítica de la razón indolente* nuestro autor afirma:

Es por vía de la traducción, y de lo que yo designo como hermenéutica diatópica, que una necesidad, una aspiración o una práctica en una cultura dada puede volverse comprensible e inteligible para otra cultura (Santos, 2003a, 32).

Santos utiliza el término *hermenéutica* con un conocimiento extenso de la teoría de la interpretación, sobre todo, a partir de su formación jurídica y humanística en general<sup>13</sup>. Al concederle un carácter retórico al modo como la ciencia y el derecho deben introducirse en el paradigma emergente, queda clara también la importancia del factor interpretación en la constitución de la alternativa solidaria. Para decirlo con Gadamer (2004), la comprensión hermenéutica es praxis y la ciencia una tarea moral llamada a la solidaridad del entendimiento inscrita en la esencia misma de la racionalidad (Gadamer, 2001, 103).

Desde una postura *rebelde*, en el sentido de Santos, habría que determinar el significado de la racionalidad y el papel de la razón general en Gadamer. En este sentido, no está de más destacar que una de sus características es la referencia a la aplicación práctica (Gadamer, 1992). Aquí radica, me parece, una notable cercanía entre los conceptos de *logos* y *ethos*. De hecho, Gadamer destaca que el interés *hermenéutico* de Aristóteles (aunque no existe, estrictamente, este interés), tiene su punto de partida en la cuestión ética (1993, 85-89). Por lo demás, Santos afirma que el problema de las metodologías racionalistas no es el racionalismo, sino su falta (2003e, 115). Ciertamente, nuestro autor es más entusiasta con el pluralismo metodológico y el diálogo entre distintas visiones y supuestos epistémico-hermenéuticos con una doble tarea en el conjunto crítico: deconstruir y reconstruir. Es sugestivo que podamos reconocer también en la hermenéutica filosófica este movimiento: distinción-síntesis; romper-reunir.

Finalmente, Santos es explícito cuando se refiere a los *tres universales* que requiere el sentido –y ejercicio– *no compartimentado* del conocimiento-emancipación en el paradigma emergente: la retórica, la sociología y la hermenéutica (2003a, 119).

Ahora bien, si no sabemos con certeza que un mundo mejor es posible, ¿qué es lo que nos legitima y motiva a actuar como si lo supiésemos? Además, si el mundo es una totalidad inagotable y supone muchas totalidades, ¿cuál es la alternativa a la gran teoría? Y dado que el significado no

---

<sup>13</sup> Por ejemplo, en distintos pasajes Santos cita la obra de H.-G. Gadamer (entre otros, 2003a, 119. 289 y 2003e). Además, hay varios conceptos e ideas en las que *confluye* con el filósofo alemán. Por ejemplo, este último, en su análisis del desarrollo de la ciencia, critica no sólo el nivel de tecnificación que el conocimiento ha alcanzado, sino su falta de reconocimiento del conocimiento práctico (2002, 154). En el mismo orden de ideas, el conocimiento metódico, producto del desarrollo de las ciencias naturales, está en una tensión constante con las formas del conocimiento llamadas *no metódicas*, es decir, aquellas que abarcan el ámbito de la experiencia vital. La coincidencia –política–, que una inter-mediación lingüística puede establecer entre ambas experiencias es una manifestación de la solidaridad. Además, esta tarea requerirá la tensión entre el *antagonismo de lo convencional* y la *ruptura revolucionaria*, ya que el esfuerzo de la comprensión presupone la crítica de lo viejo y el reconocimiento del orden (Gadamer, 2001, 98).

está predefinido ¿qué legitima y nos motiva a actuar como lo hacemos? ¿Cuál es el significado de las luchas por la emancipación social? A estas preguntas el cosmopolitismo responde con dos tareas autónomas e interconectadas.

La respuesta a la primera cuestión es el trabajo de traducción, un procedimiento, como adelantamos en el capítulo anterior, que permite la mutua inteligibilidad entre las experiencias del mundo, tanto las posibles como las disponibles. Este trabajo supone dos momentos: el de las relaciones hegemónicas entre experiencias y lo que hay más allá de esas relaciones. Una vez más, el desafío es doble, deconstructivo y reconstructivo.

Santos reconoce algunas dimensiones en las que puede darse este trabajo de interpretación; uno de los más evidentes es el que puede existir entre dos o más culturas y que se realiza para reconocer intereses isomórficos. Por ejemplo, en cuanto al tema de la dignidad humana, Santos establece una traducción entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*. En el mismo sentido podría estar la traducción entre el interés por la vida productiva en las concepciones capitalistas de desarrollo y el concepto de *swadeshi* de Gandhi. Otro ejemplo podría ser el que representa el interés de la sabiduría y autorización de visiones del mundo, y el concepto de *sagacidad filosófica* de Odura Oruka, que considera la reflexión crítica en el mundo protagonizada por una suerte de sabiduría popular (Santos, 2005b, 176).

Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes, que como se basan en conocimientos, son también prácticas de saber. En este punto ubicaríamos la mal llamada *antiglobalización*, que ha venido a establecer una alternativa a la globalización neoliberal a través de redes transnacionales de movimientos locales.

Lo cierto es que el trabajo de traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político, y, también, un trabajo emocional; no es sólo una técnica, aunque tendrá elementos técnicos y su método podría ser, incluso, objeto de deliberación democrática.

Ahora bien, ¿cuál es el campo donde este proyecto es posible? Hay campos sociales donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad; tenemos por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos, donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber, lo mismo en materia de biodiversidad, de justicia, de agricultura que en el tratamiento del impacto ambiental y tecnológico; en el diálogo entre el conocimiento técnico y los

conocimientos *legos* (Santos, coord., 2007a, 2004b). Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción, como en la consideración de formas de producción justas diferentes, algunas formas de economía solidaria, propuestas o prácticas de desarrollo alternativo, formas de producción eco-feministas o la estrategia *swadeshi* (auto-suficiencia) de Gandhi (Santos, coord., 2006a). Está el campo de las experiencias del reconocimiento, esto es, diálogos y conflictos posibles dados entre sistemas de clasificación social: ecología anticapitalista, multiculturalismo progresista, etc. (Santos, coord., 2002). Otro campo lo representan las experiencias de democracia, como en el caso del presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre (Santos 2003b). Está, finalmente, el campo de las experiencias de comunicación e información, por ejemplo, en el diálogo entre los flujos de información y los medios de comunicación, o entre las redes de comunicación independiente y los *media* alternativos (Santos, 2005b, 171).

El *cómo* es comúnmente la parte que postergan las teorías académicas influenciadas por una racionalidad indolente. En este caso, Santos establece desde muy temprano, que «más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*» (2003a, 28) y más que *teoría*, especificará que se trata de un *trabajo práctico*, pragmático, capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. Una no-teoría.

Respondiendo a *¿qué traducir?*, Santos introduce el concepto de *zona de contacto* (Pratt, 1992). La zona de contacto es una suerte de espacio de concurrencia entre la zona epistemológica de la ciencia o el conocimiento común y la zona colonial del conocimiento ordenado. En este sentido, la zona de contacto cosmopolita se origina en el entendido de que hay un *punto de contacto*, selectivamente posible (las totalidades lo exceden), y que es más que sólo una línea de frontera. Por esto último no se puede considerar que las culturas sean monolíticas.

Socialmente, siempre hay una convergencia o conjugación de sensaciones de carencia, de inconformismo o de motivación que hay que superar de una forma específica. Este es el terreno de la traducción. Por otro lado, este ejercicio práctico tiene sentido en la medida en que es realizado por grupos sociales. No obstante, la sabiduría didáctica de los intelectuales puede producir traductores. Éstos tendrían que estar atentos a no tomar una actitud imperialista o colonizadora y a poder distinguir no sólo distintas costumbres y medios de expresión, sino otras sabidurías y distintas temporalidades. Por lo demás, el trabajo de traducción es un trabajo argumentativo

basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia.

La traducción enfrenta también dificultades, como las premisas de la argumentación, ya que el trabajo de traslación no cuenta con *topoi*, sino que construye los que le son más adecuados. Igualmente, la conducción de la argumentación, ya que no hay un lenguaje común. Y los silencios (Santos, 2005b, 178-184).

Resumiendo, la propuesta de Santos nos permite desarrollar una alternativa a la razón indolente bajo la forma de una razón cosmopolita. La alternativa se basa en la idea de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global. El trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido el sentido y la dirección con la modernidad occidental. Los problemas que el paradigma de la modernidad procuró solucionar continúan por resolverse, y la resolución es cada vez más urgente. Ya que en la fase de transición en que nos encontramos parece que enfrentamos problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas, se requiere imaginación para acometer este trabajo.

Se requiere imaginación epistemológica y se requiere imaginación democrática para así poder construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social del proyecto moderno.

## [IV.] Epistemología del Sur y emancipación poscolonial

«El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanescan todos.»

Subcomandante insurgente Marcos, EZLN

En la introducción a una de sus últimas obras publicadas, *Epistemologies of the South; Justice Against Epistemicide*, Boaventura de Sousa Santos insiste en que la experiencia político-sociocultural del mundo es mucho más amplia de lo que la tradición occidental ha podido nunca reconocer:

The Global North is getting smaller and smaller in economic as well as political and cultural terms, and yet it cannot make sense of the world at large other than through general theories and universal ideas (2014a, 19).

Esta vez, su crítica a la vocación universalista de las teorías generales alcanza un distanciamiento más claro de la imaginación política y teoría crítica convencionales, un reposicionamiento que matiza algunas de las ideas del cosmopolitismo subalterno pero sobre todo, refleja la perspectiva de su investigación actual: el Norte global tiene muy poco que enseñar al mundo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Epistemologies of the South* recoge gran parte de la literatura que hemos analizado en el capítulo anterior introduciendo algunos matices en el marco del proyecto de investigación dirigido actualmente por Boaventura de Sousa Santos en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra: *ALICE. Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences*. Este proyecto busca repensar y renovar el conocimiento científico social a la luz de las Epistemologías del Sur con el objetivo de desarrollar nuevos paradigmas teóricos y políticos. En este sentido, ALICE se basa en la idea de que la transformación social, política e institucional se puede beneficiar ampliamente de las innovaciones que tienen lugar en países y regiones del Sur global. Ver: <<http://alice.ces.uc.pt/en/>>.

Ya nos referimos antes al *Sur* como la imagen del sufrimiento causado por la modernidad capitalista; bajo la misma lógica, el Norte puede entenderse como una metáfora de la dominación y la hegemonía, con el imperialismo como su condición originaria (Santos, 2014a, 224).

Independientemente de la división Norte-Sur, hemos tratado de mostrar aquí que la modernidad capitalista se encuentra intrínsecamente unida a una especie de racionalidad antinómica-dicotómica que es causa de la injusticia cognitiva y, en términos generales, de la falta de justicia global. De esta manera, el distanciamiento del pensamiento crítico eurocentrado debe ir acompañado de un tipo de valentía que nos permita pensar lo impensable, esperar lo inesperado e integrarlo, además, al trabajo teórico. Santos, que ya había criticado las *vanguardias* (2003a, 15), da un paso más allá y afirma que lo que necesitamos es, por el contrario, *retaguardias*, horizontes críticos afectivo-intelectuales, no-teorías de vida validadas por sus resultados prácticos y la evaluación de sus propios protagonistas (2014a, 13).

Esta posición no descarta, sin embargo, la riqueza de la tradición crítica eurocéntrica y todas sus posibilidades de emancipación social, pero encara la necesidad de incluirlas en un panorama más amplio de posibilidades políticas y epistemológicas. La herramienta, desde la plataforma del cosmopolitismo subalterno, será una sociología transgresiva y la acción epistemológica que contrapone las epistemologías del Sur a las epistemologías dominantes del Norte global (Santos, 2014a, 46).

Este capítulo está dedicado a realizar una suerte de matiz de las raíces más duras de la Epistemología del Sur tratadas en el capítulo anterior, a saber, la conciencia poscolonial. No pretendo decir que la propuesta de Santos ignore, de inicio, este hecho; por el contrario, el colonialismo es una de las vertientes más claras de su literatura pero, como intentaré mostrar, hay en su seno una suerte de evolución desde la crítica de la razón indolente (2000, 2002c, 2003a) hasta la integración de la noción quechua del Buen Vivir o *Sumak Kawsay* (2014a) que pasa por la subjetividad barroca de *Nuestra América* (2001, 2002a) y la crítica del pensamiento abismal (2007d, 2008a). Se trata, en definitiva, de una constante cuya raíz podemos encontrar en la lógica de la racionalidad moderna (Santos, 1998c).

Al final del capítulo ensayaremos una aproximación al pensamiento decolonial que seguirá, por un lado, la reflexión sobre el trabajo de Santos del final de la primera parte y, por otro, explorará si una vez recorrido un trayecto de lo posmoderno a lo poscolonial podría leerse la

literatura más reciente del autor portugués como la continuación del recorrido hacia la descolonización y lo decolonial. El término, como puede verificarse fácilmente, ha sido incluido en los rótulos de las últimas publicaciones y actividades académicas de Santos, pero qué puede significar esto en relación con la coherencia teórica de la plataforma cosmopolita subalterna es lo que a profundidad nos preguntaremos.

## 1. Emancipación y crítica del pensamiento abismal

La razón indolente, es decir, el pensamiento occidental moderno, establece una profunda brecha epistemológica, política y sociocultural respecto de todo *lo otro*; lo no occidental (Santos, 2006b, 160). Este *pensamiento abismal*

consiste en un sistema de divisiones 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” (Santos, 2010b, 11-12).

La alegoría de la línea abismal no trata dos universos comunicados cuyos productos pueden transitar libremente de un lado al otro. Por el contrario, su característica principal radica en la imposibilidad de la *copresencia* de los dos lados de la línea. En la relación abismal el *otro lado* desaparece totalmente, se le declara no existente y es excluido de manera radical.

En gran medida, el pensamiento abismal actualiza la lógica de la razón indolente –en definitiva, la racionalidad moderno-occidental– a la que Santos se refiere en las bases de su plataforma crítica. La *invención de lo no-existente*, como explicamos en el capítulo anterior, era la forma de actuación de la razón metonímica y es, también, la lógica que subyace al pensamiento abismal, aunque acaso la expresión de lo perteneciente al abismo nos acerca más a la radicalidad de este discurso.

En cuanto a la introducción de lo poscolonial, hemos de aclarar que el término no es inhabitual en la literatura de Santos, que trata, por ejemplo, el caso del colonialismo portugués (1998a, 57-84, en 2006a). Sin embargo, hay una diferencia entre el sentido histórico-político y epistémico del término que nos obliga a hacer un breve paréntesis.

El nombre *colonia*, tal como Ania Loomba señala, se define como un asentamiento de personas que se establecen en una nueva localidad, formando una nueva comunidad o

manteniendo la pertenencia a su Estado de procedencia (2005, 7). Actualmente, el Diccionario de la Lengua Española mantiene en su primera acepción, que *colonia* es un «conjunto de personas procedentes de un territorio que van a otro para establecerse en él».<sup>2</sup> Es sorprendente, como pasa a Loomba en el léxico inglés, porque la definición evita toda referencia a las personas que no son los colonizadores, es decir, a quienes pueden estar viviendo en los lugares donde las colonias son establecidas. En este sentido, el término vacía la palabra colonialismo de toda implicación de encuentro entre personas y del significado de conquista y dominación.

Santos también se sorprende con lo intrigante que resulta no saber, en un descubrimiento, quién es el descubridor y quién el descubierto, de manera que, salvo que se tratara de una isla probadamente desierta, el descubrimiento es una relación de poder y saber en la que uno tiene mayor poder-saber y puede declarar al otro como descubierto. Por esto, dice nuestro autor, todo descubrimiento tiene algo de imperial, es decir, de control y sumisión (Santos, 2005b, 141).

De hecho, en el ámbito académico es discutida frecuentemente la relación del colonialismo con el imperialismo, aunque habitualmente se utilizan como nociones intercambiables (Loomba, 2005, 7; McLeod, 2010, 9). Al respecto, Robert Young concluye estos debates diciendo:

The postcolonial is a dialectical concept that marks the broad historical facts of decolonization and the determined achievement of sovereignty –but also the realities of nations and peoples emerging into a new imperialistic context of economic and sometimes political domination (2001, 57).

De acuerdo con Young, lo poscolonial es un concepto general que comprende tanto la conquista y el control de la tierra y bienes de otros como un tipo de dominación imperialista que, a últimos tiempos, podemos ligar incluso con el capitalismo. En todo caso, es claro que el uso actual que haremos de ambos términos trasciende los regímenes coloniales e imperiales de hecho. Para evitar una confusión, nos referiremos, si se presenta el caso, a *régimen colonial* tal, o *colonia*, e *imperio de*, siempre aludiendo a un contexto. En el mismo marco de referencia, *poscolonial* será usado como una generalización de la referencia a un proceso de *liberación* o *desencadenamiento* (*delink*-desprendimiento) del síndrome colonial en su totalidad, esto es, más como un término descriptivo que evaluativo. Por lo demás, si bien el colonialismo no es una experiencia unitaria en ninguna parte donde se da, sí puede generalizarse que encierra a unos y otros en las más complejas y traumáticas relaciones de la historia de la humanidad (Loomba, 2005, 8).

<sup>2</sup> <<http://lema.rae.es/drae/?val=colonia>>

Volviendo a lo anterior, recordemos que la modernidad occidental es un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre la regulación y la emancipación social. Sin embargo, si pensamos en las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales nos daremos cuenta que la dicotomía regulación/emancipación no puede ser aplicada por igual a colonos y colonizadores. La línea abismal de la razón moderno occidental impide, por principio, esta relación y la sustituye por la forma apropiación/violencia. Esta otra dicotomía, ajena a la constitución de los territorios coloniales, no compromete el paradigma de la universalidad de la razón moderna manteniendo su posición en su lado de la línea. En el campo del conocimiento, por ejemplo, el pensamiento abismal concede a la ciencia y al derecho el monopolio de la distinción de lo universal, lo verdadero, lo legal, en detrimento de otros cuerpos de conocimiento que ni siquiera pueden ser considerados porque están *del otro lado* (Santos, 2010b, 13-14).

Así mismo, Santos piensa que en su constitución moderna lo colonial representa no sólo lo no legal o lo ilegal, sino lo sin ley (2010b, 16), una suerte de estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad no tienen lugar. La modernidad occidental representa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal. Nuevamente, la zona colonial es el reino de las creencias y los comportamientos incomprensibles y la universalidad de la tensión regulación-emancipación no compromete su universalidad al ser aplicada del otro lado de la línea a través de la incorporación, la cooptación y la asimilación.

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 del más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible). Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna (Santos, 2010b, 18).

La aseveración es grave, tanto para el período histórico colonial como para nuestros días. El pensamiento abismal se incrementa, ejecutándose sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano; de esta manera, la división abismal entre regulación y emancipación coexiste con la tensión entre apropiación y violencia –como decimos– sin comprometer la última la universalidad de la primera. Por otro lado, incluso hoy en día, líneas abismales continúan estructurando el conocimiento y el derecho; líneas que se convierten en constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente. Una vez más, la injusticia social global está íntimamente unida a

la injusticia cognitiva global y la lucha por la justicia debe fundarse en un pensamiento cosmopolita que es también post-abismal, o mejor, que ha de ser no-abismal.

### 1.1. Mundos y abismos poscoloniales

Las líneas abismales se originan en la imposición de un canon que persigue, en su espíritu general, los fines e invenciones del colonialismo imperial. En éste, el descubridor se legitima como una especie de creador que establece diferencias entre él mismo y lo descubierto, creando una línea abismal entre su propia experiencia de vida y la ajena.

El descubrimiento es recíproco; supone un descubridor y un descubierto, pero siendo el descubrimiento una relación de poder y saber en sí misma, coloca en una posición de privilegio a quien ostenta más poder-saber. En este sentido, el *Otro* de Occidente asumió tres formas principales de generación de no-experiencia: el Oriente, lo salvaje y la naturaleza (Santos, 2006a, 169). De estas tres grandes invenciones, el Oriente es establecido como el lugar de la alteridad; lo salvaje, como el lugar de la inferioridad y la naturaleza como el lugar de la exterioridad. Por supuesto, los descubrimientos imperiales no reconocen la igualdad de la diferencia ni la dignidad de lo que descubre, por eso el Oriente es configurado como el enemigo, lo salvaje como lo inferior y la naturaleza como un recurso a merced de los humanos.

El descubrimiento imperial tiene dos dimensiones; la empírica, es decir, el acto de descubrir, y la conceptual, la idea de lo que se descubre. Esta última, al contrario de lo que podría parecer, antecede el acto empírico del descubrimiento. En realidad, lo que pasa es que la dimensión conceptual corresponde a la idea de la inferioridad del otro transformada después en un objeto de violencia física y epistémica. Esta producción de inferioridad, un efecto de la razón indolente, es crucial para sostener la noción de descubrimiento imperial.

Las divisiones abismales entre regulación/emancipación y apropiación/violencia son cambiantes y, en las últimas décadas, motivadas por las luchas poscoloniales y los procesos de independencia. Estos últimos se movían inicialmente hacia la desaparición de la apropiación/violencia y la inclusión en el paradigma de la regulación/emancipación, sin embargo, como muestran la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto), la teoría del sistema mundo (Wallerstein) y los estudios poscoloniales (Guha, Spivak), el resultado no fue el esperado. Santos asegura que estas divisiones están moviéndose nuevamente pero en el sentido contrario, ya que la

lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en medio de una nube de complejidad en la que distingue entre un movimiento principal y un movimiento contrahegemónico. Al primero de ellos lo llama *retorno de lo colonial* (y del colonizador) y al segundo *cosmopolitismo subalterno*.

Con el retorno de lo colonial, Santos designa «la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas» (2010b, 21), una metáfora de quienes perciben que sus experiencias vitales están del otro lado de la línea y se rebelan contra ello y sus tres formas principales: la terrorista, la migración laboral ilegal y los refugiados. Afirma Santos:

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, estas son las líneas que definen las fronteras como cercas y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas) y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida (2010b, 23-24. Mis cursivas).

Con el retorno del colonizador, Santos se refiere a la forma de gobierno indirecto en el que el Estado se retira de la regulación social y sus servicios públicos son privatizados, el *fascismo social* elaborado en sus trabajos sobre la reinención del Estado (2005e, en 2005b, 2006a). Esta figura será explicada en el siguiente capítulo y puede definirse como «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» (Santos, 2010b, 25).

Adelantando el argumento de la reinención del Estado podemos mencionar tres de las formas del fascismo social: el fascismo del *apartheid* social, el del fascismo contractual y el fascismo territorial. Con el primero, Santos se refiere a la particular *cartografía* que diferencia entre zonas *salvajes* y *civilizadas*, un criterio general de sociabilidad que se convierte –cada vez más– en un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa las relaciones sociales y se hace común en la acción estatal y no estatal. Con fascismo contractual Santos señala la tendencia neoliberal a hacer del contrato laboral un contrato de derecho civil, y con el último, a la acción de

actores sociales –con un fuerte capital patrimonial o militar– que disputan el control del estado sobre los territorios en los que actúan o neutralizan su control ejerciendo una regulación de hecho sobre los habitantes del territorio. Lo que esta situación provoca es que en nuestras sociedades, estas formas de fascismo social conviven con la democracia, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

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 (Santos, 2010b, 28).

Por último, introduzco aquí un par de nociones que resultarán fundamentales para el resto del capítulo, así como ayudar al lector a entablar una relación entre éste, el final del primer capítulo y la conclusión del séptimo, en el sentido de un hipotético trayecto que llevara a nuestro autor de lo posmoderno a lo poscolonial y de ahí a lo decolonial.

Se trata de la idea de *colonialidad del poder* que Aníbal Quijano desarrolló a partir de su reflexión sobre América Latina. En primer lugar, Quijano sostiene que en la etnicidad latinoamericana hay un racismo *consciente y sistemático* (Quijano y Wallerstein, 1992). Además, para el académico peruano, el descubrimiento de América y la creación del sistema-mundo moderno colonial crea un patrón específico de poder, una relación social de dominación, explotación y conflicto motivado por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana, a saber, el trabajo, la sexualidad, la subjetividad y la autoridad (Quijano, 1992).

La explicación de Quijano genera un gran movimiento en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. Podríamos destacar, por ejemplo, el trabajo de Santiago Castro-Gómez (2005), quien con la influencia de Quijano y otros elabora la idea de la *hybris del punto cero*, una especie de punto de partida neutral que ilustra la actitud epistémica de la racionalidad moderna.

En la línea abierta por Quijano estaría el propio Walter D. Mignolo, quien en *The Darker Side of Western Modernity* (2011b) afirma que la modernidad, en tanto narrativa civilizatoria, contiene una cara oculta: la colonialidad.

Para Mignolo, la *esencia* de este lado oscuro de la modernidad es este patrón o matriz de poder formado por la interrelación de (o el control de) la economía, la autoridad, el género y la sexualidad, y del conocimiento y la subjetividad. Estos cuatro dominios son como las cuatro

cabezas de un monstruo de dos piernas, los pilares del poder colonial: la fundación racial y patriarcal del conocimiento. Muy claramente, esta lógica de la modernidad/colonialidad se hace presente en la retórica de la salvación, el progreso, el desarrollo, la modernización y la democracia; de la cristiandad a la biopolítica y la biotecnología, y en el campo de la epistemología, desde la teología a la teopolítica (Mandujano, 2012a).

Mignolo pone en relación la idea germinal de Quijano con las reflexiones hermenéuticas de Enrique Dussel. En este sentido, si la idea de Quijano surge a partir del análisis del poder, más bien pronto ésta se dilató en una serie de reflexiones sobre otras formas específicas de la matriz, como la colonialidad del saber (Lander, comp., 2000) y la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007). Esta última pone especial atención a la experiencia vivida de la colonización (y no sólo a sus representaciones en las mentes de los subalternos) y su impacto en el lenguaje (Mignolo, 2003c). Recoge, de esta manera, las ideas de Dussel basadas en la alteridad levinasiana y la necesidad de transformar la negatividad de las teorías críticas convencionales en la positividad del oprimido; el proyecto de una filosofía ética de la liberación<sup>3</sup>.

## 1.2. Cosmopolitismo subalterno y pensamiento post-abismal

Como apenas afirmamos, el cosmopolitismo subalterno es una especie de contramovimiento que resulta del choque entre líneas abismales globales y en el que los debates eruditos y particularistas sobre cosmopolitismo poco interesan. Al respecto, Santos comenta:

Muy a menudo, 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 (2010b, 29, nota 45. Mis cursivas).

---

<sup>3</sup> En el sentido abierto por esta explicación, una aclaración exigida páginas atrás sobre los términos *descolonialidad* y *decolonialidad*. En principio, no existe ninguna diferencia entre ellos, pero reduzco la utilización de la forma *descolonización* para referirme, diría, *al proyecto descolonizador* del grupo modernidad/colonialidad. Así mismo, aunque a estas alturas puede ser evidente, *postcolonización* (*postmodernidad* también) refieren al enfoque de Santos a diferencia de los nombres sin *t* que reservo para el uso *normal*.

En este sentido, *globalización contrahegemónica, Sur y cosmopolitismo subalterno* hacen referencia a partes de la misma cosa.

Por otro lado, es bien sabido que el cosmopolitismo remite a un conjunto de posturas diversas frente a la responsabilidad de las naciones sobre las necesidades de otros países y la posibilidad de un orden internacional. En su larga historia, piensa Santos, el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, etc., pero la cuestión fundamental es quién necesita el cosmopolitismo y para qué. En este sentido,

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 (Santos, 2010b, 29, nota 45).

El cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad, así, el cosmopolitismo subalterno de oposición es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica: el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios van más allá del horizonte trazado por el capitalismo global. Asimismo, este cosmopolitismo es la realización de la resistencia política que se asienta sobre una resistencia epistemológica, por eso diremos que la tarea crítica no puede limitarse a la generación de alternativas, sino que requiere, de hecho, un pensamiento alternativo sobre las alternativas (Santos, 2010a, 29).

El proceso de realización del cosmopolitismo subalterno tiene que comenzar por las herramientas de la sociología de las emergencias, es decir, la ampliación simbólica de muestras y acciones que den lugar, aunque sea de manera incompleta (mas sin deseos de completitud), a nuevas constelaciones de significado respecto del entendimiento y la transformación del mundo. En suma, el pensamiento post-abismal proviene de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad carece, todavía, de una adecuada epistemología. Esta forma cognitiva en construcción debe ser una epistemología del Sur.

Por otro lado, a partir del reconocimiento de que la exclusión social adopta diferentes caras según esté determinada por una línea abismal o no-abismal, confrontar la exclusión abismal será una precondition para localizar las formas de exclusión no abismal que han dividido el mundo. En este sentido, Santos ilustra:

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 subhumanos (2010b, 31).

Así pues, la condición para comenzar a pensar y actuar más allá del pensamiento abismal es el reconocimiento de su persistencia; sin este rompimiento, el pensamiento crítico reproducirá las líneas abismales como una especie de pensamiento derivado. En estos términos, ejercer un pensamiento no derivado será pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, desde el lugar que ha sido lo impensable en la modernidad occidental.

El pensamiento postabismal es un *aprendizaje desde el Sur* que utiliza una *epistemología del Sur* (Santos, 2010b, 32) llevado a cabo desde el Sur Global no imperial. Además, como hemos dicho antes, la ecología de saberes se basa en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, es decir, se funda en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos –del que la ciencia moderna forma parte– y en las interconexiones entre ellos.

Abreviando, tres condiciones son necesarias para dar lugar a un pensamiento postabismal: la copresencia, el reconocimiento de la diversidad del mundo y la relación entre saberes e ignorancias.

En cuanto a la primera, una copresencia radical implica concebir la simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada. Así, el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo implica renunciar a cualquier epistemología general. No obstante:

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 (Santos, 2010b, 33).

A pesar de que hoy en día la idea de la diversidad socio-cultural del mundo ha ganado terreno, ésta convive, en general, con la creencia arraigada (premisa abismal) de que la ciencia es la única forma válida y exacta de conocimiento. Esto significa que el reconocimiento de la diversidad sociocultural del mundo no es equivalente al reconocimiento de su diversidad epistemológica.

A este panorama de saberes e ignorancias se suma el hecho de la proliferación de las alternativas, las cuales no son ofrecidas bajo el paraguas de una única alternativa global. Pero lo más importante es que la interdependencia entre ellas, esto es, el aprendizaje de determinadas formas de conocimiento, puede implicar olvidar otras, y así, la ignorancia podría no ser necesariamente un punto de partida sino uno de llegada:

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 el de uno mismo. Esta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes (Santos, 2010b, 35).

Esta postura implica que el rompimiento con el conocimiento científico no radica en su descrédito, antes bien, en el reconocimiento de su lugar como una parte de la propia ecología de saberes.

Para empezar, el conocimiento científico no es distribuido de modo equitativo, de manera que las intervenciones del mundo que favorece son las de los grupos sociales con mayor acceso a él. Sin embargo, la sola redistribución del conocimiento científico –más allá de sus propias posibilidades– no supone una lucha exitosa por la justicia cognitiva; es necesario su uso contrahegemónico y este uso consiste en explorar la pluralidad interna de la ciencia, es decir, las prácticas científicas alternativas, y promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos de manera transescalar (Santos, 2010b, 35-36).

Por otro lado, la ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto sino como prácticas que permiten o impiden intervenciones en el mundo real. Esto se justifica porque las experiencias vitales del Sur son hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias, es decir, en la que éstas vienen primero y las causas después. Por ello es necesario revalorizar –pragmáticamente– las intervenciones concretas en la sociedad en la naturaleza de los diferentes conocimientos.

De este modo se erige un principio jerárquico de precaución en el que la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice mayor participación a los grupos sociales involucrados en la intervención (Santos, 2010b, 39). De la misma manera, para evitar que sea más importante vigilar las fronteras de los saberes relevantes que argumentar sobre sus diferencias

internas, la ecología de saberes recurre a la traducción intercultural, un trabajo que identifica preocupaciones comunes, enfoques complementarios y/o contradicciones intratables.

## 2. Las emancipaciones poscoloniales

De acuerdo con lo dicho al comienzo de la sección anterior, por emancipaciones poscoloniales no nos referimos a los procesos de independencia y/o liberación de los países que padecieron el yugo colonial *stricto sensu*. Entendida la colonialidad –en el marco del cosmopolitismo subalterno– como la lógica de la racionalidad moderna o pensamiento abismal, el Sur es siempre un territorio de sujetos coloniales y así, el lugar de reinención de la emancipación social (más precisamente, epistémica, política y sociocultural).

Sin embargo, en la literatura de Boaventura de Sousa Santos puede apreciarse un cambio en la manera como se refiere al asunto del colonialismo/poscolonialismo desde sus estudios sobre la colonia portuguesa hasta la respuesta a la influencia que su perspectiva recibe de los estudios poscoloniales culturales y latinoamericanos. En lo siguiente abordaremos este itinerario desde la noción de *Nuestra América*, aprovechada como veremos para designar la subjetividad y sociabilidad que el paradigma emergente requiere, hasta la inclusión de la perspectiva decolonial. En realidad, está en discusión la medida en que el cosmopolitismo subalterno se reconoce en este último enfoque, mucho más conocido por el trabajo intelectual de autores nacidos en Latinoamérica situados en centros de América Latina y los Estados Unidos.

### 2.1. Lo barroco y el paradigma *Nuestra América*

En *Nuestra América* (2001, en 2006a, 2006b, 2014a), Boaventura de Sousa Santos presenta la posibilidad de un nuevo paradigma basado en la redistribución (igualdad) y el reconocimiento (diferencia) en tanto «globalizaciones orientadas en contra de las tendencias hegemónicas» (2006b, 163).

Partiendo de la idea de *translatio imperii* Santos apunta que para Hegel, América (o mejor, América del Norte), transporta un futuro ambiguo en confluencia con la realización absoluta de la historia universal en Europa. El futuro de América es, de esta manera, un futuro *européo*, y la idea dominante del siglo XX como el *siglo americano*, es en realidad, una extensión de su mundo. Así:

A americanização, enquanto forma hegemónica da globalização, é pois, o terceiro acto do drama milenar da supremacia ocidental. O primeiro acto –em grande medida um acto falhado– correspondeu às cruzadas, que deram início ao segundo milénio da era cristã; o segundo acto, situado no meio do milénio, foi a expansão europeia [...] (Santos, 2006a, 179).

Ante este panorama es difícil pensar en una alternativa a la fase actual de capitalismo global hegemónico. Con todo, según Santos, una alternativa no es sólo necesaria sino urgente, ya que el régimen de dominación global actual, en la medida en que pierde coherencia, es cada vez más violento e imprevisible, aumentando la vulnerabilidad de las regiones, de las naciones y de los grupos sociales oprimidos. En cambio, el futuro más probable es el de la expansión del fascismo social y la alternativa, la construcción de un nuevo patrón de relaciones locales, nacionales y transnacionales fundadas en el principio de la redistribución y el reconocimiento, esto es, en la igualdad y la diferencia.

Este nuevo patrón tiene que surgir bajo la forma de globalización contrahegemónica fundado en algo más que un conjunto de instituciones. El modelo implica una nueva cultura transnacional inscrita en nuevas formas de sociabilidad y subjetividad, una nueva epistemología y, también, un nuevo derecho natural revolucionario. Lo que Santos propone es que este patrón ha estado presente, desde hace un siglo, en los márgenes del siglo Norte Americano-Europeo; un nuevo siglo al que llama *Nuestra América* en alusión al célebre ensayo de José Martí en el que Santos encuentra las directrices de este siglo y que antes siguieron célebres autores como José Carlos Mariátegui y Oswald de Andrade, Fernando Ortíz y Darcy Ribeiro.

La primera idea es que *Nuestra América* está en las antípodas de la América Europea, fundada en el mestizaje, muchas veces violento, entre lo europeo, lo indio y lo africano. La segunda idea es que *Nuestra América* es la noción de que en sus raíces mixtas reside su complejidad *infinita*, es decir, una nueva forma de universalismo que enriquece el mundo. La tercera idea es que para que *Nuestra América* pueda ser construida sobre sus bases más genuinas, se tiene que dotar de un conocimiento genuino, situado, que exige una atención continua a la identidad, al comportamiento y al desarrollo en la vida pública. Esto es lo que verdaderamente distingue un país y no la atribución imperial de niveles de civilización (Santos, 2006a, 187-188).

En este sentido, *Nuestra América* posee un fuerte componente epistemológico, pues en lugar de importarse ideas extranjeras, se debe investigar las realidades específicas del continente a partir de una perspectiva propia.

Una cuarta idea fundadora es que *Nuestra América* es la América de Calibán, y no la de Próspero, una referencia a los personajes de *La tempestad* de Shakespeare. La América de Próspero reside en el Norte, pero también en el Sur, a través de las élites intelectuales y políticas que rechazan las raíces indias y negras. La quinta idea es que el pensamiento político de *Nuestra América*, lejos de ser nacionalista, es internacionalista y lo refuerza una actitud anticolonialista y anti-imperialista.

Ahora bien, Santos considera que *Nuestra América* no es una simple construcción intelectual sino un proyecto político, o mejor, un conjunto de proyectos políticos, pero antes que nada, es una forma de subjetividad y sociabilidad:

É uma forma de ser e de viver permanentemente em trânsito e na transitoriedade, cruzando fronteiras, criando espaços de fronteira, habituada ao risco [...], habituada a viver com um nível baixo de estabilização das expectativas causado pelas brutais desigualdades sociais e pela arbitrariedade da colonialidade do poder (2006a, 191).

La ruptura entre los principios de la regulación y la emancipación explicaría la sucesiva frustración de la relación reformismo-revolución en la constitución del Estado moderno. La dialéctica que sostienen ambos principios, lejos de ser equilibrada, privilegió la lógica regulatoria mediante el uso hegemónico de la ciencia y el derecho, logrando así, someter la crítica e integrarla a su vocación y subsistema reformista. En este sentido, Santos afirma que una suerte de *megasentido común* produjo a finales del siglo XX una subjetividad «incapaz de conocer y desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación» (2003a, 375), es decir, más allá de la subjetividad del paradigma de la racionalidad moderna. Por lo tanto, la emergencia de un nuevo paradigma requerirá de una sociabilidad que sólo puede ser llevada a cabo mediante una subjetividad acorde con el nuevo mapa emancipador de la transición emergente<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> El símil cartográfico proviene de la identificación de la importancia que la cultura posmoderna otorga a los espacios. Santos realiza una especie de *cartografía simbólica* del derecho que toma por matriz de referencia la construcción y representación del espacio. En este contexto, los mapas, un modo de imaginar y representar el espacio, pueden ser también *distorsiones reguladas* de la realidad, «distorsiones organizadas de territorios que crean ilusiones creíbles de correspondencia.» La cartografía simbólica pretende la comprensión de estas *distorsiones* y otros conceptos aplicados, como la escala, la proyección, la simbolización (Santos, 1988,

Además, la subjetividad y sociabilidad de *Nuestra América* no están sometidas al pensamiento institucionalizado y legalista, sino configurados bajo la égida del pensamiento utópico, considerando la exploración de nuevos modos de posibilidad humana y de estilos de voluntad que se fundan en el rechazo a aceptar la necesidad de lo que existe sólo porque existe, y en la anticipación de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y a lo cual tiene pleno derecho (Santos, 2009a, 32).

Siguiendo a Bolívar Echeverría (1998, comp., 1994), Santos llama a esta subjetividad/sociabilidad *ethos* barroco. La idea es que, en cuanto estilo artístico o época histórica, el barroco es una forma *excéntrica* de la modernidad occidental derivada que ha tenido lugar en países y momentos históricos donde el centro de poder era débil y procuraba «esconder a su fraqueza através da dramatização da sociabilidade conformista» (2006a, 192). La falta de poder central le confiere un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad desde los márgenes y las periferias.

En general, Santos identifica la temporalidad barroca con la interrupción, lo que permite la reflexividad, y mejor, la auto-reflexividad y la sorpresa, la admiración y la novedad, e impide –al mismo tiempo– el cierre y la finalización. Sobre todo, el Barroco se realiza a través del ejercicio de la apariencia como medida transitoria, esto es, mediante la creación de formas como ejercicio de la libertad. Por ejemplo, dentro del Barroco existen formas asociadas al extremismo, como el *sfumato* y el *mestizaje*. El *sfumato*, considerado por Santos como una militancia *anti-fortaleza*, permite a la subjetividad barroca crear familiaridad y proximidad entre inteligibilidades diferentes favoreciendo el diálogo entre las culturas. Esta militancia anti-fortaleza es la condición que permite la apertura y promiscuidad de la frontera. El mestizaje lleva esta característica al extremo, destruyendo la lógica que preside a la formación de los fragmentos y a la construcción de una nueva lógica propia a través del *artificio*, que transforma la subjetividad barroca en fiesta y hace emerger su subversión, desproporción y risa, elementos que posibilitan la descanonización de las prácticas sociales emancipadoras (Santos, 2003a, 413-416).

En realidad, la discusión sobre el término *barroco* es, en sí misma, barroca. Desde su utilización para definir una forma irregular hasta nuestros días, ha servido –dice Jorge Luis

---

2003a). Una aplicación de la metáfora puede encontrarse en Santos, B. y Gomes, C. (2007). Geografía e democracia para uma nova justiça, *Julgar*, 2, 109-118.

Marzo— para hablar de Bernini, de Almodóvar, de Newton, de Bach, de fútbol brasileño o de las patatas fritas mexicanas cortadas en espiral (2010, 29). Sin detenernos en esta cuestión<sup>5</sup>, es evidente que, a pesar de su aparente vínculo, hablar de Barroco y barroco (o de barroco y barroquismos), es hablar de dos cosas muy diferentes. Como nombre, el Barroco es expresión artística, arquitectura, pintura, proveniente de una época pasada pero con posibilidades de representación en el presente, como ocurre, sobre todo, con la música. Como adjetivo, el barroco pierde toda su fascinación y califica lo excesivo, lo provinciano, el no-arte. Además, en este último sentido es que el barroco se utiliza para definir un modo de ser y hacer, es decir, un *ethos*.

Lo más importante, es que el barroco, como metáfora cultural, designa una forma de subjetividad-sociabilidad capaz de explorar las potencialidades emancipatorias de la transición paradigmática, y más aún, que una nueva subjetividad/sociabilidad se construye a través del conocimiento-emancipación y la constelación práctico-conceptual que constituye el barroco junto con las nociones de Frontera y Sur (Santos, 1995b).

Estos *topoi*, fundamentales para la constitución de un nuevo sentido común, son, en términos generales, de carácter ético, político y legal. Así, las nociones de Frontera, Barroco y Sur, constituyen una suerte de constelación tópica para la emancipación. El Sur, como el metatopos que preside la constitución de un nuevo sentido común ético, la Frontera, el de la creación de un nuevo sentido común político y el Barroco, el de la creación de un nuevo sentido común legal. Comentaremos brevemente las otras formas o *topoi* de la subjetividad/sociabilidad emergente.

El Sur es el *metatopos* que preside la constitución del nuevo sentido común ético en tanto parte integrante de una tópica para la emancipación. Dice Santos:

Así, en tanto que metáfora fundadora de la subjetividad emergente, el Sur lo concibo sugiriendo los dos tipos de dominación. Como símbolo de una construcción imperial, el Sur expresa todas las formas de subordinación a que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etc. [...] El Sur significa la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista (Santos, 2003a, 420).

En los países centrales, la desfamiliarización en relación con el Norte imperial implica un proceso de *desaprendizaje* de las ciencias sociales que implican el Sur como otro y el Norte como un *nosotros*. Hay, por tanto, que «dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia

---

<sup>5</sup> Ver: Kurz, 1960 y Orozco-Díaz, 1990.

víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur)» (Santos, 2003a, 422). No es suficiente aprender que el Sur existe; hace falta ir hacia el Sur, y además, aprender desde el Sur y con el Sur, evitando someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabemos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación.

La *Frontera* comprende un conjunto de características que Santos identifica como una parte fundamental del ideal de una subjetividad emergente, la imagen de una especie de *comportamiento fronterizo* que representa el uso selectivo e instrumental de las tradiciones, la invención de nuevas formas de sociabilidad, la debilidad de las jerarquías, la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos, la fluidez de las relaciones sociales, la promiscuidad entre extraños e íntimos y/o la mezcla de herencias e invenciones (Santos, 2003a, 386). La figura de frontera se construye a imagen de la actitud que adoptaron los pueblos que protagonizaron grandes inmigraciones, por ejemplo, en el lejano oeste norteamericano. Estos pueblos, en la Frontera entre sus lugares de origen y el nuevo mundo, pudieron seleccionar algunos elementos de su forma de vida de procedencia así como eliminar otros; igualmente, pudieron integrar elementos descubiertos en el lugar de acogida y rechazar algunos más, con una *forma de ser* abierta a la posibilidad, astuta ante la integración y selectiva con la tradición.

En este sentido, la *subjetividad de frontera* es la metáfora de una vida en suspensión, una vida en un espacio vacío, en un tiempo entre tiempos donde se tiene que inventar todo, incluso la manera de inventar, haciendo de la cuestión del mundo una cuestión personal en la que se aprovecha la distancia del centro. Por esto, el *topos* de la frontera es el *metatopos* que subyace a la creación de un nuevo sentido común político (Santos, 2003a, 401).

Finalmente, es importante mencionar que estas metáforas de la lucha por el paradigma emergente funcionan como una *constelación*. La Frontera, por sí misma, puede originar una subjetividad y una sociabilidad indulgentes con creativities destructivas que sean extensión del colonialismo. El Barroco, dejado a sí mismo, puede ser la fuente de formas manipuladoras propensas a excitar las pasiones y promover la adhesión a formas de caos disfrazadas de orden y solidaridad. En el mismo sentido, el Sur, aisladamente, puede desembocar en subjetividades golpistas y autoritarias que, en su esfuerzo por abolir el colonialismo, acaben por abolir también las posibilidades de la solidaridad (Santos, 2003a, 434-435).

Volviendo a la cuestión del barroco, me sorprende que al exponer esta *nueva* forma de expresión del sujeto y su sociedad, Santos establece el *ethos barroco* como el prólogo de un nuevo derecho cosmopolita (2006b, 177), confiriendo a lo barroco un carácter del que carece en la metáfora de una subjetividad emergente y, en definitiva, rompiendo con la alegoría de un *debe ser* para establecer una *forma de ser* como fundamento del uso contrahegemónico del derecho.

José Antonio Maravall, en *La cultura del barroco*, trasciende el debate habitual sobre el barroco para insistir en que se trata de un *concepto de época* (1990, 23). Maravall se refiere, sobre todo, a la experiencia española del siglo XVII, no sólo artística sino fundamentalmente histórico-social. Así, si bien Maravall habla de una «relativa homogeneidad en las mentes y en los comportamientos de los hombres» (1990, 34), aclara que ésta depende de las condiciones de una situación histórica y no de «caracteres populares o causas particulares de una etnia» (1990, 42). Para Maravall, pues, el barroco se refiere a la cultura particular (dirigida, masiva, conservadora, urbana) que respondió con movilidad a la crisis de un siglo; sus características (extremosidad, dificultad, inacabamiento, furor, suspensión, invención, artificio), son producto de la flexibilidad con que sorteó una crisis, económica y social.

El problema con el *ethos barroco* es que parece que hay dos; uno propio de la sociedad que enfrentó la crisis civilizatoria de la modernidad en el seno de la modernidad y *otro* que heredan sus reproducciones coloniales, con modernidades que parecen superficiales en cuanto que no son producto de la emergencia de unas condiciones sino de una imposición desenraizada y su consecuencia; una especie de barroco en segundo grado. Esta es la contradicción que parecía existir entre la *metáfora barroca* de la subjetividad emergente y el *ethos barroco*, fundamento de un orden legal subalterno.

No obstante, Santos apunta la existencia no de uno sino de *varios* barrocos, algunos celebratorios, autocomplacientes y otros transgresivos, rebeldes, del que la fiesta y el carnaval colonial serían un ejemplo (1994, 325-326).

Por lo demás, Santos afirma que:

[...] el *ethos barroco* es una tarea, una aspiración, un proyecto cultural por construir, que la experiencia histórica nos da. Podemos ir a buscar este *ethos* como aspiración, podemos ir a buscar la experiencia histórica; pero sólo en la medida en que vayamos hacia esa historia para seleccionar de ella, sin reparos, lo que nos conviene y es útil para la construcción de la nueva utopía. Para ser honestos con el

presente tenemos que ser oportunistas con el pasado, y siempre ha sido así. (1994, 326).

Con todo, debería insistirse, me parece, en el carácter de este *ethos* como instrumento y no como esencia. En el *ethos barroco* hay una extraña convivencia de riesgos y oportunidades que pueden confundirse conforme se entrelazan; pienso que si tenemos que referirnos a un *ethos*, hacer la distinción entre unos y otras será una tarea por lo menos enojosa; entiendo, en cambio, que si con *ethos barroco* nos referimos no a un *modo general de ser y hacer* sino a un factor, privilegiado en la historia pero no definitorio, discriminar entre lo convenientemente barroco y lo que no lo es, será más sencillo.

Echeverría enmarca el *ethos* del barroco como una opción dentro de un *ethos* más general, el *ethos histórico*. En este contexto, habría una respuesta, digamos, celebratoria (un *ethos realista*) y un *ethos barroco* que conformaría la parte *rebelde* a la reproducción de la forma de vida capitalista (Echeverría, comp., 1994, 20; 1998, 32). Es decir, en la propuesta de Echeverría hay un *ethos* mayor del que el *ethos barroco* se desprende. Esto es relevante porque las respuestas ante la crisis moderna (en Echeverría los *ethos* realista, natural, clásico y barroco) son entendidas entonces como posturas de vida frente a *la negación de la vida* capitalista.

Me parece que la tarea de *nuestra América*, como la llama Santos, requiere de la instrumentalización y uso dirigido de las *formas de ser* que potencian las metáforas de una subjetividad emergente.

En otro lugar, Santos llama *acción con clinamen* a la acción rebelde, en oposición a una acción *conformista* (2005b, 359)<sup>6</sup>, y es precisamente el carácter rebelde subversivo, la característica más destacable del barroco.

En *Conocer desde el Sur* (2006b), Santos dice que la geometría barroca no sería euclidiana, sino fractal; en el mismo sentido, si la caída en línea recta es la lógica de los átomos sólidos (determinados) la matemática de la física epicúrea debería ser la de los fluidos, con su contingencia, curvas, tangentes, torbellinos, equilibrios y desviaciones imprevistas e indeterminadas (Serres, 1994, 30). A mí me parece que el término *ethos barroco* es más amplio y problemático de lo que

---

<sup>6</sup> La noción de *clinamen* proviene de la física epicúrea y con ella Santos designa un tipo de acción contrario a la acción determinista definida. Ampliamos esta noción en el apartado 1.1. del capítulo VII.

podría ser si se explicara como *aliento* (Onfray, 2007, 259) o *impromptus*, subrayando la parte de búsqueda consciente e instrumentalización de este *modo de ser* con fines emancipatorios.

Volviendo a *Nuestra América*, Santos destaca que el siglo americano fue un siglo de posibilidades contrahegemónicas, muchas de ellas siguiendo la tradición de otras que tuvieron lugar en el siglo XIX después de la independencia de Haití de 1804. La mayoría de estas experiencias emancipatorias fueron conducidas contra el siglo Americano-Europeo o por lo menos tuvieron como escenario de fondo sus ambiciones políticas y sus ideas hegemónicas (Santos, 2006a, 199).

No obstante, podríamos preguntarnos por qué estos movimientos parecen haber fallado, por ejemplo, por qué nunca se terminó de realizar la Revolución Mexicana de 1910 o por qué los cambios producidos por el alzamiento zapatista de 1994 siguen en el cajón de los legisladores mexicanos. Santos opina que, en realidad, *Nuestra América* ha tenido una vida doble en *las entrañas del monstruo*, ya que comparte con la América Europea, el continente que ésta última siempre concibió, como su espacio vital y su zona privilegiada de influencia. *Nuestra América* comparte las contradicciones que impregnan las relaciones entre trabajadores y capitalistas en la América Europea (Santos, 2006a, 200).

En segundo lugar, *Nuestra América* no tuvo que luchar contra las visitas imperiales de su vecino del Norte, ya que éste conquistó el Sur y se instaló en él bajo la forma de élite local y de las alianzas transnacionales con las que defendió siempre sus intereses en el proyecto político-cultural de Domingo Faustino Sarmiento (civilización o barbarie), en el colonialismo interno (González Casanova, 2003), en los intereses de la burguesía agraria e industrial, en las dictaduras militares de los sesenta y setenta, en la lucha contra la amenaza comunista, etc. (Santos, 2006a, 200).

En tercer lugar, existe una ausencia de hegemonía en el campo contrahegemónico. Los movimientos de luchas de indígenas, campesinos, trabajadores, mujeres, etc., ocurrieron de una forma aislada, antagónica entre ellos, sin una teoría de la traducción y desprovistas de un Manifiesto.

*Nuestra América* tiene condiciones para continuar siendo un símbolo de voluntad utópica de emancipación y de globalización contrahegemónica sobre la base de la implicación mutua de la igualdad y la diferencia. No obstante, hay en Santos una condición para que esto suceda:

*Nuestra América* tem de ser desterritorializada e convertida na metáfora da luta das vítimas da globalização hegemônica, onde quer que se encontrem, no Norte ou no Sul, no Oriente ou no Ocidente (2006a, 201).

Esto se conseguirá poniendo especial atención al aumento de las interacciones transfronterizas que vienen generando nuevas formas de mestizaje, antropofagia y transculturación en todo el mundo, sobre todo, a las desigualdades que explican la perversión, sea de la política de la diferencia o de la política de la igualdad. Igualmente, habría que poner atención a la re-emergencia del racismo en el Norte global y a la exigencia de producir o sustentar un conocimiento situado y contextualizado, una reivindicación actual contra la ignorancia y el efecto silenciador que producen la ciencia moderna, resultado del modo como es usada por la globalización hegemónica.

Finalmente, el capitalismo de la información y la comunicación y la sociedad de consumo producen un efecto de proximidad que multiplican las bases de la razón cínica y una suerte de impulso poscolonial. La cultura política de *Nuestra América* deberá concentrarse en identificar las múltiples articulaciones local/global entre las luchas, movimientos e iniciativas, promover los embates entre las tendencias y presiones de la globalización hegemónica y las alianzas transnacionales capaces de ofrecerles resistencia, abriendo así las posibilidades para las globalizaciones contrahegemónicas y promoviendo la autorreflexividad interna y externa de modo que las formas de redistribución y reconocimiento reflejen las formas de redistribución y de reconocimiento que las políticas emancipatorias transnacionales desean ver implementadas en el mundo (Santos, 2006a, 202-203).

Por último, a imagen del *Manifiesto Comunista*, Santos propone la creación de *nuevos manifiestos* interculturales a partir de diferentes paradigmas de conocimiento o ecologías de saberes. Estos manifiestos surgirán a partir de la traducción, de las articulaciones en red y del mestizaje involucrando científicos y activistas de todo el mundo. Sobre todo, los temas de estos nuevos manifiestos tendrían que responder, en la opinión de Santos, a cinco esferas generales: la democracia participativa, los sistemas de producción alternativos, el multiculturalismo, la justicia y las ciudadanías emancipatorias, la biodiversidad, los conocimientos rivales y los derechos de propiedad intelectual y el nuevo internacionalismo obrero (2006a, 204-207).

## 2.2. De lo posmoderno a lo poscolonial (y más allá de uno y otro)

Como hemos apuntado en el capítulo II, al concluir que la ciencia en general –y no sólo las ciencias sociales– se pautaban por un paradigma epistemológico y un modelo de racionalidad exhaustos, Santos comenzó a utilizar el término *postmodernidad*, «un nombre auténtico en su inadecuación» (1998a, 87) para designar, aunque fuera de esta manera, la transición del tiempo presente.

A mediados de la década de 1980 cuando Santos comenzó a utilizar la expresión *ciencia posmoderna* ya estaban en boga los estudios culturales y sociales de la ciencia. Sin embargo, su reflexión es sobre todo epistemológica, señalando el paradigma de la racionalidad moderna en crisis: la distinción sujeto/objeto y naturaleza/sociedad, la reducción de la complejidad del mundo a leyes susceptibles de formulación matemática, una concepción de la realidad mecanicista-determinista y de la verdad como representación de la realidad, la separación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento, la preferencia por la causalidad funcional y la hostilidad a la investigación de las *causas últimas* (2007a, 79). Como sabemos, la defensa de una racionalidad más amplia, que superara las dicotomías de la ciencia moderna, tenía el objetivo de transformar la ciencia en un nuevo sentido común (Santos, 2003a, 120-121).

Al inicio de la década de 1990, según cuenta el mismo Santos,

la acumulación de las crisis del capitalismo y del socialismo de los países del Este europeo me llevaron a ampliar el concepto de posmoderno y posmodernidad, que pasó entonces a designar no sólo un nuevo paradigma epistemológico sino un nuevo paradigma social y político. Se trataba entonces de pensar la transformación social más allá del capitalismo y más allá de las alternativas teóricas y prácticas al capitalismo producidas por la modernidad occidental. La transición epistemológica y la transición social y política fueron concebidas como autónomas, sujetas a lógicas, dinámicas y ritmos distintos, pero complementarios (2007a, 80).

La designación del nuevo paradigma como posmoderno, continúa Santos, era inadecuada. En primer lugar, porque era una definición negativa, y además, porque suponía una secuencia temporal, esto es, la idea de que el nuevo paradigma sólo podía emerger después de que el paradigma de la ciencia moderna hubiera concluido:

Ahora sé, por un lado, que ello estaba lejos de acontecer; por otro, teniendo en cuenta que el desenvolvimiento tanto científico como social no era homogéneo en el mundo, la posmodernidad podía ser fácilmente entendida como un privilegio más

de las sociedades centrales, donde la modernidad había tenido una mayor realización (Santos, 2007a, 80).

El concepto de posmodernidad, pues, tenía poco que ver con el que circulaba en Europa y Estados Unidos. Éste incluía en su rechazo de la modernidad occidental el rechazo a sus modos de racionalidad, valores y grandes narrativas. De esta manera, incluía en la crítica de la modernidad la idea del pensamiento crítico que había inaugurado, y así, la crítica de la modernidad redundaba paradójicamente en la celebración de la sociedad que ella había conformado. La idea de posmodernidad de Santos pretendía, por el contrario, radicalizar la crítica a la modernidad occidental, proponiendo una nueva teoría crítica que no convirtiese la idea de emancipación de la sociedad en una nueva forma de opresión social.

Fue así que Santos llegó al concepto de *posmodernismo de oposición* (2009a, 43), una afirmación que asume la sospecha de que vivimos en sociedades atrapadas en problemas modernos para los cuales parece no haber soluciones modernas (2003a, 30), y de donde se explica la necesidad de reinventar la emancipación social.

La propuesta de reconstrucción teórica del cosmopolitismo subalterno partiendo de ideas modernas, fue marginada por las concepciones dominantes de la modernidad, específicamente, el principio de la comunidad en la regulación social moderna y la racionalidad estético-expresiva para la emancipación social. Por ello, la reconstrucción propuesta por Santos sólo podía ser completada a partir de la experiencia de las víctimas, esto es, desde y con el Sur.

En *De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá del uno y del otro* (2007a) Santos reconoce que este *aprendizaje* con el Sur lo obligó a reformular su propia teorización. En primer lugar, porque la hegemonía del posmodernismo celebratorio hizo *virtualmente imposible* reivindicar la alternativa del posmodernismo de oposición, por otro lado, porque su forma de violencia colonial ocultó la descripción que de ella hicieron sus víctimas (2007a, 82).

En el entendido de Santos, no existe una contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial si bien lo primero no puede satisfacer por completo las preocupaciones y las sensibilidades reivindicadas por el poscolonialismo. Nuevamente, y en oposición a las concepciones celebratorias de la modernidad, Santos propone la pluralidad de proyectos colectivos, articulados de modo no jerárquico a través de procedimientos de traducción. En vez de la celebración del fin de la utopía, la creación de utopías realistas, plurales y críticas. En vez de deconstrucción, una teoría

crítica posmoderna, reflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la resistencia que funda. Ante el fin de la política, la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del paso de la acción conformista a la acción rebelde.

En común con las concepciones dominantes del posmodernismo, Santos reconoce la crítica del universalismo y de la unilinealidad de la historia, de las totalidades jerárquicas y las metanarrativas, el énfasis en la pluralidad y la heterogeneidad y la importancia de los márgenes o periferias (2007a, 84).

No obstante, la relación entre las concepciones dominantes del posmodernismo y el poscolonialismo es ambigua. La crítica del universalismo e historicismo, así como la idea de agotamiento de la modernidad occidental no bastan para eliminar el eurocentrismo/etnocentrismo occidental que pueden ocultar la relación desigual entre el Norte y el Sur. Además, el posmodernismo dominante mezcla la crítica del universalismo occidental con la reivindicación de la singularidad de Occidente en una actitud *melancólica* que llena de estereotipos nortecéntricos a las poblaciones mismas del Sur.

La salida de Santos se construye a partir del plano epistemológico que es donde el colonialismo asume mayor centralidad en la concepción de lo posmoderno de oposición. La distinción entre las dos formas de conocimiento afianzadas por la modernidad occidental, el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación, son el punto de partida. En este sentido, la ignorancia colonialista consiste en el rechazo del reconocimiento del otro como igual que asumió históricamente las formas de salvaje, naturaleza y Oriente. Sin embargo, el colonialismo está aún presente en el posmodernismo de oposición a través de las subjetividades que serán capaces de llevar a cabo la transición paradigmática en el dominio social y político: las formas de la frontera, el barroco y el Sur (Santos, 1994, 1995b, 2001).

Abreviando, en el reconocimiento e introducción de la noción de poscolonialismo, Santos hace hincapié en la violencia matricial del colonialismo que la insistencia en lo posmoderno disimula al ocultar la descripción de sus víctimas (2007a). Así, Santos se abre a la influencia de los estudios poscoloniales, corrientes teóricas y analíticas que dan primacía a la desigualdad de las relaciones Norte-Sur (Spivak, 2009, Bhabha, 2002; Santos, 2007a, 82-83; 2006a, 167-247).

Igualmente, Santos se abre a la perspectiva de la decolonialidad, entre otros, a través del trabajo con los autores del colectivo crítico modernidad/colonialidad que hacia 1998 formaron un

grupo de intelectuales latinoamericanos situados en universidades y centros de investigación de Latinoamérica y los Estados Unidos. Concluiremos este apartado dando pie al argumento de la siguiente y última sección refiriendo el debate nunca sostenido de Boaventura de Sousa Santos con Walter Mignolo, a quien Arturo Escobar ubica entre los autores más importantes del llamado pensamiento decolonial (2003b)<sup>7</sup>.

Usando un lenguaje epistemológico, Mignolo plantea un *paradigma otro* de la diversidad y *diversalidad* de los proyectos y experiencias marcadas por la colonialidad que producen las historias y experiencias de la modernidad (2003a, 19). En su presentación, la crítica de Santos aparece como una crítica *interna* que corre el peligro de no incorporar adecuadamente la perspectiva de las víctimas de la modernidad ni, por tanto, una perspectiva poscolonial. Para Mignolo, la crítica de Santos es una crítica *no eurocéntrica* del eurocentrismo de la modernidad occidental y las corrientes posmodernas que buscan descentrar y disolverlo. En breve, el criterio que Mignolo echa en falta es el de un *parteaguas colonial* que considere una mayor apertura a la variedad epistémica y política del mundo.

Por otro lado, la *transición paradigmática* de Boaventura de Sousa Santos parte de una crítica de la modernidad, de la constatación de su crisis y de la necesidad de la emergencia de un *nuevo* paradigma. Quiero decir, la crítica del *cosmopolitismo subalterno* es, en principio, epistemológica, pero considera el paradigma emergente como un nuevo paradigma social y político, a través del posicionamiento del *posmodernismo de oposición* que privilegia las prácticas contrahegemónicas.

El *paradigma otro*, concilia Mignolo, es complementario a la lógica de la *transición paradigmática* y surge desde las perspectivas de las historias coloniales en las que el semiólogo argentino reconoce una *colonialidad del ser* (2003a, 22), configurada *ontológicamente* en el poder diferencial del *racializado* como un lugar de pensamiento. Este es el *lugar* desde donde surgen las *epistemologías* y el *pensamiento fronterizo*, esto es, una *nueva* modalidad epistemológica que se

---

<sup>7</sup> Otra historia de este movimiento la hacen Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps., 2007) en la introducción a *El giro decolonial*. Por otro lado, una vertiente menos citada de la corriente latinoamericanista influida por las teorías culturales poscoloniales, es el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano surgido como reflejo del Grupo de Estudios Subalternos asiático (Guha y Spivak, eds., 1988). El grupo fue fundado en 1992 y disuelto en 2001. Ver al respecto: Beverley, J., Aronna, M. y Oviedo, J., comps. (1995). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.

da en la intersección entre la tradición occidental y las diversas categorías que fueron suprimidas bajo el occidentalismo, el orientalismo y los estudios culturales.

Ciertamente, la noción de *frontera* (como *border*) en Mignolo, establece un límite con las consideraciones *diferentes* de la modernidad, es decir, todas aquellas que no dan centralidad a la colonización-colonialidad, con el riesgo de perderse otras herramientas y puntos de vista que pudieran integrarse a su objetivo primordial.

Sin embargo, la *omisión* de la colonialidad que Mignolo critica en su análisis de la teoría del sistema-mundo (Wallerstein) no se reproduce en el cosmopolitismo subalterno, pues Santos reconoce que la regulación social moderna «no da cuenta de las formas de (des)regulación colonial donde el Estado es extranjero» y afirma que existe una *ignorancia colonialista* que «consiste en el rechazo del reconocimiento del otro como igual y en su conversión en objeto» (2007a, 86-87). Santos responde diciendo que su propuesta de reconstrucción de la emancipación social a partir del Sur «provoca que lo posmoderno de oposición pueda legítimamente concebirse como más poscolonial que posmoderno» (2007a, 89). Además:

Después de tantos siglos de dominación cultural, económica y política por parte de la modernidad occidental, pensar que un “paradigma otro” se pueda sustentar como ruptura total y sin estar situado en el contexto de una transición paradigmática puede ser más un efecto de astucia de la razón moderna occidental que siempre se vio a sí misma como protagonista de rupturas con relación a lo que no puede reconocer como propio. La idea de transición paradigmática sería menos radical si fuera pensada exclusivamente a partir de la modernidad occidental, o sea, si fuera pensada de modo no transicional (Santos, 2007a, 90).

Santos defiende su teorización del éxito de la modernidad occidental como una relación dialéctica entre la regulación y la emancipación, la experiencia y la expectativa. De ella arranca una concepción nueva de la totalidad que incluye lo que la modernidad es y no es. Esta voracidad es lo que mejor caracteriza la modernidad, y por ello es difícil concebir una alteridad absoluta a la modernidad occidental (Santos, 2007a, 91).

En lo personal, encuentro más similitudes que diferencias en la consideración de un punto de partida desde *el sufrimiento* producido por la colonización y la perspectiva del Sur de la que la *violencia matricial* del colonialismo forma parte. En qué sentido la *omisión* de la colonia en la historización de la modernidad es una deuda del eurocentrismo es algo que se podría profundizar, aunque sin permitir que la perspectiva colonial *omita* otras consecuencias del desarrollo de la razón

moderna, como la convergencia Estado/mercado y el fascismo producido por el desarrollo capitalista. Creo que lejos de ser un *hecho histórico* europeo y/o ajeno a la colonización (en el sentido amplio, como *colonización del saber* de que habla Mignolo), tendría que ser considerado como parte de un movimiento más amplio que alcanzó y alcanza las deudas de la modernidad para con los negados por ella.

Santos considera que la visión de la modernidad tanto de Enrique Dussel como de Mignolo es monolítica, puesto que al establecer el vértice en el hecho, por lo demás violento y crucial, de la conquista, elaboran una suerte de canon de lo que formará la posmodernidad y lo que no. Es decir, el académico portugués encuentra equivocado que la crítica poscolonial se centre más en la modernidad occidental que en el capitalismo (Santos, 2007a, 95).

Con todo, la consideración colonial no está ausente en la plataforma crítica de Santos, cuando afirma que «el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial» (2007a, 88) y que sólo se aprende con el Sur en la medida en que se contribuye a su eliminación en tanto producto del imperio.

Ajeno a otras precisiones, entiendo el *pensamiento fronterizo*, en cuanto epistemología privilegiada por una perspectiva poscolonial, como una epistemología del Sur. Igualmente, reconozco la calidad fronteriza de esta última y su ecología de saberes.

Con todo, me parece significativa la diferencia, apuntada por Mignolo, entre el *locus de enunciación* y la *perspectiva* y el carácter *disruptivo* (no transicional) del *paradigma otro* (2003a, 22).

Con el término *locus de enunciación* nos referimos a la tradición que considera que el sujeto que habla/enuncia lo hace siempre en relación con una multiplicidad de contextos y situaciones que cruzan las coordenadas del poder global. Al respecto, Dussel utiliza el término *geopolítica del conocimiento* (1977), y en el mismo orden de ideas, tanto en Fanon (1986) como en Anzaldúa (1987) podemos encontrar la evolución de este término a una suerte de *corpopolítica* del conocimiento. Me parece que enfatizar este *locus* podría revertirse al planteamiento del paradigma otro desarrollado en un ambiente académico hegemónico, como me apuntó el profesor Boaventura, donde hay una clara presencia de tradiciones eurocéntricas (deconstrucción y posestructuralismo) que podrían contribuir a su desarme político (2007a, 94). Lo mismo podría decirse del carácter disruptivo que, en extremo, podría constituir una frontera cerrada, autocomplaciente e

inconmensurable respecto de otros conocimientos. La insistencia en la *toma de conciencia de la colonialidad* no debería ser ajena a otras perspectivas. Algo más diremos en las próximas páginas.

Más interesante me parece la consideración del mestizaje y mulataje como invenciones moderno/coloniales (Mignolo, 2003a, 45), pues coincide con mi perplejidad ante el uso del *barroco* como una herramienta de construcción de una subjetividad emergente y el peligro de que la conceptualización sea *una trampa* para la emergencia misma de esa subjetividad. En este aspecto considero la valía que tienen las tareas de resignificación y uso contrahegemónico de las nociones/instrumentos hegemónicos pero también la recuperación, desde el Sur, de autores del Sur, como Mignolo propone en *The Darker Side of the Renaissance* (2003b).

Con todo, la crítica de Mignolo permite a Santos reformular algunas cuestiones, reconociendo que la modernidad occidental es originariamente colonialista, especificando que la dialéctica regulación-emancipación sólo rigió en las sociedades metropolitanas y que «las sociedades colonizadas fueron excluidas de esa dialéctica y sólo pudieron “optar” entre la violencia de la represión y la violencia de la asimilación» (2007a, 92). En adición, aunque existió un colonialismo político sin capitalismo, a partir del siglo xv uno no es pensable sin el otro.

Como caracterización posible del colonialismo, una caracterización suficientemente amplia para abarcar todo el polimorfismo de éste, propongo lo siguiente: el conjunto de intercambios extremadamente desiguales que establecen una privación de la humanidad en su parte más débil como condición para sobreexplotarla o para excluirla como descartable. El capitalismo, en cuanto formación social, no ha de sobreexplotar a todos los trabajadores y por definición no puede excluir y descartar a todas las poblaciones, pero, por otro lado, no puede existir sin poblaciones sobreexplotadas y sin poblaciones excluidas. No ha de confundirse capitalismo con colonialismo; tampoco se puede confundir la lucha anticapitalista y la lucha anticolonial o poscolonial, pero ninguna de ellas puede ser llevada a cabo con éxito sin la otra (Santos, 2007a, 93).

Los desafíos están planteados, sea pensar la emancipación social sin una teoría general de la emancipación social como recordar que «todo conocimiento es contextual pero el contexto es una construcción social, dinámica, producto de una historia que nada tiene que ver con el determinismo arbitrario de origen» (Santos, 2007a, 101).

### 3. El cosmopolitismo subalterno, ¿de lo poscolonial a lo decolonial?

Volvemos, como en *Nuestra América*, a la imagen de los personajes de Shakespeare Próspero y Calibán que resulta, para nuestro propósito, arquetípica.

Próspero, el legítimo Duque de Milán y personaje principal de *La tempestad*, tiene por esclavo a Calibán (un nombre que puede provenir de *caribbean* o *caníbal*), un salvaje deformado.

Ya en Shakespeare Calibán es una representación muy clara del nativo norteamericano en tiempos de la colonización británica además de un recuerdo del tratado sobre los caníbales de Montaigne. En general, las relaciones entre Próspero y Calibán han dado origen a una metáfora sobre las relaciones entre el descubridor y el descubierto, el colonizador y el colonizado. Entre las más destacables, el psicoanalista francés, Octave Mannoni, escribió en 1950 *Próspero y Calibán: la psicología de la colonización* (1990) criticada unos años después por Frantz Fanon, a quien pareció que Mannoni no había entendido los componentes verdaderos de la colonización (2009, 93).

Sobre todo, Fanon no está de acuerdo en que Mannoni encuentre que el complejo de inferioridad del colonizado sea anterior a la colonia y declara: «una sociedad es racista o no lo es» (2009, 94); Mannoni, piensa Fanon, quien ejerció como funcionario del gobierno francés en la Madagascar ocupada (él era el ocupante, el *descubridor*), no ha intentado sentir *por dentro* la desesperación del colonizado frente al colonizador, algo como lo que las preguntas de Robert Young quieren indicar:

Have you ever felt that the momento you said the Word 'I', that 'I' was someone else, not you? [...] Do you ever feel that whenever you speak, you have already in some sense been spoken for? [...] That you live in a world of others, a world that exists *for* others? (2003, 1).

Mannoni, para Fanon, nunca experimentó qué es ser *el diferente*, étnicamente hablando.

No es el caso enfrascarnos en la discusión Fanon-Mannoni pero me resulta irresistible el argumento de un artículo más reciente (Chassler, 2007) en el que el autor hace una relectura de uno y otro para ensayar una alternativa.

La crítica de Fanon a la psicología del colonizador de Mannoni se basa en que este último utiliza los complejos de dependencia e inferioridad como anteriores a la colonia, y así, al colonizado (Fanon, 2009, 93). No hay diferencias entre racismos, concluye Fanon, mas lo que Chassler propone es leer la obra de Mannoni, *antes* que la del martinicano-francés, como una crítica al

colonialismo europeo (que para Fanon no podría ser). En este sentido, más que repetir el uso de la dependencia y la inferioridad como efectos de la colonización sobre sus víctimas (la lectura canónica de Mannoni), Chassler formula una hipótesis: leer la colonización como un proceso de proyección psicológica –pero– del europeo necesitado de compensar el complejo de inferioridad que produce la lucha del individuo autónomo típico de la sociedad moderna a través de la proyección de sus deseos y miedos sobre la persona de los colonizados (2007, 73).

Es decir, contrario a la crítica de Fanon, Chassler interpreta el análisis de Mannoni aceptando que el síndrome de inferioridad pueda ser anterior a la instauración del régimen colonial, pero no como una predisposición del esclavo, sino del esclavizador; aventurando una especie de *estructura interna* en la *psyche* europea que desencadena su colonialidad en el momento del encuentro (2007, 75).

Lo más interesante, al menos para los propósitos de este trabajo, es que la lectura de Chassler (acaso la crítica de Mannoni) lanza la pelota al tejado de la subjetividad colonizadora, no para victimizarlo sino para contraatacar los argumentos que se basan en la existencia de la psicología del colonizado como una justificación de las prácticas coloniales.

Por su parte, Santos compone también su propio Próspero y Calibán (2002a, 2006a, cap. 7) en el que expone las particularidades del colonialismo portugués y las relaciones de los Prósperos, los Calibanes y los Arieles en la época poscolonial.

En su argumento, Santos señala algunas de las características de la modernidad y colonización portuguesa para recalcar, por ejemplo, la larga duración de la sociedad lusa y el mantenimiento de un desarrollo económico intermedio. Intermedia es también, según nuestro autor, su posición entre el centro y la periferia de la economía-mundo. Otra idea fundamental es que la condición semiperiférica de Portugal se reproduce en el sistema colonial de la misma manera que en la inserción del país en la Unión Europea (Santos, 2002a, 9).

De lo anterior desprende Santos unas hipótesis: que el colonialismo portugués es, como el país, intermedio-semiperiférico, es decir, que su colonialismo tiene características subalternas que generan un (contradictorio) *déficit de colonización*, es decir, una cierta incapacidad para llevar a cabo una colonización como la de los países centrales, y –por otro lado– un *exceso de colonización*, debido al hecho de que las colonias estuvieron sometidas a una doble colonización *de facto*, la de

Portugal e, indirectamente, la de los países centrales como Inglaterra de quien Portugal fue dependiente (Santos, 2002a, 10).

Santos también asume que la duración histórica del colonialismo portugués hace que sus colonias estén más marcadas por el propio colonialismo que por el capitalismo. Así, en nuestros días, podemos encontrar dos formas de jerarquización superpuestas: una rígida, que corresponde al sistema mundial (centro/periferia/semiperiferia), y otra más flexible entre lo local y lo global. Una última característica es que para Santos, la portuguesa es una cultura de frontera o *borderland* (2002, 10).

En suma, Santos presenta el colonialismo portugués como un colonialismo periférico a partir del cual tratará de justificar una posición *anti-colonialista* en su propia propuesta. Volveremos a esta idea más adelante, aunque nos imaginamos que Fanon nos repetiría que *no hay diferencias entre colonialismos* (racismos, dice el autor martinicano), y «es utópico investigar en qué se diferencia un comportamiento inhumano de otro comportamiento inhumano» (2009, 95).

El matiz de Santos no busca justificar el colonialismo portugués sino caracterizarlo, lo que nos lleva a la consideración de otro asunto de importancia: que la relación conceptual entre colonialismo y poscolonialismo no es fácil y puede generar imprecisiones.

Para McLeod, por ejemplo, es importante destacar que el colonialismo afecta, principalmente, los modos de representación; entiéndase lecturas, prácticas de lecturas, actitudes y valores. Poscolonialismo, por su parte, comprende el reto a las formas coloniales de conocimiento que tantas veces subsisten en el *after Independence* (McLeod, 2010, 39).

Por su lado, Loomba se pone del lado de Jorge Klor de Alva para decir que poscolonialidad debería significar menos la subjetividad *después* de la experiencia colonial y más una subjetividad que se opone a la subordinación de los discursos y las prácticas por parte de la imperialización/colonización (2005, 16).

La cuestión es que, para acompañar el movimiento de lo posmoderno a lo poscolonial, debemos empezar por recordar lo apuntado en el capítulo II sobre la posición de Santos, en el sentido de que –como toda transición, semiciega y semioculta,– no puede tener un nombre más adecuado que el de *crítica postmoderna* (Santos, 1998a, 87). En el mismo sentido, Santos distingue entre una *modernidad de los problemas* y una *posmodernidad de las posibles soluciones* que debe ser convertida en un punto de partida para enfrentar los desafíos de una renovada teoría crítica

acorde con ella (2003a, 30). Así, el núcleo epistemológico de la plataforma de Santos tiene una clara razón de ser: transformar la ciencia en un nuevo sentido común. Para llevar a cabo este propósito, nuestro autor amplió el concepto de posmodernidad para que no sólo designara un paradigma epistemológico sino un nuevo paradigma *social y político* (Santos, 2006a, 23).

El paradigma en crisis era el de la distinción entre sujeto y objeto, entre naturaleza y sociedad o cultura, el de la reducción de la complejidad del mundo, el del dominio de la causalidad y el mecanicismo determinista así como la idea de verdad en tanto representación transparente de la realidad; era, también, el paradigma de la separación absoluta entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. En contraposición, Santos intenta perfilar una idea de modernidad que radicalice la crítica a la modernidad occidental de una manera que «no convirtiese la idea de la transformación emancipatoria de la sociedad en una nueva forma de opresión social» (Santos, 2007a, 81). A este fin sirve la distinción entre un posmodernismo celebratorio y un posmodernismo de oposición.

Llevando a cabo este proyecto de una ciencia decente y prudente es que Santos descubrió que aprender con el Sur es una exigencia, una exigencia que lo obligó a reformular la designación *postmoderno* que, como hemos dicho antes, ya no lo satisfacía (2006a, 25).

El proyecto de Santos sólo puede llevarse a cabo a partir de la experiencia de las víctimas, pero contó, según él mismo afirma, no sólo con la insatisfacción de la noción de posmodernidad sino con la hegemonía del posmodernismo celebratorio que hizo imposible el paso de la alternativa de lo oposicional. Además, sigue reflexionando nuestro autor, la posmodernidad debe demasiado a la descripción de la modernidad occidental y en esa medida puede ocultar la descripción que de ella hicieran los que sufrieron la violencia con que les fue impuesta.

En parte, *De lo posmoderno a lo poscolonial* es una contestación a la introducción inglesa de *Historias locales/Diseños globales* en que Walter Mignolo apuntaba:

“Thinking from” was an expression and an idea that kept on haunting me, and I discussed it in seminars and attempted to develop it in some of my published articles after that date [...]. “Border thinking” was the second expression that began to gain a life of its own. Although “border” is an overused word [...], none of the discussions I read using the word dealt with knowledge and understanding, epistemology and hermeneutics, those two sides of the intellectual frontiers of European modernity (2000b, 5).

Es decir, Santos ya había conectado la necesidad de una subjetividad *de frontera* con una epistemología del Sur, más aún, una hermenéutica crítica que permitiera el reconocimiento (la solidaridad) del conocimiento-emancipación, pero Mignolo afirma que tanto conocimiento y comprensión como epistemología y hermenéutica son los dos lados de las fronteras intelectuales de la modernidad europea.

Más adelante, Mignolo distingue entre el uso del nombre *liberación* y no *emancipación*; el primero, proveniente de la ética de la liberación latinoamericana, es el término –dice el autor argentino– que se usa desde la perspectiva *de los bordes externos* del sistema mundo moderno/colonial (2000b, 7).

Tomando en cuenta las deudas de la posición de Mignolo, pero también considerando la introducción a su obra, Santos dice:

En vez de renuncia a proyectos colectivos, propongo la pluralidad de proyectos colectivos articulados de modo no jerárquico por procedimientos de traducción que sustituyen la formulación de una teoría general de la transformación social. En vez de celebración del fin de la utopía, propongo utopías realistas, plurales y críticas. En vez de la renuncia a la emancipación social propongo su reinención. En vez de la melancolía, propongo el optimismo trágico. En vez del relativismo, propongo la pluralidad y la construcción de una ética que parta desde abajo. En vez de la deconstrucción, propongo una teoría crítica posmoderna, profundamente autorreflexiva pero inmune a la obsesión de deconstruir la propia resistencia que ella funda. En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas por la promoción del pasaje de la acción conformista a la acción rebelde. En vez de sincretismo acrítico, propongo el mestizaje o la hibridación con la conciencia de las relaciones de poder que en ella intervienen, o sea, con la investigación de quién hibrida a quién, o qué, o en qué contextos y con qué objetivos (2007a, 84).

La cita no es solamente una respuesta a Mignolo sino a la crítica del posmodernismo de oposición ante la que esgrime la herramienta de la traducción intercultural, el carácter utópico de la sociología de las emergencias y, en suma, propone la reinención de la emancipación y de las subjetividades que permitirán la emergencia de una sociabilidad diversa.

En realidad, Santos está bastante de acuerdo con la crítica de Mignolo al posmodernismo en tanto crítica que se realiza *dentro* de una cosmología hegemónica, aunque se pregunta, ¿se puede decir lo mismo del posmodernismo *de oposición*? (2002a, nota 10)

En lo que disiente es en que su propuesta pueda ser considerada una crítica no-eurocéntrica del eurocentrismo de la modernidad occidental *ajena* a los oprimidos.

Recordemos, en primer lugar, que para Santos lo posmoderno de oposición puede *legítimamente* concebirse más poscolonial que posmoderno (2006a, 31; 2007a, 89). En la misma línea, ante la duda sobre de qué lado de la frontera *habla* su propuesta, reitera que sólo es posible llevar a cabo su crítica *desde el Sur*, y que ésta es la única manera de contribuir a la eliminación de los productos del imperio. Es decir, que «el posmodernismo de oposición concibe la superación de la modernidad occidental a partir de una perspectiva poscolonial y posimperial» (2007a, 88).

Dando paso a otro argumento que, desde la perspectiva de Santos, completa su posicionamiento ante el colonialismo y poscolonialismo, dice nuestro autor:

A mi entender, la contraposición absoluta entre lo posmoderno y lo poscolonial es un error, pero, por otro lado, *lo posmoderno está lejos de satisfacer las preocupaciones y las sensibilidades reivindicadas por el colonialismo* (2007a, 83. Mis cursivas).

El fragmento tiene un tono conciliador en la medida en que parte del reconocimiento de que lo posmoderno *per se* es incapaz de responder a la demanda colonial. Este tono también se verá reproducido en la introducción a la edición española de la obra de Mignolo cuando dice que su *paradigma-otro* no es un paradigma de transición, sino de disrupción, pero que es complementario a la transición paradigmática y emerge desde la diversidad,

en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires (esto es, en la colonialidad del ser; esto es, un ser que no se configura ontológicamente en el cara a cara levinasiano, sino en el poder diferencial del racializado –que no está en Hegel pero sí en Fanon– entre el amo y el esclavo) esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como “conocimiento local” o localizado, tal como maneja el concepto, hoy, el Banco Mundial. [...] Estos “lugares” [indígenas, zapatistas, colonias...] (de historia, de memoria, de dolor, de lenguas y saberes diversos) ya no son “lugares de estudio” sino “lugares de pensamiento” donde se genera pensamiento; donde se genera el bilenguaje y las epistemologías fronterizas (2003a, 22).

En estos fragmentos pueden verse, con claridad, los conceptos y puntos de vista distintos, pero para introducir un elemento de diferencia, destacaremos uno de los puntos de acuerdo, que es la *herida colonial* (Mignolo, 2005; 2007b), o *ignorancia colonialista* (Santos, 2007a, 87).

El segundo milenio, dice Santos, fue el milenio de los descubrimientos imperiales y Occidente el más importante de sus descubridores. Se refiere a las estrategias que sirven a Occidente para sustentar el descubrimiento imperial: la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la descalificación y la transformación en objeto; herramientas políticas, del colonialismo a la globalización neoliberal, de las cruzadas a la democracia, pasando por el imperio, la colonia y la dictadura, y herramientas culturales, como el epistemicidio, la asimilación y la cultura de masas (Santos, 2006a, 170).

Oriente surge como el primer contraste de Occidente, para Hegel, el inicio y final de la historia (*traslatio imperii*). Con los descubrimientos y la transformación de la economía, el sistema-mundo, centrado hasta entonces en Asia central y la India, cambia su construcción simbólica a uno centrado en Europa, capitalista y planetario. A inicios del milenio, el Oriente comienza a aparecer como una amenaza, «civilización temida y temible [...] recurso para ser explotado por la guerra y el comercio» (Santos, 2005b, 143). Una condición que conserva desde las cruzadas hasta los días de la intimidación con ataques bioquímicos.

En el milenio occidental, la visión predominante sobre Oriente fue la del orientalismo. En la obra de Said (2002), la visión orientalista es una especie de invención de Occidente asentada sobre la distinción entre un *nosotros* (Occidente) y un *ellos* (los orientales); el *nosotros* está marcado por la racionalidad, el desarrollo, la humanidad, la superioridad, mientras que los *ellos* son aberrantes, subdesarrollados, inferiores. Occidente es dinámico, Oriente estático; el uno es diverso, su otro uniforme; Oriente es la temible amenaza que tiene que ser controlada por Occidente (Santos, 2005b, 144).

De la misma manera en que Oriente es la alteridad de Occidente, el salvaje es el espacio de la inferioridad, «la diferencia incapaz de constituirse en alteridad» (Santos, 2005b, 145). En este sentido es que Santos utiliza el Próspero y Calibán shakesperiano, para significar que la zona de contacto colonial se constituyó como la zona de contacto entre lo civilizado y su no-otro, lo salvaje (Santos, 2006a, 218, nota 11). El valor de este último es el de utilidad; su diferencia, la amenaza de lo irracional.

La idea del salvaje tiene un antecedente clásico en la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles, la concepción de una naturaleza *de esclavo* que Fanon criticaba en Mannoni. Más allá

del matiz de las concepciones del *buen salvaje* (Rousseau, Las Casas), en el segundo milenio los lugares de los *descubrimientos* fueron el lugar por excelencia del salvaje.<sup>8</sup>

El tercer gran *descubrimiento* del segundo milenio, la naturaleza, es concomitante al del salvaje amerindio, pues mientras que el salvaje es el lugar de inferioridad, la naturaleza lo es de la exterioridad, aunque como lo exterior es aquello que no pertenece y lo que no pertenece no es un igual, el lugar de la exterioridad es, también, de la inferioridad. La naturaleza es a una vez amenaza y recurso (Santos, 2006a, 176).

La construcción de la naturaleza obedece a las exigencias de la constitución de un sistema centrado en Europa; en este último caso, esta construcción se centró en la revolución científica moderna, esto es, el establecimiento de un paradigma que separa –de hecho– la naturaleza de la cultura y de la sociedad, sometiéndola a una predeterminación de leyes matemáticas (Santos, 2005b, 148).

En su *Entre Próspero y Calibán*, Santos diferencia entre dos acepciones de poscolonialismo. La primera como el período histórico que sucede a la independencia de las colonias y la segunda, el conjunto de prácticas –mayormente performativas– y discursos que construyen la narrativa colonial. Estas últimas son escritas por el colonizador y buscan sustituir las narrativas escritas desde el punto de vista del otro-colonizado.

En esta segunda acepción, sigue Santos (2006a, 217), lo poscolonial tiene un corte *culturalista*, en el sentido de los estudios culturales que privilegian la exégesis textual en el análisis de los sistemas de representación y los procesos identitarios conteniendo una crítica a los silencios de los análisis de la primera acepción.

Como afirma Santos, este sentido de poscolonialismo es producto de un *giro cultural* ocurrido en las ciencias sociales de la década de los ochenta. Además, es justo decir que este ámbito de estudios tiene lugar primeramente en el mundo anglosajón y luego, con el matiz de los estudios culturales latinoamericanos (Beverly, Oviedo) y aquellos que insisten sobre en la unidad modernidad/colonialidad/descolonialidad (Grosfoguel y Mignolo, 2008).

---

<sup>8</sup> A propósito, Santos destaca la lucha de Las Casas por la liberación y emancipación de los pueblos indios y su desacuerdo con la declaración de inferioridad como justificación de la explotación en cumplimiento de los dictados de la fe y las buenas costumbres. A pesar de la lucha de Las Casas, concluye Santos, prevaleció el paradigma de Sepúlveda debido a su compatibilidad con las necesidades del nuevo sistema mundial eurocentrado (2005b, 147).

Entre estas dos grandes vertientes, la inaugurada por el Grupo de Estudios Subalternos (Guha Ranajit), tuvo por objetivo principal el de promover una discusión, informada y sistemática sobre temas subalternos en el campo de los estudios Sud-asiáticos (Gandhi, 1998).

Spivak apunta que el Grupo de Estudios Subalternos ofreció, sobre todo, una teoría del cambio (1988). La inserción de la India en el colonialismo puede entenderse como el cambio de la narrativa del semifeudalismo al capitalismo, y a la vez, la inauguración de la politización del colonizado. En otros términos, el sujeto colonial, según este punto de vista, emerge de la élite indígena hacia una *burguesía nacionalista*. En cambio, el Grupo busca revisar esta noción proponiendo que el momento(s) del cambio sea visto en relación con las historias de dominación/explotación en lugar de como parte de la narrativa de los modos de producción, y que esos cambios estén marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos (Spivak, 1988, 3). El resultado más significativo en los volúmenes de *Subaltern Studies* es que la iniciativa para el cambio de perspectiva se sitúa en el insurgente o *subalterno*.

Uno de los orígenes más relevantes de esta lucha contra la historiografía elitista se encuentra, además del *Orientalismo* de Edward Said, en la crítica al discurso colonial conocida como *crítica postcolonial*, la recepción del postestructuralismo, el debate sobre el postmodernismo y la relectura de *clásicos del pensamiento anticolonial*, como W.E.B. Dubois y F. Fanon. El efecto de *desplazamiento* de esta orientación académica terminó alcanzando una variedad de disciplinas como la historiografía, la crítica literaria, la antropología, los estudios culturales, la teoría política o los estudios de género (Mezzadra, 2008, 15-16).

La otra vertiente de *estudios poscoloniales*, aquella que involucra sobre todo el pensamiento latinoamericano, tiene un origen común y a la vez diverso. Es decir, podríamos mencionar el punto de partida compartido de Said, Dubois, Fanon y Césaire, pero debemos pensar en corrientes particulares antes de la formación del hoy extinto Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos: la Teología de la Liberación, la teoría de la dependencia, la metodología antrosociológica de la investigación acción participativa, los debates de los ochenta sobre la modernidad y la posmodernidad, así como los estudios culturales y el grupo modernidad/colonialidad.

De una manera mucho más radical, para el nuevo giro *decolonial* (Escobar y Mignolo, 2010), la des-colonización es política; en este sentido, Walter Mignolo insiste en la deuda de la orientación para con la Conferencia de Bandung (Wright, 1956), seguido de la conceptualización de

un *patrón colonial de poder o colonialidad* (Quijano, 2000). Este patrón de poder opera a través de la naturalización de las jerarquías (raciales, territoriales, culturales, epistémicas), que posibilitan la reproducción de las relaciones de dominación y garantizan no sólo la explotación por el capital sino, además, la subalternización y obliteración de conocimientos, experiencias y formas de vida (Restrepo y Rojas, 2010, 15).

Volviendo a Santos, cuando éste hace la conceptualización del poscolonialismo en el contexto portugués, se refiere a los estudios poscoloniales, en particular, a la importancia del intelectual poscolonial y la hibridación en los regímenes identitarios. En este lugar podría enmarcarse su *trabajo de traducción* así como la diferencia cultural, el multiculturalismo y la diáspora. En cambio, con *De lo posmoderno a lo poscolonial*, se verifica, en mi opinión, su acercamiento a la vertiente latinoamericana.

Mucho me sorprendió, en este sentido, encontrar recientemente un título para una conferencia de Boaventura que incluyera el término *decolonización* (*Decolonizing Social Sciences*<sup>9</sup>). Pero atendiendo al contenido, Santos no había decidido asumir el *paradigma latinoamericano* y mi confusión tenía razones más bien lingüísticas (el inglés es indiferente a la distinción decolonización-descolonización). Por lo demás, Santos criticó en esa ocasión la idea de *periferias* y propuso que para descolonizar hay que crear des-familiarización, una idea que nos recuerda su marco epistemológico y la noción de pensamiento abismal.

Esto nos devuelve al debate con Mignolo, de quien Santos es particularmente crítico con la noción de *locus de enunciación*.

Del lado del argentino, la cuestión del *desplazamiento* del punto de vista central es fundamental en la crítica de *Historias locales/Diseños globales* (Mignolo, 2000b), sobre todo, porque señala el problema del lugar como objeto de estudio o un lugar desde donde se puede pensar.

Una postura con menos matices es la de Ania Loomba, quien considera que ni la teoría ni el criticismo poscolonial son adecuados para entender y cambiar el mundo porque son hijos del posmodernismo (2005, 204). Pero subraya Mignolo (1994, 50) que el énfasis en el lugar de enunciación asume que las teorías no tienen un sujeto universal (occidental), sino que está

---

<sup>9</sup> Conferencia *Leverhulme*, dictada en el Birkbeck College de la Universidad de Londres el 15 de febrero de 2013.

localizado en lenguajes e historias específicas y locales. En otras palabras, lo que se pregunta es la relación entre la localización geohistórica y la producción de saber (Mignolo, 2003a, 246).

En cuanto si el pensamiento subalterno es posmoderno o poscolonial, Mignolo contesta diciendo que, embrionariamente, en América Latina

lo posmoderno y lo poscolonial-occidental son dos caras de la misma moneda, que sitúan las construcciones imaginarias y los lugares de enunciación en diferentes aspectos de la modernidad del orden mundial moderno, colonial e imperial (2003a, 275).

Esto es así porque, fundamentalmente, en América Latina, la modernidad coincidió con la colonialidad, y la posmodernidad con la poscolonialidad.

Respecto de la cuestión posmoderna, Santos había concluido que la ciencia en general (y no sólo las ciencias sociales) estaban pautadas por un paradigma epistemológico y modelo de racionalidad exhaustos (2007a, 79), por eso, con *ciencia posmoderna* se referiría a la defensa de la primacía del conocimiento científico de una ciencia basada en una racionalidad más amplia que incluía en la crítica de la modernidad la idea de pensamiento crítico inaugurado por ella misma. La manera en que se llevó esto a la práctica fue estableciendo la diferencia entre un posmodernismo celebratorio y un posmodernismo de oposición, que a mediados de la década de los noventa tuvo claro que su construcción sólo podía ser completada a partir de las experiencias de las víctimas (Santos, 2007a, 81), es decir, desde el Sur.

Como puede verificarse recientemente (2013, 15 de febrero), Santos prefiere el sentido de *post-occidentalismo*, incluso como significado del término *descolonización*. Además de la lógica del pensamiento *abismal*, nuestro autor plantea un Occidente *no-occidentalista* (Santos, 2010b, cap. 2), su batalla más explícita contra el eurocentrismo.

En este último texto, Santos replantea la necesidad de hacer frente al capitalismo (en cuanto producto de Occidente con un pensamiento alternativo. En particular, en el plano epistemológico, el sociólogo de Coímbra propone la acción epistémica *directa* que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas con un triple objetivo: mostrar que estas *pierden la compostura* cuando son interpeladas por preguntas externas/ajenas, identificar complementariedades y complicidades en lugar de rivalidades y contradicciones, y mostrar que su eficacia reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan. Completa Santos:

La imaginación epistemológica, filosófica y sociológica de nuestro tiempo se ejercita privilegiadamente identificando los cuestionamientos que descomponen las teorías y disciplinas y las obligan a confrontarse con lo impensado que habita su pensamiento (2010b, 59).

Y es que finalmente no necesitamos de alternativas, sino de un pensamiento alternativo sobre ellas (Santos, 2010b, 62).



## [V.] La reinención del Estado como teoría política crítica

«NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador. RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, DECIDIMOS CONSTRUIR una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades, un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana –sueño de Bolívar y Alfaro– la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra.»

Preámbulo de la Constitución de la República de Ecuador

Después de haber examinado la dificultad de las teorías críticas posmodernas y la alternativa del posmodernismo de oposición, hemos recorrido el proyecto de una epistemología del Sur desde su formulación como hermenéutica crítica hasta su conexión con las emancipaciones poscoloniales. Lo que en este quinto capítulo nos proponemos es abordar el tercer gran núcleo en que hemos dividido la plataforma de Boaventura de Sousa Santos, esto es, la dimensión política, a través –primordialmente– de la proposición de la reinención del Estado como movimiento social (Santos, 2005e).

Desandando el trayecto hasta aquí recorrido podemos decir que mediante su posición crítico-epistémica –el posmodernismo de oposición–, el cosmopolitismo subalterno adquiere un enfoque desde el que entiende y hace frente a los efectos de la globalización moderna. A diferencia de otras visiones, como podría ser la de los estudios culturales o estudios de área *anglo*, el cosmopolitismo subalterno no toma una postura exclusivamente teórica –celebratoria– de la

subalternidad, sino que busca, a través de la praxis y la acción social, nuevas y/o renovadas formas de emancipación.

En mi opinión, recordando el breve apunte que sobre la ética de la liberación realizamos al final del capítulo I, la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos positiviza –como Dussel– el pesar de los oprimidos y asume una suerte de *locus* que le exige este carácter práctico: el Sur.

Es discutible si la introducción del término *locus de enunciación* hace justicia o no al planteamiento de Santos; más allá de esta polémica, utilizamos aquí el término para caracterizar, de manera general, la voluntad consciente del cosmopolitismo subalterno de tomar una localización determinada vinculada con un contexto preciso y la manera como éste se relaciona con las estructuras del poder global (Escolar, 2011). Por lo demás, la deuda de la epistemología del Sur –al igual que el *locus de enunciación*– con el feminismo y el conocimiento situado, es evidente.<sup>1</sup>

El Sur, pues –y ésta es una afirmación trascendental para el desarrollo de este trabajo–, es el origen, fin y dirección del cosmopolitismo subalterno, *locus* y más allá de la enunciación, el lugar hacia-con-desde-donde traza su proyecto emancipatorio.

No se trata, claro está, de un lugar geográfico; como puede recordarse, para Santos el Sur es una metáfora del sufrimiento causado por la modernidad capitalista (2003a, 420), aunque si de alguna manera tuviéramos que llamarlo, diríamos que es un lugar fundamentalmente epistémico y a consecuencia de ello, socio-histórico y político. De acuerdo con los capítulos anteriores, esto quedaría expresado en la dirección de un triple camino que el cosmopolitismo subalterno recorre como proyecto crítico: del monoculturalismo al multiculturalismo, de las técnicas y conocimientos especializados al conocimiento edificante y de la acción conformista a la acción rebelde (2005b, 162-167).

---

<sup>1</sup> Pueden verse al respecto: Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of partial Perspective. *Feminist Studies*, 14 (3), 575-599 y Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge. Además: Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's lives*. Ithaca, NY: Cornell University Press y Hartsock, N. (1983). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In Harding, S. & Hintikka, M. (eds.). *Discovering Reality*. Dordrecht: Reidel.

## 1. La construcción de la igualdad y la diferencia

Insistiendo en la dimensión práctico-política de lo subalterno de oposición, podemos afirmar que en el caso del Estado el sufrimiento del Sur es suscitado por un orden *fascista* en el que predominan la segregación, la coerción, la inseguridad, la violencia político-financiera y la colonización territorial (Santos, 2005b, 354-356; 2005e, 29-36).

Coloco *fascista* en cursivas señalando su valor metafórico. Esto último también aparece en cursivas porque, en el fondo, la paradoja es brutal: el nombre *fascista* puede ser una metáfora pero no lo es la violencia, la inseguridad ni la dominación.

En suma, el Estado moderno, afirma Santos, no favoreció el equilibrio entre los principios de la regulación y la emancipación sino que reprodujo la desigualdad y la exclusión debido al modelo de gestión social que desplegó. Por esta razón la primera parte del capítulo aborda la crisis en la gestión de los sistemas de igualdad y diferencia y su relación con la creación de políticas de igualdad e identidad, lo que nos llevará a la reinención del Estado, una especie de culmen de la crítica política en la plataforma de Santos que destacaremos especialmente en este capítulo.

Entrando en materia, recordemos que para nuestro autor la característica definitoria de la modernidad es la extensión del capitalismo como modo de producción dominante (Santos, 1998a, 90). Seguidamente podríamos decir que las consecuencias contradictorias de esta concurrencia (Beriain y Aguiluz, 2007), la autofundamentación en demérito de la tradición (Weber), la identidad como resultado del desmembramiento (Giddens), la ambivalencia (Bauman), la contingencia (Luhman) y la reflexividad –en el sentido de Beck, auto-destructora– (Beriain, comp., 1996), son algunos de los elementos que permiten a nuestro autor pensar en la modernidad como la época en que mejor pueden analizarse la desigualdad y la exclusión. La paradoja consiste en que así como la libertad y la ciudadanía son elevadas como principios emancipatorios por una modernidad marcada por la excepción y el sometimiento, la desigualdad y la exclusión son el polo opuesto de los procesos modernos de igualdad y diferencia. Por lo demás, esta ambigüedad nos recuerda la naturaleza paradójica y contradictoria de la modernidad (capítulo 1).

La desigualdad y la exclusión adquieren en la modernidad un papel que no habían tenido en épocas anteriores: el de ser excepciones de un proceso societal que, en principio, no les reconoce ninguna legitimidad e intenta minimizarlas (Santos, 2006a, 259). En este sentido, Marx y Foucault,

arquetipos de la crítica moderna, pueden ser perfectas ilustraciones del juicio a estos *procesos excepcionales*; el primero, al reconocer que el principio de la integración social en la sociedad capitalista –la relación entre capital y trabajo– se basa, de hecho, en la desigualdad entre el capital y la fuerza de trabajo. El segundo, al estudiar los mecanismos de exclusión con que el poder se apropia de los sujetos.

Para Santos, la desigualdad y la exclusión son *sistemas de pertenencia social jerarquizada*, es decir, sistemas de los que se forma parte de manera diferenciada y/o opuesta. En el sistema de desigualdad la pertenencia se da por un mecanismo de integración subordinada mientras que en el sistema de exclusión, la pertenencia es determinada por la exclusión misma.

Podemos pensar, para el primer caso, en la diferenciación por clase social; en ésta hay un sistema jerárquico de integración en el que, sin embargo, la presencia de *los de abajo* es indispensable y se les incluye. La exclusión, por su parte, se asienta también en un sistema jerárquico aunque dominado por la segregación: se pertenece por la forma como se es excluido o, dicho de otra forma, quien está abajo está fuera.

Estos sistemas son tipos ideales, ya que en la práctica los grupos se insertan en combinaciones complejas de ambos procedimientos. En el extremo, un sistema de desigualdad puede estar articulado con un sistema de exclusión, como sucede en el caso de los intocables en el sistema de castas de la India. En otro sentido, tanto la desigualdad como la exclusión permiten diferentes grados. El grado extremo de la exclusión es el exterminio. El grado extremo de la desigualdad es la esclavitud (Santos, 2006a, 260-261).

La gestión moderno-capitalista de la desigualdad y la exclusión es un proceso político multidimensional cuya complejidad se agrava en la medida en que aumentan las desigualdades y las exclusiones. Dice Santos: «A complexidade, que já foi preço da eficácia relativa, transformou-se nos últimos trinta anos na cortina de opacidade que oculta a ineficácia» (2006a, 263). En otras palabras, la complejidad del proceso es autodegenerativa.

La ambivalencia de los sistemas de desigualdad y exclusión se forma a través de un enorme dispositivo de normalización calificador y descalificador que producen las ciencias humanas transformadas por la modernidad en disciplinas. Por ejemplo, la descalificación del sujeto (como inferior, loco, criminal, etc.) consolida una exclusión, pero al mismo tiempo, ésta buscará ser traducida a unas reglas jurídicas que puedan someterla. Así pues, en la base de la exclusión subsiste

un tipo de pertenencia que se afirma por la no pertenencia; una suerte de pertenencia por la exclusión. Según Santos, éste es un modo de dominación de la disidencia que se basa, a su vez, en un discurso de fronteras y límites que justifica las fracturas, los rechazos y las segregaciones (2006a, 260-261). Un ejemplo que destaca es el del *interdicto* (tanto en su significado de prohibición como de atribución/despojo sumario), una de las formas de la exclusión moderna por antonomasia.

Otras formas de jerarquización por excelencia son el racismo y el sexismo, sistemas basados en dispositivos de verdad (creados por los excluidos foucaultianos del *yo* y el *otro*) que realizan una suerte de colaboración en rechazo o prohibición de todo lo que cae del otro lado. En estas formas de jerarquización, afirma Santos, se pretende una integración subordinada por la nueva organización del trabajo. En el racismo, el principio de exclusión se basa en la jerarquía de las razas, de manera que la integración desigual ocurre, primeramente, mediante la explotación colonial y después, a través de la inmigración. En el caso del sexismo, el principio de exclusión se basa en la distinción entre el espacio público, el espacio privado y el principio de la integración desigual. Podemos poner como ejemplo el papel de la mujer en la reproducción de la fuerza de trabajo en el seno de la familia. Más tarde (al igual que en el racismo), la exclusión continua a través de la integración en formas desvalorizadas de la fuerza de trabajo.

De acuerdo con lo anterior, tenemos por un lado la etnitización/racialización de la fuerza de trabajo y por el otro, su sexización; así, ambos se convierten en dispositivos de jerarquización que combinan la desigualdad de Marx y la exclusión de Foucault (Santos, 2006a, 261).

Los efectos de estas formas de desigualdad/exclusión se extendieron como principios de jerarquización social en el ámbito de las sociedades nacionales. En este espacio-tiempo fueron acogidos por el enfoque poscolonial de las ciencias sociales, aunque en las sociedades sujetas al colonialismo europeo los principios de la regulación no establecieron una relación dialéctica con la emancipación, de manera que la única opción para esas sociedades osciló entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación. Con todo, la perspectiva poscolonial mostró que el Otro de la modernidad europea, la exterioridad colonial, fue un elemento constitutivo originario de la modernidad y que su exclusión de la dialéctica regulación/emancipación condicionó su fracaso (Santos, 2006a, 259).

Con la expansión capitalista, los principios regulatorio y emancipatorio alcanzaron el espacio-tiempo del sistema mundial: la desigualdad en el trabajo esclavo y la exclusión en el genocidio de los pueblos indígenas. Como dijimos antes, tanto la una como la otra admiten diferentes grados y pueden estar interconectadas. En el sistema mundial, los ejes –socioeconómico de la desigualdad y civilizacional de la exclusión– se cruzaron, suscitando en el corazón del pilar regulatorio moderno el establecimiento de mecanismos para controlar o mantener sus procesos dentro de ciertos límites. En este sentido, el imperialismo y la globalización neoliberal son la expresión más evidente de la desigualdad tanto como el orientalismo lo es de la exclusión (Santos, 2006a, 262).

Brevemente, la regulación social en la modernidad capitalista está constituida por procesos que generan desigualdad y exclusión, pero al mismo tiempo, establece otros mecanismos que permiten controlar o mantener estos procesos dentro de ciertos límites; éstos tienen como objetivo una gestión controlada del sistema de desigualdad y exclusión y así, la reducción de las posibilidades de la emancipación social.

Los mecanismos de gestión de la desigualdad y la exclusión se han enfrentado persistentemente con los movimientos antisistémicos y sus propuestas radicales de igualdad e inclusión. En un primer momento, contra la desigualdad (sobre todo laboral), y después de la emergencia del feminismo, también contra la exclusión y sus expresiones racistas y colonialistas. Aunque estas luchas, dice Santos, privilegiaron una forma de desigualdad/exclusión y descuidaron las demás, establecieron un horizonte, un límite más allá del cual sólo existe la transgresión. En este sentido, la gestión de la desigualdad y la exclusión resignifica (y subyuga) a los grupos sociales que son golpeados por el interdicto social, el sexismo o el racismo, a través de la delincuencia, la orientación sexual, la locura o el crimen. De alguna manera, estos grupos-movimiento social inauguraron un territorio que podríamos llamar, contra el *ningún lugar* o, peor aún, un utópico *lugar ningún*, el lugar de la hetero-utopía (Santos, 2003a, 380, 409, 437).

En otro lado, Santos pondera que a lo largo de todo su devenir histórico los movimientos sociales hayan constituido una crítica tanto a la regulación social capitalista como a la emancipación social socialista y que su novedad no resida en el rechazo de la política sino en su ampliación; la dilatación de la política más allá del marco liberal y más allá de la distinción entre Estado y sociedad civil (1998a, 315-321).

Un rasgo importante de estos paradójicos sistemas modernos es que están basados en sendos esencialismos. El sistema de desigualdad respecto de la igualdad, el de la exclusión, en relación con la diferencia; el primero, asistido por la organización del trabajo como un contrato entre partes libres e iguales, el segundo a través de la cientificación de la normalidad, el interdicto y/o el determinismo biológico, racial o sexual.

Llevado a la gestión de la desigualdad y la exclusión, este esencialismo se sirve de un dispositivo ideológico evidente: el universalismo.

Según Santos, el universalismo es una forma de caracterización esencialista que puede asumir dos formas aparentemente contradictorias: el *universalismo antidiferencialista*, que opera en la negación de las diferencias, y el *universalismo diferencialista*, que absolutiza las diferencias (2006a, 263).

La negación de las diferencias se desarrolla de acuerdo con una pauta de homogeneización basada en comparaciones simples y unidimensionales que impide los balances densos o contextuales y anula los términos de la comparación. Por su parte, la absolutización de las diferencias actúa según un criterio relativista que vuelve incomparables las diferencias por la ausencia de criterios transculturales. Como puede advertirse, ambas operaciones permiten la aplicación de criterios abstractos de normalización que se basan en una diferencia para negar las demás o para declararlas incomparables e inasimilables, si tienen suficiente poder social.

El universalismo antidiferencialista opera a través de la descaracterización de las diferencias e identidades, absolutizando una de ellas e ignorando las demás; es decir, reproduce e intensifica las jerarquías que existen entre la diferencia y el resto. Por el otro lado, el universalismo diferencialista se mueve a través de la intensificación abstracta de algunas diferencias e identidades olvidando los flujos desiguales que existen entre ellas. Mientras que el primero, pues, permite la desigualdad y la exclusión por el exceso de semejanza, el segundo las permite por el exceso de diferencia.

Santos afirma que la teoría política liberal, el máximo de conciencia teórica de la modernidad capitalista, ha privilegiado el universalismo antidiferencialista llevado a la acción política a través de las ideas de ciudadanía y derechos humanos (1989).

El universalismo diferencialista fue realizado en situaciones de recurso y, casi siempre, ante los fracasos del universalismo antidiferencialista. Un ejemplo de esto es el tipo de

multiculturalismo que opta por la conservación de guetos cuando la asimilación es juzgada imposible o inaceptable. El universalismo antidiferencialista, continúa Santos, confrontó la desigualdad a través de las políticas sociales del Estado providencia, por ejemplo, en las políticas desarrollistas que los países centrales llevaron a cabo en los países periféricos y semiperiféricos a través del asimilacionismo de las culturas y etnias minoritarias. Más aún, esto reprodujo –en el siglo XX secular– algunas de las formas originarias del universalismo antidiferencialista teológico de la expansión europea.

Nuevamente tenemos ante nosotros la gran paradoja de la modernidad, ya que –siguiendo sus criterios– este tipo de políticas representan un máximo de conciencia en su lucha contra la desigualdad y la exclusión/segregación. De hecho, los principios abstractos de la ciudadanía, los derechos y el asimilacionismo no tienen en el Estado su institución privilegiada; el Estado capitalista moderno tiene –más bien– como función general, la de mantener la cohesión social en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y exclusión (Santos, 1995c; 2006a, 264).

En lo que respecta a la desigualdad, la función del Estado consiste en mantenerla dentro de los límites que no impidan la integración subordinada o *inclusión social*. Los mecanismos modernos para mantener la desigualdad en niveles tolerables son, entre otros, los derechos sociales y económicos universales, el rendimiento mínimo de la inserción social y las políticas compensatorias. Estos niveles varían según la intensidad de las luchas políticas y la capacidad del Estado y los medios de comunicación para trivializar la desigualdad. En cuanto a la exclusión, la función del Estado consiste en distinguir aquellas formas que deben ser objeto de asimilación o de segregación, es decir, de expulsión o exterminio. Esta distinción se manifiesta en los criterios a través de los que el Estado valida socialmente las diferencias entre un loco peligroso y uno no peligroso, entre el buen y el mal inmigrante, entre el pueblo indígena bárbaro o el asimilable, entre el comportamiento sexual tolerable y el intolerable, etc.; criterios todos que distinguen entre los civilizables y los incivilizables.

Finalmente, es fundamental destacar el papel de las ciencias sociales y las disciplinas humanísticas en la constitución de los sistemas de desigualdad y exclusión. Advertir la científicización paulatina que, bajo la influencia de la ciencia moderna ha llevado a cabo este tipo de conocimiento, es necesario para la integración de los sistemas de desigualdad y exclusión en el imaginario científico-social, pero además, afirma Santos, el hecho es que las mismas ciencias

sociales y humanidades reproducen el imperio del universalismo esencialista sobre los procesos socioculturales. La exclusión, afirma nuestro autor, «gere-se por via de uma sociologia, antropologia e história diferencialista imaginária que opera por sucessivas especificações do mesmo universalismo diferencialista (2006a, 265)<sup>2</sup>.

### **1.1. La crisis de la gestión de la igualdad y la diferencia**

Para Boaventura de Sousa Santos, el modelo de regulación social (el Estado-nación moderno) que produce la desigualdad y la exclusión y que, al mismo tiempo, procura mantenerlas dentro de ciertos límites funcionales, está en crisis.

Aunque se trata de un modelo que solamente funcionó como tal en un pequeño número de estados del Atlántico Norte/Europa occidental, Santos distingue algunos intentos de producir una gestión controlada de las desigualdades y de las exclusiones en el Estado providencia, la forma política de la social democracia.

En el Estado providencia, señala nuestro autor, las políticas sociales y económicas se centran en la desigualdad y las políticas culturales y educacionales en la exclusión y la segregación (Santos, 2006a, 265). Esto sucede porque las políticas sociales del Estado providencia se basan en dos factores: el primero es el proceso de acumulación capitalista que pasó a exigir la integración del consumo de los trabajadores y de las clases populares hasta entonces apenas integrados por el trabajo. Unos y otras pasaron a ser los dos lados de la inclusión subordinada. El segundo factor es la confrontación con el socialismo, una propuesta alternativa más igualitaria y menos excluyente.

Según Santos, la social democracia está basada en un pacto social en el que los trabajadores renuncian a sus reivindicaciones más radicales –las de la eliminación del capitalismo y la construcción del socialismo– y los patrones desisten de algunos beneficios (un lucro mayor), en el vértice del Estado como Estado providencia. La principal de las premisas de este modelo es que está formulado en la escala de las sociedades nacionales, es decir, sus protagonistas e intereses (sindicatos, burguesía, Estado-nación) están organizados a nivel nacional. En otras palabras, hasta aquí la producción de la sociedad conserva un lugar privilegiado, pues el espacio-tiempo nacional

---

<sup>2</sup> Una visión opuesta puede verse en: Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (eds.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar.

tiene primacía sobre los espacios tiempos regionales, locales o supranacionales. La crisis del Estado providencia ocurre cuando las transformaciones del capitalismo mundial alteran las condiciones nacionales de producción de la sociedad; como estas condiciones son cada vez más transnacionales y muchas veces vienen articuladas con nuevas condiciones sub-nacionales, regionales o locales, la centralidad del espacio-tiempo nacional queda disminuida (Santos, 2006a, 265-266).

Más allá de los cambios en la economía capitalista y los procesos de globalización, nos estamos refiriendo aquí a las transformaciones que desestructuran los protagonistas e intereses nacionales del pacto social-democrático. Por ejemplo, en los países centrales, el movimiento sindical emergió en los años ochenta en medio de tres diferentes crisis interconectadas: la crisis de la capacidad de agregación de intereses de la clase trabajadora, la crisis de la descentralización de la producción, de la precarización de las relaciones salariales, de la segmentación de los mercados de trabajo, de la lealtad de sus militantes, de la reducción del número de afiliados y del debilitamiento de la autoridad del liderazgo sindical y la crisis de la representatividad (Santos, 2006a, 267).

En términos generales, esta transformación tiene dos características que afectan el papel del Estado en el control de la desigualdad clasista. En primer lugar, se trata de una desigualdad articulada por medio de la integración laboral y su propia gestión controlada, sobretodo en la versión social democrática que, en respuesta a las medidas correctivas del Estado, promueve el pleno empleo y una política fiscal redistributiva. Esta forma de regulación viene a ser causa de dos características de transformación estatal. Por un lado, su desnacionalización, orientada a asegurar la competitividad, muchas veces en el ámbito supranacional. En este sentido, el papel creciente de las economías sub-nacionales, locales y regionales, convertidas en los nudos de una red global de intercambios y de sistemas productivos trans-nacionales la acrecientan, aumentando también el particularismo del Estado *hacia abajo*. Por otro lado, la segunda gran transformación del Estado providencia es su propia desestatalización, consistente en una nueva articulación entre la regulación estatal y no estatal, lo público y lo privado; esto es, una nueva división del trabajo regulatorio pactado entre el Estado, el mercado y la comunidad. Dada la transformación de la providencia estatal (seguridad social y salud, por ejemplo), esta transformación ocurre tanto en el ámbito de las políticas económicas como en el de las políticas sociales.

Llegamos así a una providencia *residual* y *minimalista* a la que subyacen diferentes formas de complementariedad, es decir, otras formas de providencia societal y de servicios sociales

producidos por el mercado y/o el tercer sector (las organizaciones de la sociedad civil). Entre estas formas de regulación de la protección social se crean varios tipos de relaciones contractuales (o de otro tipo) en las que el Estado llega a ser, apenas, un *primus inter pares*: «uma forma de regulação mais interdependente, menos hierárquica e mais descentralizada, mas também menos distributiva e mais precária» (Santos, 2006a, 269). A este nuevo papel se le puede llamar subsidiariedad, regulación auto-regulada, gobierno privado, gobernabilidad, empleo autónomo, etc.

Para Santos, el Estado Keynesiano de gestión centralizada está dando lugar a un Estado Schumpeteriano, menos centralizado y más monopolista, centrado en la innovación y la competitividad que da primacía a la política económica en detrimento de la política social, es decir, que pone en acción un movimiento que va del *welfare state* al *workfare state* (2006a, 269).

Además, en las sociedades periféricas, las transformaciones y los imperativos del modelo neoliberal son tan fuertes y desproporcionados que provocan el virtual colapso del Estado. Hay, en general, una situación de inercia, ante la que –al menos en Europa–, es necesario regresar a los orígenes para verificar que el modelo de regulación social de la modernidad no se basa en los dos pilares del Estado y el mercado, sino además, en el de la comunidad (Santos, 2005c; coord., 2001). Un principio olvidado por la racionalidad indolente.

Finalmente, lo que el autor portugués pretende argumentar es la evidencia del fracaso del modelo occidental de modernidad capitalista en la gestión controlada de la desigualdad a través de la integración del trabajo, ausente en la política de pleno empleo y en las políticas redistributivas del Estado providencia. Del lado de la gestión de la exclusión sucede lo mismo, pues ésta se da a través de la asimilación, seguida de una amplia política cultural orientada hacia la homogeneización<sup>3</sup>.

En este proceso de construcción de un universalismo antidiferencialista participan tanto la escuela como el servicio militar obligatorio, factores fundamentales para emplazar la identidad nacional por encima de toda otra identidad (campesina, indígena o extranjera). Esta misma lógica se aplica a otros grupos, como las mujeres, los homosexuales, los locos o los toxicodependientes. En estos casos, la gestión controlada de la exclusión incluye diferentes formas de sustitución de la segregación por la reintegración o inserción social a través de programas de re-educación, de

---

<sup>3</sup> La homogeneización comienza por la asimilación lingüística, pero no sólo, puesto que la lengua nacional también significa la pérdida de la memoria lingüística y así, la pérdida de la memoria cultural (Santos, 2006a, 271).

devolución a la comunidad, de extensión de la ciudadanía, de acceso al mercado de trabajo o de atribución de la ciudadanía a través de políticas asimilacionistas. Como se ve, éstas no son formas que eliminan la diferencia sino, más bien, medios de control de la exclusión.

A través de mecanismos como la transferencia del sistema de exclusión al de desigualdad, la división del trabajo social de exclusión entre el espacio público y el espacio privado o la diferenciación entre las diferentes formas de exclusión según la peligrosidad y su estigmatización o demonización, el Estado moderno capitalista no elimina la exclusión, sino que la gestiona, de modo que se mantenga en niveles tolerables (Santos, 2006a, 272).

Más todavía, el universalismo antidiferencialista que subyace a este tipo de políticas es menos universal y antidiferencialista de lo que parece. En el Estado nacional moderno, lo que pasa por universalismo es, en origen, un particularismo, es decir, una diferencia de un grupo social específico, de clase o étnico, que muchas veces se consigue imponer a través de la violencia a las otras diferencias de los otros grupos sociales y así, se universaliza. Se trata, en realidad, de una supresión de las identidades rivales.

Tal como acontece con las políticas de gestión controlada de la desigualdad, las políticas de gestión controlada de la exclusión están en crisis; un ejemplo claro de ello son las políticas de inmigración, normalmente determinadas en función de la integración al trabajo y así, vulnerables a las variaciones del mercado laboral. De aquí, nota Santos, resulta una ambigüedad entre las políticas de inmigración y las políticas de nacionalidad, y por lo tanto, de las políticas de ciudadanía.

## **1.2. De los sistemas de desigualdad/exclusión a las políticas de igualdad/identidad**

Los cambios que se vienen sucediendo tanto en el sistema de desigualdad como en el sistema de exclusión están siendo producidos, en gran medida, por la intensificación de los procesos de globalización hegemónica y contrahegemónica, tanto en el ámbito de la economía como en el de la cultura.

Como antes afirmamos, los sistemas de desigualdad y exclusión actúan en la modernidad capitalista en dos espacios-tiempos distintos: el nacional y el transnacional. En este sentido, el eje

Norte-Sur fue construido sobre el vértice de la desigualdad, mientras que el eje Occidente-Oriente fue erigido predominantemente sobre el vértice del sistema de exclusión, aunque, de hecho, Oriente y Sur comparten posiciones de inferioridad en ambos sistemas.

La división de las relaciones imperiales se organizó desigualmente a lo largo de los ejes. El eje Norte-Sur incluyó zonas del mundo donde la cultura occidental comenzó por imponerse mediante la destrucción inicial de las culturas rivales y el genocidio de los pueblos que la protagonizaron. La modernidad europea fue impuesta por los colonos y después, por las independencias que ellos y sus descendientes ideológicos declararon. Esto significa, afirma Santos, que el interdicto cultural de la exclusión tuvo tanto peso como la integración por el trabajo esclavo colonial (2006a, 274). Luego el racismo se integró al sistema de desigualdad.

Por el contrario, en el eje Occidente-Oriente, se incrementó la fragmentación de la colonización europea y la modernidad capitalista tuvo más dificultades para imponerse como paradigma cultural. Con todo, si bien sus repercusiones pueden darse tanto en el espacio-tiempo nacional como en el espacio-tiempo local, el eje Norte-Sur y el eje Occidente-Oriente ocurren en el espacio-tiempo transnacional, junto a los fenómenos de la globalización.

Otra cuestión es que en la forma que hoy asume, la globalización hegemónica neoliberal se basa en una nueva división internacional del trabajo caracterizada por la globalización de la producción de las empresas multinacionales cuya participación en el comercio internacional crece exponencialmente. El tipo de economía que de aquí resulta se caracteriza por la utilización global de todos los factores de producción, incluso la fuerza de trabajo, sistemas flexibles de producción y bajos costos de transporte, es decir, un nuevo paradigma técnico-económico que lleva la ganancia de la productividad a incesantes revoluciones tecnológicas, la emergencia de bloques comerciales regionales, la ascendencia creciente de los mercados y de los servicios financieros internacionales y la creación de zonas de procesamiento para la exportación, sistemas bancarios *offshore* y ciudades globales (Santos, 2006a, 275).

Esta nueva economía-mundo duplica el modelo neoliberal. De acuerdo con sus términos, las economías nacionales deben estar abiertas al comercio internacional, mientras que los precios domésticos deben adecuarse a los precios del mercado internacional. Por otro lado, las políticas fiscales y monetarias deben estar orientadas al control de la inflación y el déficit público así como a la estabilidad del equilibrio de los pagos; además, los derechos de propiedad deben ser protegidos

contra las nacionalizaciones, las empresas nacionalizadas privatizadas, la legislación laboral flexibilizada y, en general, la regulación estatal de la economía y el bien-estar, reducida al mínimo.

El impacto de este tipo de economía supone la duplicación del sistema de desigualdad en sistema de exclusión. Y es que si el primero se basa en un principio de pertenencia jerarquizada, en la modernidad capitalista esta integración se hace a través del trabajo. A su vez, esta integración funda las políticas redistributivas a través de las cuales se procura aminorar las desigualdades, pero el aumento del desempleo estructural, efecto del crecimiento económico sin crecimiento de empleo, da pie a la precarización y provoca que el trabajo sea una expresión de vulnerabilidad social y no una garantía contra ella; una expresión de la exclusión en lugar de una política contra la desigualdad.

En general, el trabajo pierde eficacia como mecanismo de integración en el sistema de desigualdad para convertirse en un mecanismo de reinserción en un sistema de exclusión. En otros términos, el otrora mecanismo de pertenencia por la integración se convierte en un mecanismo de pertenencia por la exclusión (Santos, 2006a, 276).

Esta transformación (o reproducción) de la desigualdad en exclusión, ocurre tanto a nivel nacional como a nivel global. En este último, el eje Norte-Sur ha venido agravando su iniquidad; por ejemplo, uno de los aspectos que mejor ilustran esta situación en África es la crisis generada por la deuda externa. A nivel nacional, especialmente en los países del centro y semiperiferia, la exclusión es más seria, toda vez que hasta ahora no se ha inventado ningún sustituto para la integración por el trabajo. Ante este panorama el Estado providencia en crisis está desarmado, dado que su actuación presupone la existencia de una relación salarial segura y estable.

Ahora bien, y aunque tendríamos que señalar algunas diferencias, la globalización de la cultura es un proceso desigual y contradictorio. Mientras que en la globalización de la economía domina la metamorfosis del sistema de desigualdad en sistema de exclusión, en el caso de la globalización de la cultura domina la metamorfosis del sistema de exclusión en sistema de desigualdad: la globalización de los *media*, de la cultura de masas, de la iconografía norteamericana y la ideología del consumismo, neutraliza las culturas locales, descontextualizándolas y asimilándolas cuando éstas reconocen algún valor de cambio en el mercado global de las industrias culturales (Santos, 2006a, 279).

La descontextualización se da, por un lado, en la desarticulación des-caracterizadora y la posterior selección de características que permiten interfaces productivas con la cultura hegemónica. Un claro ejemplo es la publicidad.

Por otro lado, a través de la acentuación excesiva de su integridad, es decir, mediante su vernaculización, la cultura adquiere una especie de *valor agregado* para su integración a los circuitos culturales globales. De esta manera, muchas de las culturas norte-atlánticas que fueron objeto de racismo cultural (de una exclusión), son hoy recuperadas, ya sea por la vía de la descaracterización o de la vernaculización, como soportes de la globalización de las culturas hegemónicas. Esta recuperación, dirá Santos, implica una integración subordinada, es decir, una valorización que –como sucede, en definitiva, con la fuerza de trabajo–, es parte de un proyecto imperial (2006a, 279)<sup>4</sup>.

Aunque pueda no parecerlo, los sistemas de desigualdad y exclusión se dan en medio de un campo de relaciones sociales conflictuales en el que intervienen grupos sociales constituidos en función de la clase, el sexo, la raza, la etnia, la religión, la región, la ciudad, la lengua, el capital escolar, cultural o simbólico. Cada uno de estos factores tiene una eficacia discriminatoria en la jerarquía de pertenencia de cualquiera de los sistemas. En este sentido, en el sistema de desigualdad, el factor clase ha tenido un papel preponderante y lo sigue teniendo a pesar de que su eficacia discriminadora dependa de otros factores, como la raza, la etnia y el sexo. Por el contrario, en el sistema de exclusión, han prevalecido estos y otros factores de discriminación, teniendo la clase una eficacia casi complementaria a la discriminación producida por los otros factores (Santos, 2006a, 289)<sup>5</sup>.

Hoy en día, la principal dificultad que enfrentamos se da en el ámbito de la articulación entre las políticas de igualdad y las políticas de identidad. Lo que Santos propone es que se busque una nueva articulación entre ellas, reconociendo que no toda diferencia es inferiorizadora y que las políticas de igualdad no tienen que reducirse a una norma identitaria. Y es que delante de

---

<sup>4</sup> Hay una realidad que queda fuera de esta metamorfosis, la de las culturas que no son valorizadas en el mercado cultural global ya sea porque no se dejan apropiar o porque su apropiación no suscita interés. Estas culturas-otras son llevadas a una forma radical de exclusión, borradas de la memoria cultural hegemónica, olvidadas o ignoradas (Santos, coord., 2004a).

<sup>5</sup> Hay que hacer notar que la gestión controlada de las desigualdades y de la exclusión no es una iniciativa autónoma del Estado capitalista, sino también, un producto de las luchas sociales que impusieron al Estado políticas redistributivas y formas menos extremas de exclusión.

diferencias no inferiorizadoras, la política de igualdad que las desconoce o descaracteriza se convierte, contradictoriamente, en una política de desigualdad racista. De aquí que un nuevo metaderecho intercultural deba presidir una articulación poscolonial y multicultural de la igualdad y la identidad.

Para que esto sea posible se tiene que superar el recorte epistemológico de la ciencia moderna. El no-reconocimiento de las diferencias ha provocado el epistemicidio e identicidio histórico de los conocimientos rivales, y así, la hegemonía del universalismo antidiferencialista. Una nueva política de identidad debe basarse en un paradigma epistemológico acorde que para Santos es el del conocimiento-como-emancipación. Este modelo, como explicamos antes, lleva a cabo un recorrido desde el colonialismo (o ignorancia) a la solidaridad (saber-reconocimiento). El conocimiento-emancipación es, también, un trayecto que identifica los tipos de diferencias en su propia constelación social de desigualdades y exclusiones para poder exigir el derecho a ser iguales cuando la diferencia menosprecia y a ser diferentes si la igualdad descaracteriza (Santos, 2006a, 290-291).

Finalmente, concluye Santos, en un momento en que la regulación moderna no da más lugar a la emancipación, ésta parece entrar también en crisis. Por esto, se trata de un período en el que el pensamiento alternativo de las alternativas debe tener una fuerte impronta utópica de la que participa la necesaria reinención del Estado, de manera que este último se adecúe a una nueva articulación entre las políticas de igualdad e identidad y a la definición de un espacio-tiempo dentro y fuera del marco del Estado.

## **2. La crisis del contrato y la emergencia del fascismo social**

“El hombre ha nacido libre”, comienza Rousseau el primer capítulo de su célebre *Contrato Social*, pero “*en todas partes se halla entre cadenas*” continúa, taciturno y contradictorio, en el tono moderno que enmarca su literatura y permea las ideas sociopolíticas ilustradas en general.

Más allá de las diferencias entre los autores del contrato, es de sobra conocido el razonamiento roussoniano en el que, a fin de maximizar la libertad –condición inherente al ser humano–, la sociedad establece un pacto que la garantice. El ginebrino entiende que la vida en común es posible si se consigue una especie de equilibrio en la paradoja inicial: el estado *de*

*naturaleza* contra *la naturaleza* humana. En otras palabras, la libertad del individuo es llevada a la vida social en virtud de un contrato que asegura a sus miembros extender esa condición más allá de ellos mismos, o a pesar de ellos mismos, aludiendo al pasaje en que Rousseau dice que hay que forzar al hombre a ser libre (1998, 30)<sup>6</sup>.

Claramente, la tradición contractualista inaugura la oposición entre un estado natural y la sociedad civil, una opción radical e irreversible cimentada en las formas modernas del Estado-nación, el derecho y la educación cívica (Santos, 2005e, 8). El contrato social evidencia la polarización entre la voluntad general –para Rousseau el verdadero significado de la libertad– y la voluntad individual, o en otras palabras, la contraposición entre los intereses particulares y el bien común. De esta manera, el contrato reproduce la tensión dialéctica entre los principios de la regulación y la emancipación y crea, a la vez, la gran narrativa de la obligación política moderno-occidental.

En la cumbre de esta paradoja, el contrato social reproduce la que existe en los procesos duales a que nos referimos anteriormente. A pesar de estar particularmente vinculada al sistema de exclusión, la filosofía del contrato social establece que la inclusión es garante de la igualdad y, por lo tanto, el sistema de exclusión y el sistema de desigualdad se superponen (Santos, 2006a, 295, nota 3).

Por lo demás, en el contrato social, otra ambigüedad es evidente, y es que –como todo contrato– éste se basa en criterios de inclusión que son, al mismo tiempo, excluyentes. En este orden de ideas, Santos destaca tres clases principales de criterios.

El primero se sigue del hecho que el contrato incluye sólo a los individuos y sus asociaciones, excluyendo la naturaleza y alimentando la contradictoria oposición entre sujeto individual y mundo natural. En la sociedad regida por el contrato, afirma nuestro autor, «a única natureza que conta é a humana e mesmo esta apenas para ser domesticada pelas leis do Estado e pelas regras de convivência da sociedade civil» (Santos, 2006a, 296).

El segundo criterio es el de la *ciudadanía territorialmente fundada*. Éste excluye a los no-ciudadanos, sean éstos minorías étnicas, inmigrantes, extranjeros y/o mujeres, sin importar que compartan con verdaderos ciudadanos un espacio geopolítico común en el que tienen responsabilidades.

---

<sup>6</sup> Para un análisis de las teorías del contrato social en la obra de Boaventura de Sousa Santos ver Santos 1995c.

Finalmente, el tercer criterio es el del *comercio público de los intereses*, en éste, se establece una especie de línea abismal entre el espacio público y el espacio privado, ya que sólo los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil se convierten en parte del contrato.

De esta manera, el contrato social, una de las raíces más desarrolladas de la modernidad occidental, es la metáfora fundadora de su racionalidad social y política (Santos, 2005e, 9), es decir, la figura que ha presidido la organización de la vida económica, política y cultural de sus sociedades y, en definitiva, su garante último de legitimidad y obligación. Esto significa que sus criterios de inclusión/exclusión serán, de la misma manera, el fundamento de legalidad de toda expresión contractual en su seno, y que la cobertura de todas sus posibilidades tendrá como contrapartida una separación radical entre incluidos y excluidos.

Lo último supone que la legitimidad del contrato dependerá de la medida en que no existan excluidos, pero esto está en permanente tensión con su *modo de ser*. En términos de Santos:

Em cada momento ou corte sincrónico, a contratualização é *simultaneamente abrangente e rígida*. [...] Os excluídos de um momento emergem no momento seguinte como candidatos à inclusão e, quiçá, podem ser incluídos num momento posterior. Mas, em obediência à lógica operativa do contrato, a inclusão dos novos incluídos pode envolver a exclusão de sectores até agora incluídos (2006a, 296. Mis cursivas).

Es decir, entre la operación y la legitimación del contrato se establece una suerte de ciclo sisífico en el que sus posibilidades coexisten y se superponen con su fragilidad inherente.

A lo anterior se suma otra cuestión importante, y es que las tensiones que pueden identificarse al interior del contrato no se resuelven por vía contractual, sino que su gestión depende de tres presupuestos meta-contractuales: un régimen general de valores, un sistema común de medidas y un espacio-tiempo privilegiado.

El primero de ellos se asienta sobre el bien común y la voluntad general, ideas de las cuales resultan una serie de valores que permiten estabilizar las expectativas de los ciudadanos en lo que concierne a la vida en común. Estas expectativas sirven para designar como *sociedad* las interacciones contractuales entre sujetos libres e iguales.

En segundo lugar aparece un sistema común de medidas (como el dinero y la mercancía) basado en un espacio-tiempo homogéneo, neutro y lineal, mediante el que se consigue distinguir la naturaleza de la sociedad y establecer una comparación cuantitativa entre las interacciones sociales

(como la perspectiva y la escala), creando cierta correspondencia entre valores antinómicos, siempre que las medidas sean comunes, correspondientes y homogéneas.

Finalmente, el espacio-tiempo privilegiado es el espacio-tiempo estatal nacional, en el que se consigue la máxima agregación de intereses y se definen las escalas y perspectivas que serán utilizadas para observar y medir las interacciones no-estatales y no-nacionales. La economía y la obligación política ante el Estado alcanzan sus máximos niveles en este espacio-tiempo, escala y perspectiva: el ritmo, la duración y la temporalidad (Santos, 2005e, 10-11; 2006a, 297).

Estos principios reguladores –y más aún, la idea de contrato social misma–, constituyen el fundamento ideológico y político de la contractualidad, sociabilidad y política de las sociedades modernas, una suerte de principios de los que se derivan la legitimidad del gobierno, el bienestar económico y social, la seguridad y la identidad colectiva (Santos, 2005e, 12), bienes públicos que convergen a la hora de realizar la voluntad general. En particular, la realización de estos bienes se proyectó a través de una constelación de luchas sociales como las luchas de clase. Así se produjeron tres grandes constelaciones institucionales.

La primera de ellas, la *socialización de la economía*, se da mediante el progresivo reconocimiento de la lucha de clases como instrumento de transformación (no de superación) del capitalismo, por ejemplo, mediante la regulación de las condiciones laborales, la seguridad social y el reconocimiento del derecho de huelga o la contratación colectiva. A lo largo de este proceso de socialización de la economía se fue reconociendo que la economía capitalista no sólo está constituida por el capital, el mercado y los distintos factores de la producción, sino que también participan de ella personas y clases con necesidades básicas, intereses legítimos y derechos ciudadanos. El problema es que la materialidad normativa e institucional de la socialización de la economía quedó por completo en manos del Estado. Esta centralización influyó en la configuración de una segunda constelación: la politización del Estado.

Esta segunda forma institucional tomó la forma, en las sociedades capitalistas centrales y periféricas, del Estado de bienestar y el Estado desarrollista.

Por otro lado, el Estado convirtió la regulación en un campo de lucha política, y así como la ciudadanía se configuró desde el trabajo, la democracia estuvo ligada a la socialización de la economía. Santos asevera que «la tensión entre capitalismo y democracia es, en este sentido,

constitutiva del Estado moderno» (2005e, 14) y que la manera en que se resolvió la cuestión siempre condicionó su legitimidad.

Como hemos insistido, la tensión entre los principios modernos se resolvía de una manera más o menos equilibrada, pero la confluencia entre la modernidad y el capitalismo provocó la hegemonía de la regulación, esto es, la rendición de la democracia a las necesidades de acumulación del capitalismo y la emergencia del *fascismo social*, «el grado cero de legitimidad del Estado moderno» (Santos, 2005e, 14).

Finalmente, mediante el proceso de *nacionalización de la identidad cultural*, las distintas identidades de los grupos sociales se territorializaron y temporalizaron en un único espacio-tiempo nacional, reforzando los criterios de inclusión/exclusión que subyacen a la socialización de la economía y la politización del Estado y que otorga a este último mayor estabilidad y vigencia histórica (Santos, 2005e, 14; 2006a, 300).

Tres límites se presentan a este amplio proceso de contractualización social, política y cultural y sus dobles criterios de inclusión/exclusión. El primero es el carácter colonialista de la modernidad occidental, el segundo, la exclusión comprendida como límite de la inclusión y el tercero, las desigualdades causadas por el moderno sistema mundial.

El primero de estos límites consiste en la concepción de los espacios coloniales como una parte del estado de naturaleza de donde solamente pueden salir a través de un contrato que –no obstante presupone la igualdad de los contratantes– se ejecuta por la vía de la ocupación y la usurpación (Santos, 2006a, 300). En cuanto al límite excluyente de la inclusión, debemos considerar que la socialización de la economía se consiguió a costa de una doble des-socialización: la de la naturaleza y la de los grupos sociales que no accedieron a la ciudadanía por el trabajo. Consideremos también que –en este sentido– la solidaridad se da entre iguales, por lo tanto, la solidaridad entre trabajadores no alcanzó a los que quedaron fuera del círculo de la igualdad. Así mismo, la politización y visibilidad pública del Estado tuvieron como contrapartida la despolitización y privatización de la esfera no estatal, de manera que la democracia se desarrolló sólo en la medida en que su espacio quedó restringido al Estado y a la política que sintetizaba. Así, afirma Santos, «la nacionalización de la identidad cultural se asentó sobre el etnocidio y el epistemicidio» (2005e, 15); es decir, que los conocimientos, universos, tradiciones y memorias que

diferían del canon establecido fueron simplemente suprimidos, olvidados o marginados junto con los grupos sociales que los encarnaban.

Finalmente, el límite de las desigualdades articuladas por el sistema mundial, agregó al mapa de la contractualización de la sociabilidad ámbitos y formas que variaban con la posición de cada país en el sistema-mundo en el que la contractualización fue más o menos inclusiva, estable, democrática y/o pormenorizada. Así, por ejemplo, en los países periféricos y semiperiféricos la contractualización fue siempre más precaria que en el centro y estuvo mayormente ligada al estatus.

## 2.1. Un contrato en crisis

Tenemos entonces que la organización de la sociabilidad económica ha estado presidida por los límites, constelaciones y principios del contrato social, sus variaciones, dobles criterios de inclusión/exclusión y criterios meta y post contractuales. Al respecto, Boaventura de Sousa Santos afirma que este paradigma viene atravesando una turbulencia que afecta no sólo a sus dispositivos operativos sino a sus mismos presupuestos; «una turbulencia tan profunda que parece estar apuntando a un cambio de época, a una transición paradigmática» (2005e, 16).

Según el sentido común lo que funciona bien no debería cambiarse, pero en la lógica de esta máxima, el Estado moderno debería –efectivamente– ser cambiado. La prueba fehaciente es el lugar secundario que en la democracia *a lo occidental* tiene el bien común, la voluntad general, la integración y el derecho, y en cambio, la preponderancia de la segregación, el ejercicio particular de la coerción y la regulación, la inseguridad, la violencia financiera, la colonización territorial, etc., factores instaurados en la sociedad independientemente de la acción política o democrática. Fascismo social *de facto* (Santos, 2005b, 354-356; 2005e, 29-36).

La expresión *fascismo social* es una figura inspirada, sin duda, por el espíritu totalitarista del entre guerras, aunque no se refiere, *strictu sensu*, a la ideología del *fascio*. Más bien, para decirlo con Santos, es una manera de caracterizar el régimen de valores agrietado por los *apartheids* sociales y polarizado por los ejes económico, político, social y cultural, donde «la voluntad general parece haberse convertido en un enunciado absurdo» (Santos, 2005e, 16). Es una manera como podemos llamar al mundo post-foucaultiano donde el poder disciplinario de las

ciencias y el control jurídico han pasado de la coexistencia a la fragmentación, donde la sobrecarga simbólica paraliza y neutraliza los valores modernos (libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad), donde la desaparición de un espacio-tiempo neutro y lineal se manifiesta en las ciencias, en la vida cotidiana y en las relaciones sociales.

Particularmente, afirma Santos, la turbulencia de nuestros días es evidente en el sistema común de medidas<sup>7</sup>.

Siguiendo a Ilya Prigogine (1997), Santos vuelve a la afirmación de que nuestras sociedades están atravesando un período de bifurcación o inestabilidad sistémica en el que un cambio mínimo puede producir grandes transformaciones cualitativas, no sólo respecto al mercado y al consumo sino –incluso– sobre los actos comerciales que conducen de la intersubjetividad a la interobjetualidad y, merced a las nuevas tecnologías, de la interactividad a la interpasividad (2005e, 18; 2006a, 302).

Otro elemento de esta crisis es el aumento de ritmos y temporalidades incompatibles con la temporalidad estatal y la pérdida de espacios del espacio-tiempo nacional y estatal frente a los espacios-tiempos globales y locales. Ya nos habíamos referido, en el primer capítulo de este trabajo, a la incompatibilidad entre el tiempo instantáneo del ciberespacio y el tiempo glacial de la degradación ecológica, de la cuestión indígena o de la biodiversidad (Santos, 2005e, 19; 2009a, 555), perfecta ilustración de la divergencia de temporalidades en la crisis del contrato social.

A este respecto, el tiempo instantáneo de los mercados financieros –afirma Santos– hace inviable cualquier deliberación o regulación por parte del Estado y dificulta la actuación, a escala global, de la acción internacional. En el mismo orden de ideas, así como el espacio-tiempo nacional ha venido siendo hegemónico y conformado la acción del Estado, en las prácticas sociales también viene incidiendo el tiempo instantáneo y glacial, reduciendo el ámbito de las alternativas, generando impotencia y fomentando la pasividad (Santos, 2005e, 20; 2006a, 303). Esto dificulta enormemente la opción y proyección de los modelos alternativos de desarrollo.

En particular, aunque nunca se ha hablado tanto de contractualización en las relaciones de trabajo, en las relaciones políticas y en las relaciones de las organizaciones sociales en el ámbito de los dispositivos funcionales de contractualización social, la crisis del paradigma moderno del

---

<sup>7</sup> Ya hemos hablado del procedimiento de trans-escala (capítulo II) y de la *turbulencia de las escalas* de los fenómenos, es decir, el cambio de escala, abrupto e imprevisible que puede verificarse en los más variados ámbitos de la praxis social.

contrato social es patente. Con todo, este tipo de contractualización no reproduce la del contrato social, pues se trata, en primer lugar, de una contractualización liberal individualista, basada en la idea de contrato civil-individual en el que el Estado tiene una intervención mínima orientada a asegurar su cumplimiento. Además, este tipo de contrato carece de estabilidad, ya que puede ser denunciada en cualquier momento por cualquiera de las partes.

Finalmente, la contractualización liberal no reconoce el conflicto y la lucha como elementos constitutivos de él mismo y permite, por el contrario, tratados supranacionales firmados por los países centrales que resultan vinculantes para el resto de sociedades nacionales (Santos, 2006a, 304). Nos referimos, por supuesto, al consenso de Washington.

En resumen, y en palabras de nuestro autor:

la nueva contractualización no es, en cuanto contractualización social, sino un falso contrato: la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a la parte más débil, unas condiciones tan onerosas como ineludibles (Santos, 2005e, 21).

Brevemente, el contrato entra en crisis desde sus metapresupuestos, la traición a su propio régimen general de valores y la superación del espacio-tiempo nacional por parte de las consecuencias globales del capitalismo mundial. Esto convierte a la *nueva* contractualización en un falso contrato, un contrato leonino con el estatus posmoderno del contrato moderno. Es lo que sucede, por ejemplo, con las condiciones impuestas a los países receptores de recursos financieros del FMI que tienen que implementar cambios políticos o hacer recortes presupuestales al margen de su propio sistema de gobierno. Sucede también con las decisiones no-públicas que las empresas privadas ejecutan a favor y en detrimento de una sociedad en virtud de una concesión administrativa recibida del Estado.

Es evidente, pues, que la crisis de la contractualización moderna se manifiesta en el predominio estructural de los procesos de exclusión sobre los procesos de inclusión y la servilización del ciudadano excluido (Santos, 2005e, 22) o *lumpen* ciudadanía<sup>8</sup>. Igualmente, se reconoce una suerte de procesos *post* y *pre* contractuales que obvian y/o niegan el contrato mismo, así como la transición de uno a otro sin pasar por el contractualismo en sí.

Podemos decir, metafóricamente hablando, que si el contrato *crea* un estado de naturaleza debido a la exclusión que supone, el contrato social moderno intensifica esta lógica, produciendo,

---

<sup>8</sup> Juan Ramón Capella desarrolla un argumento cercano en *Los ciudadanos siervos*, Madrid: Trotta, 1993.

vía pre o post-contractualismo, nuevos estados de naturaleza condicionados por la zozobra y la inseguridad, donde las constantes son, dice Santos:

la precariedad y la servidumbre generadas por la ansiedad permanente del trabajador asalariado respecto a la cantidad y continuidad del trabajo, la ansiedad de aquellos que no reúnen condiciones mínimas para encontrar trabajo, la ansiedad de los trabajadores autónomos respecto a la continuidad de un mercado que deben crear día tras día para asegurar sus rendimientos o la ansiedad del trabajador ilegal que carece de cualquier derecho social (2005e, 27).

En general, estas transformaciones, aunque de tipos muy diferentes, vienen provocadas por el consenso liberal, en el que convergen tres consensos básicos: el consenso económico neoliberal o consenso de Washington, el consenso del Estado débil y el consenso democrático liberal.

El primero de estos consensos (Santos, 1995c; 2006c; coord., 2001) se refiere a la organización de la economía global mediante la liberación de los mercados, la desregulación, la privatización, el minimalismo estatal, el control de la inflación, la primacía de las exportaciones, el recorte del gasto social, la reducción del déficit público y la concentración del poder mercantil y financiero en las empresas multinacionales y los grandes centros transnacionales.

El consenso del *Estado débil* sobrepasa, afirma Santos, el ámbito económico-social. Bajo la premisa de que la debilidad y desorganización de la sociedad civil es producida por el poder excesivo del Estado, este consenso se basa en la suposición de que sólo el Estado puede producir su propia debilidad, por lo que hay que tener un Estado fuerte. Así, éste deja de ser el espejo de la sociedad civil para convertirse en su opuesto (Santos 2005e, 24).

El consenso *democrático liberal* promueve ciertas concepciones minimalistas de la democracia como condición para los Estados que acceden a los recursos financieros internacionales. Si bien parte de la premisa de que su congruencia con los otros consensos es la causa originaria de la modernidad política, lo cierto es que la teoría democrática del siglo XIX intentó justificar la soberanía –reguladora y coercitiva– del poder estatal y los límites del poder del Estado que el consenso democrático liberal descuidó.

La paradoja consiste en que para lograr su minimización (propuesta por la liberalización, la privatización y la desregulación), el Estado se fortalece, o sea, para poder llevar a cabo la tarea de sostener los espacios mínimos necesarios por el libre mercado y la empresa, se maximiza.

Finalmente, a la par de estos consensos, el consenso liberal promueve la *primacía del derecho y los tribunales* como una forma de dar prioridad a la propiedad privada, las relaciones mercantiles y, en general, a un sector privado que requiere de transacciones seguras y protegidas. De esta manera, el nuevo marco político de la contractualización social va dando lugar al marco jurídico y judicial de la contractualización individual (Santos, 2005e, 25; 2006a, 306).

Abreviando, si identificamos la desocialización de la economía y su reducción a la instrumentalidad del mercado y las transacciones como los dispositivos operativos privilegiados del contrato social, nos será fácil reconocer que el consenso liberal incide profundamente sobre ellos, allanando el campo al pre y post contractualismo.

La creciente erosión de los derechos laborales, que fueron la vía de acceso a la ciudadanía en la contractualización social de la modernidad capitalista, más el desempleo estructural «lleva a los trabajadores a transitar desde el estatuto de ciudadanía al de lumpen-ciudadanía» (Santos, 2005e, 25-26), aunque en realidad el tipo de derecho de pertenencia de estos trabajadores era, de inicio, precario. A esto habría que sumar la competencia laboral internacional, efecto de la globalización y de la liberalización de los mercados globales así como la exclusión que le viene asociada.

El contrato, pues, parece el remitente directo de la crisis de regulación que identificamos como crisis del Estado moderno, o dicho de otro modo, si la crisis del Estado es el producto de la gestión de la desigualdad y la exclusión, su establecimiento se verifica en la figura del contrato. La siguiente cita es, en este sentido, iluminadora:

En muchos países, la mayoría de los trabajadores que se adentra por primera vez en el mercado de trabajo lo hace sin derechos: queda incluida siguiendo una lógica de la exclusión. La falta de expectativas respecto a una futura mejora de su situación impide a esos trabajadores considerarse candidatos a la ciudadanía. Muchos otros simplemente no consiguen entrar en el mercado de trabajo, en una imposibilidad que si es coyuntural y provisional para algunos puede ser estructural y permanente para otros. De una u otra forma, predomina así la lógica de la exclusión (Santos, 2005e, 27).

Con este panorama se entenderá mejor que esta intensificación de la lógica de la exclusión crea nuevos estados de naturaleza (o mejor, *lumpen-ciudadanía*) y reduce el trabajo a una mera «laboriosidad de la existencia» (Santos, 2005e, 27) con cada vez menos sustento de la ciudadanía.

## 2.2. La emergencia del fascismo social

Los efectos acumulados del pre y post contractualismo producen «a emergencia de una subclase de excluidos» (Santos, 2006a, 308) constituida por trabajadores no calificados, desempleados, inmigrantes, minorías étnicas, jóvenes, minusválidos, pobres, etc., una suerte de *tercer mundo interior* o «tercio inferior de la sociedad de los dos tercios» (Santos, 2005e, 28).

Ante este panorama, Santos se pregunta si la substitución *virtuosa* del viejo contrato social de la modernidad occidental por uno menos vulnerable y exclusivo tiene posibilidades reales. Antes, tenemos que considerar que la razón de su contrasentido original es también la condición natural del Estado moderno, esto es, su modernidad. Paradójicamente, en la modernidad se reconocen, por vez primera, muchos de los principios emancipatorios de la sociedad, si bien después, a través del exceso regulatorio y la exclusión que provoca el rompimiento fundamental entre experiencia y expectativa social, éstos se anulan.

Recordemos que, en los términos de una plataforma crítica cosmopolita, la crisis de la modernidad es el resultado del rompimiento de la tensión entre los pilares fundamentales de la regulación y la emancipación. Estos pilares son principios dinámicos que en su conjunto deberían establecer un equilibrio, sin embargo, en la modernidad la regulación privilegió el isomorfismo entre los principios del Estado y el mercado e instauró la racionalidad cognitivo instrumental como la única forma posible de producción de conocimiento. Así, las sociedades modernas pasaron a vivir de la contradicción entre los principios de la emancipación –los cuales continuaron apuntando hacia la igualdad y la integración social– y los principios de la regulación, que pasaron a regir los procesos de desigualdad y de exclusión producidos por el propio desarrollo capitalista (Santos, 2003c, 125; 2005b, 195).

En la modernidad tardía, por decirlo con Jameson, el Estado liberal asumió el monopolio de la creación y aplicación del derecho y la tensión entre regulación y emancipación se convirtió en objeto de regulación, sobre todo jurídica (Santos, 2009a, 543). De esta manera, la única emancipación permitida era la que provenía del mismo Estado y ésta pasó a ser el doble de la regulación. Más aún, la regulación llegó a convertirse en una suerte de *megasentido común* de finales del siglo XX, presa de una subjetividad –como dijimos en el capítulo anterior– incapaz de conocer y desear más allá de la regulación (Santos, 2003a, 375). Por ello, es necesario reinventar

una subjetividad, emergente, individual y colectiva, capaz de usar y querer usar un *nuevo mapa* emancipador (*Nuestra América* en el capítulo anterior). Además, la organización en una escala nacional y la primacía del Estado nacional en la regulación del espacio-tiempo frente a las transformaciones del capitalismo mundial favorecidas por la globalización, alteraron las condiciones de producción nacional y produjeron dos procesos subsecuentes, la desnacionalización del Estado y la desestatalización del Estado Nacional (Santos, 2003c, 130-134).

Podemos reconocer otro rompimiento, a saber, el que produce el fascismo social en otras tensiones dialécticas, como la que se da entre voluntad individual y voluntad general, el interés particular y el bien común, la experiencia y la expectativa y la inclusión y la exclusión. En todos ellos, el Estado moderno ejerce un sistema de regulación social que trata de mediar estableciendo mecanismos de normalización (Santos, 2003c, 128).

Como hemos afirmado, el Estado procuró mantener los efectos de la jerarquización regulativa dentro de ciertos límites funcionales, pero esto no se consiguió sino en unos pocos Estados centrales a través de la socialdemocracia y el Estado providencia. En general, podemos afirmar que la crisis del Estado moderno coincide con la crisis de la regulación social moderna, su ejercicio.

Volviendo al tema de este apartado, el fascismo social no sólo es el riesgo manifiesto de la situación de exclusión a que empujó la mala gestión de la igualdad y la inclusión, sino su realidad más patente.

Como antes apuntamos, el nombre *fascismo social* no hace referencia a un régimen ideológico-político en particular, sino a un régimen social y civilizacional que no sólo sacrifica la democracia ante las exigencias del capitalismo sino que, además, fomenta ese sacrificio (Santos, 2005e, 29). Para entender esta figura, debemos considerar distintas formas de sociabilidad fascista en la literatura de Santos: el fascismo del *apartheid social*, el fascismo del Estado paralelo, el fascismo *paraestatal* (al que pertenecen el fascismo *contractual* y *territorial*), el fascismo *populista*, el fascismo *de la inseguridad* y el fascismo *financiero*.

El fascismo del *apartheid social* es «la segregación social de los excluidos dentro de una cartografía urbana dividida en zonas salvajes y zonas civilizadas» (Santos, 2005e, 30). Con *zonas salvajes*, Santos se refiere al estado de naturaleza hobbesiano, mientras que las siguientes se refieren a las del contrato social, *bajo amenaza* constante de las primeras. El resultado es la

creación de enclaves de segregación urbana, urbanizaciones y condominios cerrados, etc. Claramente, ésta es una de las nuevas formas que se erigen como criterios generales de sociabilidad.

En general, el fascismo del Estado paralelo designa formas de acción estatal alejadas del derecho positivo, aunque en el fascismo social se añade una especie de doble criterio en la medición de la acción: una para las zonas salvajes y otra para las civilizadas. En estas últimas el Estado actúa como protector, en las primeras, como predador.

El fascismo paraestatal resulta de la usurpación de las prerrogativas estatales de la coerción y la regulación social por parte de poderosos actores sociales. El fascismo contractual y el fascismo territorial son dos vertientes del fascismo paraestatal. El primero de ellos se da cuando la disparidad de poder entre las partes del contrato civil es tal, que la parte débil acepta todas las condiciones, por onerosas y despóticas que sean. Un ejemplo muy claro de esto es el proyecto neoliberal, que pretende «convertir el contrato de trabajo en un simple contrato de derecho civil» (Santos, 2005e, 31). El mismo caso se sigue en los procesos de privatización de los servicios públicos, de la atención médica, de la seguridad social, de la electricidad, etc.; el contrato que regía la producción de estos servicios en el Estado de bienestar o en el Estado desarrollista se redujo a un contrato individual de consumo de servicios privatizados que favoreció el surgimiento de un poder regulatorio no sometido al control democrático.

El fascismo territorial, por su cuenta, se da cuando los actores provistos de capital patrimonial se hacen con el control del territorio que ocupan, cooptando u ocupando las instituciones estatales para ejercer su propia regulación sobre los habitantes del territorio. Como puede apreciarse, se trata, en este caso, de una colonización de territorio privado que casi siempre se sitúa, afirma Santos, en Estados post-coloniales (2005e, 32).

El fascismo populista, la cuarta forma de fascismo social, «consiste en la democratización de aquello que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado» (Santos, 2005e, 32), como el consumo básico o la transparencia política de la relación entre representantes y representados.

Por su parte, el fascismo de la inseguridad designa la «manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores» (Santos, 2005e, 32). Estos accidentes y acontecimientos generan unos niveles de ansiedad e incertidumbre tan elevados, que reducen la

expectativa social y coadyuvan al desperdicio de la experiencia. El fascismo funciona poniendo en marcha ilusiones retrospectivas que gestionan el miedo e ilusiones prospectivas que generan una esperanza desmedida, ya sea en el ámbito de la privatización de las políticas sociales, de la atención médica, de la seguridad social, de la educación o de la vivienda.

Finalmente, el fascismo financiero es considerado la más *virulenta* y *pluralista* de las sociabilidades fascistas. En principio, encontramos esta forma de fascismo en los mercados financieros de valores y divisas, la llamada *economía de casino*.

El fascismo financiero no es sólo mordaz y salvaje, sino además, pluralista, ya que su espacio-tiempo es el más refractario a la intervención democrática. Instantáneo y global, se combina con un afán de lucro que le da un enorme poder discrecional, además de que está sirviendo como modelo y criterio operacional para las nuevas instituciones de la regulación global. Dos de éstas últimas pueden ser el Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI) y el que se sigue de las calificaciones otorgadas por las empresas internacionalmente reconocidas para evaluar la situación y oportunidades financieras de los Estados (*rating*), ofrecidas a los inversores internacionales.

Los riesgos, pues, «que corremos em face da erosão do contrato social são demasiado sérios para que ante eles cruzemos os braços» (Santos, 2006a, 314); deben encontrarse alternativas de sociabilidad que neutralicen y prevengan los riesgos, que limpien el camino a nuevas posibilidades democráticas. No es, por supuesto, una tarea fácil; el grado de desregulación social es tan fuerte, que desregulariza, incluso, la resistencia a la propia crisis y/o a la reivindicación emancipadora que daría sentido a la resistencia.

Frente al fascismo social, deben definirse los términos de una reivindicación cosmopolita que sea capaz de romper el círculo vicioso del pre y post contractualismo. Al respecto y desde el cosmopolitismo subalterno, podemos divisar un triple horizonte de principios: (1) No basta con elaborar alternativas, hay que generar un pensamiento alternativo sobre las alternativas; (2) además, debemos considerar este pensamiento alternativo como un tipo de pensamiento fundamentalmente epistemológico orientado a la acción; un camino de la acción conformista a la acción rebelde, o en otros términos, de *acción con clinamen*<sup>9</sup>. (3) Finalmente, promover la

---

<sup>9</sup> El *clinamen*, afirma Santos, «es la capacidad de desvío atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito [...] [que] confiere a los átomos creatividad y movimiento espontáneo. El conocimiento-como-emancipación es un

reinención de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática, de donde se desprende una *dobles* exigencia cosmopolita, la primera, en el ejercicio de la ecología que se contraponen a la mono-espacio-temporalización del canon moderno y la segunda, relacionada con la elaboración de las alternativas (Santos, 2005b, 37-39; 2006a, 314-315).

### 3. La reinención del Estado como movimiento social

Brevemente, el poder regulador del Estado está en declive, lo que convierte en obsoletas las teorías del Estado imperantes, sean éstas liberales o marxistas. Además, la erosión del contrato social nos ha llevado a la despolitización del Estado y a la desestatalización de la regulación social.

Ante la pregunta por el cómo enfrentar esta situación, la teorización política de Boaventura de Sousa Santos *imagina* –necesariamente– una renovación del Estado, y así, del contrato social. Un contrato renovado, germen de un *novissimo* Estado-movimiento social, rompe radicalmente con el deterioro alcanzado por la pre y post contractualización, encarando sus defectos fundamentales –fundados en la exclusión–, y estableciendo cuatro características contrarias: inclusión de los sujetos, grupos y naturaleza; pugna a la lógica desigualdad/exclusión; inclusión de tiempos-espacios y no distinción Estado-sociedad civil.

En extenso, afirma nuestro autor:

El objetivo final es la construcción de un nuevo contrato social, muy distinto al de la modernidad. Debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya sólo a los hombres y a los grupos sociales, sino también la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado: la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas.

Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el pre-contractualismo y el post-contractualismo en aquellos ámbitos

---

conocimiento que se traduce en *acciones-con-clinamen*» (2005b, 38). Ver: capítulo IV, nota 6 y apartado 1.1. del capítulo VII.

en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta (Santos, 2005e, 39-40).

Un primer frente para llevar esta tarea a cabo es el *redescubrimiento democrático del trabajo*, fundamental en la reconstrucción de la economía como forma de sociabilidad democrática.

Como antes dijimos, la desocialización de la economía fue, en primera instancia, el resultado de la reducción del trabajo a un mero factor de producción desde el que deja de ser fundamento de la ciudadanía. Para revertir esta condición, el trabajo debe, primeramente, *repartirse democráticamente*, bajo el entendido de que la competencia entre el trabajo del hombre y el trabajo de la naturaleza deben ser armónicos. Además, el reparto del trabajo humano tiene que realizarse globalmente, evitando así la tendencia a crear riqueza sin crear empleo (Santos 2005e, 40-41).

En términos generales, Santos piensa en dos iniciativas que de ser implementadas a escala global incidirían positivamente en esta situación: la reducción de la jornada laboral y el establecimiento de unos derechos laborales mínimos que equilibre el trabajo con la ciudadanía a la vez que contribuye a su desnacionalización, a través, por ejemplo, de la flexibilización de las leyes inmigratorias (Santos, 2005e, 42).

Lamentablemente, la proliferación de las llamadas *formas atípicas de trabajo* y las relaciones de trabajo de hoy en día, impulsadas por las nuevas legislaciones en materia laboral, nos alejan brutalmente de este ideal. No obstante, la apuesta de Santos es clara en cuanto que el polimorfismo del trabajo debe ser aceptable sólo si el trabajo responde a un criterio de inclusión y se aleja del fascismo contractual. Aunado a lo anterior debe considerarse una segunda forma de reconocimiento democrático del trabajo, a saber, la promoción de la formación profesional, independientemente del tipo y duración del trabajo, que coadyuve a la flexibilización salarial. Una tercera condición sería la «*separación entre el trabajo productivo y la economía real, por un lado, y el capitalismo financiero o economía de casino, por otro*» (Santos, 2005e, 43).

### **3.1. La crisis del reformismo**

Podemos decir que a partir del triunfo liberal las luchas por la emancipación fueron luchas contra la exclusión del contrato. En la modernidad, estas luchas tomaron la forma de dos

paradigmas de transformación social: la revolución y el reformismo. La primera, para ejercerse en contra del Estado, la otra, para ser ejercido por el Estado.

Partimos de que la lógica dialéctica de estos sistemas, el reformismo en los países periféricos y el Estado de bienestar en los países centrales, han acusado una crisis a la que ha seguido la reemergencia del conservadurismo, por un lado, y las luchas contrahegemónicas por el otro. Así, la cuestión de la crisis y reforma del Estado moderno, afirma Santos, es –por lo menos– intrigante, pues no está claro quién es el problema (el Estado o la sociedad), y por lo tanto, objeto de reforma y quién otro es el sujeto y, de esta manera, la solución (2005e, 58).

Un elenco de cambios y variaciones acompañan la historia del Estado moderno que, aunque fundamentalmente parciales, están conformes con su propia naturaleza y contradicción inherente (Santos, 2009a, 30). De esta manera, en los últimos años, la dinámica reformismo-revolución ha provocado una sucesión de enmiendas y correcciones al sistema estatal; no obstante, en virtud del poder mismo del Estado, estos cambios han privilegiado el reformismo y provocado la crisis de su contraparte, la revolución. En adición, el poder del Estado, efectuado a través de las armas de la ciencia y el derecho, ha logrado someter la crítica e integrarla a su subsistema reformista, llevándola, incluso, más allá de los límites de los Estados mismos.

Es por todo esto que deben considerarse alternativas al Estado desde fuera (desde abajo) del Estado mismo, es decir, no desde el propio orden estatal que muy difícilmente reconocerá su propio fracaso, sino desde la articulación del sufrimiento de quienes padecen el sistema y las consecuencias de su identificación con el capitalismo; desde el Sur, hacia el Sur y con el Sur.

En otras palabras, si la voluntad de transformación del Estado desde el Estado mismo es la que se ha ejercido en la tensión reformismo-revolución, es claro que no se alcanzará un *pensamiento alternativo de las alternativas*. A pesar de haber realizado cambios, el propio Estado no parece dispuesto a reinventar esos necesarios nuevos espacios-tiempos deliberativos ni dar lugar al experimentalismo que supone su renovación. Es difícil pensar que la modificación estatal pueda surgir desde sus entrañas. La transformación del Estado en un *movimiento social*, segundo momento de la exigencia cosmopolita de un nuevo contrato social, se genera desde otro lugar.

En un principio, el reformismo fue el camino que supuso un cambio (gradual, pacífico y legal) hacia el socialismo; después, se convirtió en el proceso a través del cual el movimiento obrero y sus aliados encauzaron su resistencia contra la acumulación y las reglas del mercado hasta

constituir una suerte de institucionalidad. Así, la regulación del trabajo, la protección social y la seguridad tuvieron alguna vigencia, asentados sobre los principios modernos de la regulación: el Estado, el mercado y la comunidad. De esta manera, la llamada *cuestión social* quedó bajo el control de la actuación política de la democracia y la ciudadanía. «Este control sobre el “capitalismo como consecuencia” (la cuestión social) permitió legitimar el “capitalismo como causa”», explica Santos (2005e, 59). En este marco surgen los modelos centrales del Estado de bienestar y Estado desarrollista.

El reformismo, inspirado en el cambio social normalizado, ejecutó una especie de secuencia entre mejora y repetición, utilizando como dispositivos de normalización las instituciones modernas del derecho, el sistema educativo y la identidad cultural.

La consecuencia principal de este proceso es que el cambio social se opaca en virtud de que una determinada acción puede ser interpretada como repetición o como mejora sin tener claros los plazos de realización. Además, la ambigüedad de las políticas reformistas le confirió una gran plasticidad y abstracción, y con ello, una naturaleza volátil.

Tres estrategias básicas sirvieron al Estado para desarrollar su función reformista: la acumulación, la confianza y la legitimación o hegemonía (Santos, 2005b, 313; 2005e, 61; 2006a, 313). Mediante la acumulación, el Estado consiguió establecer la producción capitalista, con la confianza, estabilizó las expectativas de los ciudadanos y mediante la hegemonía, afianzó las clases sociales. Estas estrategias se relacionan con los tres presupuestos generales del paradigma reformista: los mecanismos de repetición y mejora (acumulación), la capacidad financiera del Estado fundada en su capacidad reguladora (legitimación) y los riesgos y peligros controlados (confianza).

Ahora bien, es importante destacar, como apunta Santos, que

Estos tres presupuestos dependen, en última instancia, de un meta-presupuesto: el reformismo, en cuanto cambio social normal, no puede pensarse sin el contrapunto del cambio social anormal, es decir, la revolución (2005b, 314).

Esto mismo podría decirse de la revolución, que una vez hecha la ruptura, recurre al reformismo para lograr consolidarse; de hecho, la crisis del reformismo se debe –sobre todo– a la crisis de su meta-presupuesto, la post-revolución (Santos, 2005e, 64).

Al respecto, Santos identifica la *crisis del paradigma del cambio normal* en la década de 1980, que no es una crisis general del Estado sino la crisis de un tipo de Estado relacionado con el

reformismo de la posrevolución (coord., 2004a, 25). La debilidad del Estado provocada por los ajustes realizados para responder a las políticas del capitalismo global (y no un efecto perverso de la globalización) supone una articulación más directa y estrecha entre el principio del Estado y el principio del mercado, de manera que su lógica general puede ser representada por la secuencia Estado irreformable–Estado reformable.

El fin del reformismo social favoreció la reforma del Estado en dos fases principales. La primera asume que el Estado es irreformable (ineficaz, parasitario y predador), por lo que hay que reducirlo al mínimo para asegurar el funcionamiento del mercado. Esta fase alcanza la década de 1990, es de carácter global y puso en ejercicio dispositivos normativos como la deuda externa, el ajuste estructural, el control del déficit público y la inflación, la privatización, la desregulación, la amenaza de la quiebra del Estado de bienestar y la seguridad social (Santos, 2005b, 316; 2005e, 65-66). El Estado mínimo, producto de esta etapa, enfrentó, especialmente en los países comunistas de la Europa central y Este, la corrupción política, la emergencia de las mafias o la quiebra de países del Tercer Mundo. En definitiva, ambos pusieron en evidencia el dilema básico del Estado débil, es decir, «como es el Estado el que tiene que acometer su reforma, sólo un Estado fuerte puede producir con eficacia su propia debilidad» (Santos, 2005e, 66).

A lo anterior se suma la paradoja de que la desregulación sea producto de una regulación y que la no-intervención del Estado tiene, por tanto, que responder a una intervención del Estado. ¿Puede prescindirse realmente de un Estado fuerte?

Se pasa entonces del reformismo social impulsado por el Estado al reformismo estatal impulsado por los sectores sociales con influencia y capacidad de intervención. Esta es la postura que considera que el Estado es, de suyo, reformable.

La asimetría comprendida en la lógica del Estado reformable consiste en que:

si el reformismo social fue un movimiento transnacional de baja intensidad impulsado dentro de un espacio-tiempo nacional (la sociedad nacional o el Estado nación), por fuerzas sociales y políticas de ámbito nacional, el reformismo estatal es un movimiento transnacional de alta intensidad en el que las fuerzas que con mayor denuedo lo están promoviendo son ellas mismas transnacionales (Santos, 2005b, 317; 2005e, 67).

Se trata, pues, de una fase mucho más compleja que la del Estado mínimo y, de hecho, la edad de oro del neoliberalismo, con sus orquestadas transiciones a la democracia, incremento de la

clase media y –por otro lado– el deterioro del movimiento sindical y de la izquierda marxista. Boaventura de Sousa Santos explica que esta fase se asienta sobre dos pilares fundamentales: la reforma del sistema judicial (Santos y García, 2001; Santos, 2009a) y la función del *tercer sector* (2006a, 325).

Con tercer sector Santos se refiere a un vasto conjunto de organizaciones sociales que se caracterizan por no ser ni estatales ni mercantiles; organizaciones sociales que, aunque privadas, no tienen fines lucrativos y que, aunque públicas y/o colectivas, no son estatales (2005e, 68; 2006a, 325). Aunque en el contexto Santos se refiere sobre todo a las organizaciones no gubernamentales, su definición puede extenderse a toda sociedad de personas que cumpla con la característica principal, es decir, asociaciones civiles, cooperativas no lucrativas, movimientos sociales no estatalizados, organizaciones comunitarias o de base, que representan una alternativa al capitalismo no sólo en Europa (Santos y Rodríguez, 2005).

Estas asociaciones gozan de autonomía asociativa y se rigen por el principio de comunidad (Santos, 2005b, 318-319). Además, su surgimiento es resultado del vacío ideológico generado por la crisis de la socialdemocracia, aunque lo más destacable sería el carácter nuclear que subyace a la idea de autonomía asociativa que ordena y articula los vectores normativos de los movimientos: «ayuda mutua, cooperación, solidaridad, confianza y educación para formas de producción, de consumo y, en definitiva, de vida, alternativas» (Santos, 2005b, 319).

Durante el siglo XX, incluso el movimiento socialista y comunista renunciaron a la economía social, pero las cooperativas y las mutuas consiguieron consolidar márgenes de intervención en la protección social. En otros lugares, estos márgenes han alcanzado niveles de éxito en la lucha social (Escobar, 1995; 2008).

En la década que estudia Santos, la importancia de estos movimientos radica en la emergencia de una nueva economía social (Namorado, 2007). Además, como destaca Santos, una de las novedades más destacadas de estos surgimientos es el hecho de que hayan florecido tanto en el ámbito nacional como en el transnacional, en los países periféricos y en los semiperiféricos. Su aparición, apunta, «se debió al cambio en la estrategia de ayuda y cooperación internacionales de los países centrales, una estrategia que pasó a contar con actores no estatales» (Santos, 2005e, 70).

Evidentemente, estas características hacen que el entendimiento del fenómeno sea más complejo, pero en general, podemos afirmar que su resurgimiento evidencia que un *principio*

*olvidado* por la regulación social, es decir, el pilar de la comunidad, consigue posicionarse frente los otros, el Estado y el mercado (Santos, 2005b, 320).

Como antes explicamos, Santos encuentra en Rousseau el fundamento teórico del principio de la comunidad como un *contrario* necesario al principio del Estado (Santos, 2003a; 2009a). Mientras que este último establecía la obligación política vertical (Estado-ciudadanos), la comunidad afirmaba la obligación política horizontal y solidaria entre ciudadanos (Santos, 2005e, 71). Además, si para Rousseau la soberanía es un ejercicio de la voluntad general (1998, cap. I, Libro II), la comunidad es, en realidad, la obligación política originaria, fundamento de la soberanía del pueblo de la que deriva la obligación política con el Estado. Lo cierto, afirma Santos, «es que para Rousseau la comunidad es un todo y como todo debe salvaguardarse» (2005e, 71), de manera que han de eliminarse los obstáculos entre la voluntad política de los ciudadanos.

En Rousseau (1998), las asociaciones no son barreras contra la tiranía del Estado sino sustentos de la soberanía misma, por eso deben ser pequeñas y ostentar un poder similar, ya que de lo contrario se correría el peligro de convertirse en grupos de poder y privilegio que traicionen la voluntad general (Santos, 2005b, 320; 2006a, 327).

No hay que olvidar que «el tercer sector también puede generar corporativismo» (Santos, 2005e, 71), pero puede, de la misma manera, tomar la oportunidad y contrastar sus ventajas comparativas frente al mercado y el Estado, que por otro lado, ya habían fracasado en su intento por tomar el control de la regulación social, esto es, el mercado en la etapa del capitalismo desorganizado o liberal y el Estado durante el capitalismo organizado o fordista (Santos, 2005e, 72).

Sin embargo, «no está nada claro que nos encontremos ante el doble fracaso del Estado y del mercado» (Santos, 2005b, 321), y de existir, no está claro que la comunidad pueda tener la autonomía y energía necesarias para liderar una nueva propuesta social. En lo que concierne al mercado, la lógica empresarial del beneficio se ha extendido hasta la mercantilización de la vida; en cuanto al Estado, la crisis del reformismo social representa la crisis del Estado de bienestar y del Estado desarrollista, pero no de una crisis del Estado mismo, sino tan sólo de su función en la promoción de las intermediaciones no mercantiles entre ciudadanos, con la influencia que supone en los bienes públicos que el Estado venía garantizando (legitimidad, bienestar social y económico,

seguridad e identidad cultural). Al parecer, pues, lo que debe considerarse no es una nueva forma de Estado sino una nueva forma política de Estado.

En los países centrales, el surgimiento de un tercer sector se alimentó del fracaso del Estado en su gestión de la dimensión social, aunque en mayor grado, se nutrieron del vacío ideológico generado por la crisis de la socialdemocracia (reformismo y Estado de bienestar) y del socialismo, que fue por años su alternativa. Por otro lado y en términos generales, hay dos condiciones en el contexto del debate del tercer sector: primera, el crecimiento acelerado de las ONG's y, en segundo lugar, que ese crecimiento ha venido inducido por los países centrales y sus programas de ayuda al desarrollo a través de agencias no estatales (Santos, 2005b, 324).

El desarrollo del tercer sector tiene contextos diferentes, políticos y funcionales para su desarrollo en los países centrales y semiperiféricos. No obstante, coinciden en el contexto común del neoliberalismo y el consenso de Washington que tienen un papel decisivo en la promoción, financiación y funcionamiento de las ONG's de los países periféricos y semiperiféricos.

Acercándonos ya al desenlace de este capítulo es necesario rematar el asunto del llamado tercer sector para comprender la importancia que guarda en la refundación del Estado.

En primer lugar, su localización estructural entre lo público y lo privado y, sobre todo, la combinación de características propias de cada uno (por ejemplo, la iniciativa del primero y el afán de lucro del segundo) le permite combinar la eficiencia con la equidad en la gestión democrática y la distribución de recursos basada en valores humanos. Está también la cuestión de su organización, transparencia y mecanismos de responsabilidad, sobre todo, respecto de su democracia interna, participación y transparencia. En tercer lugar podríamos considerar el tipo de relaciones que mantienen estas organizaciones y la incidencia de esas relaciones en el fortalecimiento del sector. En este orden de ideas podemos pensar en las relaciones que pueden construir el cimiento para nuevas formas de globalización contrahegemónica. Finalmente están las relaciones entre el tercer sector y el Estado nacional y la función que puede tener el primero en las políticas públicas (Santos, 2005b, 325-330; 2005e, 78-86; 2006a, 332-337).

### 3.2. El Estado-movimiento social

El papel del tercer sector es fundamental en el planteamiento de la *reinención* del Estado como movimiento social. Los debates entre éste, su organización interna, las relaciones entre las organizaciones y de éstas con el Estado nacional, cifran su importancia en su relación respecto de las políticas públicas, tanto en su participación en la agenda como en su ejecución.

Por lo demás, por reinención del Estado se puede entender igualmente la concepción del Estado empresario y la que venimos llamando Estado como movimiento social. El primer sentido sigue una lógica de Estado irreformable y busca privatizar todas las funciones que el Estado no debería desempeñar con exclusividad, sometiendo la administración pública a los criterios de eficiencia, eficacia, competitividad y servicio. La segunda concepción obedece a la idea de que ni el Estado ni la comunidad pueden garantizar la sostenibilidad de las interdependencias no mercantiles. En pocas palabras, que mientras que la primera concepción favorece los isomorfismos entre el mercado y el Estado, la segunda lo hace entre la comunidad y el Estado (Santos, 2005b, 331).

Se trata, en realidad, de reconocer un movimiento que se viene gestando en el seno de los estados mismos y no de contraponer una idea de Estado a la realidad del Estado.

Lo importante sería distinguir que

bajo la denominación “Estado” está emergiendo una nueva forma de organización política más amplia que el Estado: un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes en las que se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales (Santos, 2005e, 48).

En esta nueva organización política se están transformando los asuntos de la soberanía y la regulación en los que el Estado funciona como una suerte de «imaginación del centro» (Santos, 2005e, 48); un *articulador* de fuerzas distintas, un coordinador.

El Estado se convierte así en un terreno de lucha política abierta a la competencia, a la subcontratación y con distintas concepciones del bien común y los bienes públicos. En este marco es en el que las fuerzas democráticas deberán convertir al Estado en componente del espacio público no estatal.

Como dice Santos:

Concebir el Estado como “novísimo movimiento social” puede, sin duda, causar extrañeza. El calificativo sirve para indicar que las transformaciones que está conociendo el Estado han convertido en obsoletas las tradicionales teorías liberal y marxista del Estado, hasta al punto en que, al menos transitoriamente, el Estado se comprende en hoy día mejor desde perspectivas teóricas antes usadas para analizar los procesos de resistencia o autonomía, precisamente, frente al Estado (2005e, 88).

En las actuales condiciones, la democracia redistributiva debe ser una democracia participativa y la participación democrática debe incidir tanto en la acción de coordinación del Estado como en la actuación de los agentes privados (empresas, organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales) cuyos intereses y prestaciones coordina el Estado. En otras palabras, para que tenga sentido democratizar el Estado se debe democratizar también la esfera no estatal (Santos, 2005e, 50).

Además, redondea Santos diciendo:

las fuerzas democráticas deberán luchar por la democracia redistributiva y convertir al Estado en componente del espacio público no estatal. Esta última transformación del Estado es la que denomino *Estado como novísimo movimiento social* (2005e, 59).

Uno de los ejemplos más claros y consistentes de la democratización de la esfera estatal es el de la experiencia del presupuesto participativo de Porto Alegre (Santos, 2003b) que evidencia la necesidad de crear nuevas constelaciones de lucha democrática que alcancen de mejor forma los diferentes aspectos de la sociabilidad (Santos, 2005e, 52). Profundizaremos este tema en el siguiente capítulo.

La cuestión es que el Estado debe estar abierto a la experimentación, buscando asegurar la igualdad de oportunidades en los distintos proyectos de institucionalidad democrática y garantizando unas pautas mínimas de inclusión que hagan posible una ciudadanía que acompañe y evalúe los proyectos. Sólo entonces, la democratización de la sociedad dará paso a la democratización del Estado y viceversa; sólo de esta manera las luchas democráticas no se agotarán en el espacio tiempo nacional.

Finalmente, compete a la democracia redistributiva convertir al Estado nacional en elemento de una red internacional que disminuya o neutralice el impacto destructivo y exclusivo de sus imperativos y que, en la medida de lo posible, invierta el sentido de los mismos en beneficio de una red de distribución equitativa de la riqueza globalmente producida (Santos, 2005e, 56). De esta

articulación surge el tercer sector como una fuerza potencialmente antifascista en el espacio público no estatal.

Este espacio civil es efectivo si se da una articulación entre democracia representativa y democracia participativa, una nueva congruencia entre los principios de la ciudadanía y la comunidad contra el principio del mercado, así como la reinención solidaria y participativa del Estado.

Brevemente, la concepción del Estado como novísimo movimiento social asume las siguientes proposiciones: (1) Los conflictos entre los intereses sectoriales que compiten por la conquista del espacio público no estatal desbordan el espacio-tiempo nacional. (2) La descentralización del Estado en la segunda regulación social neutralizó las posibilidades distributivas de la democracia representativa, de manera que empezó a coexistir con formas de sociabilidad fascista. (3) El régimen político democrático no puede garantizar el carácter democrático de las relaciones políticas en el espacio público no estatal. (4) La estabilización exige una nueva articulación entre el principio del Estado y la comunidad. (Santos, 2005b, 332-333).

Si, como dijimos, el Contrato social de la modernidad, presa del rompimiento paradigmático, arriba a un estado de crisis en el que surge el fascismo social, no sólo pierde sentido la lucha por el bien común, sino también la lucha por las definiciones alternativas de ese bien. La voluntad general parece haberse convertido en un enunciado absurdo; algunos autores hablan incluso del fin de la sociedad (Santos, 2005b, 345).

En esta articulación, el tercer sector emerge como una fuerza potencialmente antifascista en el espacio público no estatal; no es que el tercer sector pueda transformarse en un agente de la reforma democrática del Estado, sino que necesita de la articulación entre la democracia representativa y la democracia participativa para así poder contemporeizar la reforma del Estado con la del tercer sector. En general, la *obligación vertical* entre Estado y ciudadano ya no puede asegurar la realización de la reforma y sus valores, sino que necesita del concurso de la obligación política horizontal propia del principio de la comunidad.

No obstante, este principio está debilitado y debilitando el sentido horizontal de la obligación política misma, de ahí que sea necesario lograr una nueva congruencia entre la ciudadanía y la comunidad para así contrarrestar el principio del mercado. Esta es la meta de la

reinención solidaria y participativa del Estado que se basa en la refundación democrática de la administración pública y el tercer sector (Santos, 2005b, 333-334; 2005e, 91-92).

La refundación democrática de la administración pública está en las antípodas del Estado empresario, cuya redefinición en términos empresariales ha supuesto reimaginar lo social como una forma de lo económico<sup>10</sup>. Una crítica a la burocracia mercantil debe basarse en los vacíos que ésta provoca, como la compatibilidad de la eficiencia con la equidad y la democracia, la independencia de los funcionarios, los consumidores insolventes, los límites de la competencia entre los servicios públicos, etc.

Para concluir, si bien la articulación entre el Estado y el tercer sector no supone complementariedad ni sustitución de uno por otro, la refundación democrática de la administración pública debe implicar una refundación democrática del tercer sector.

---

<sup>10</sup> Santos se refiere al modelo seguido por las administraciones liberales y neoliberales inspiradas en Osborne, D. y Gaebler, T. (1993). *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit is Transforming the Public Sector*. New York: Plume.



***Tercera parte***

**El cosmopolitismo subalterno como alternativa contemporánea**



## [VI.] La alternativa cosmopolita desde las prácticas de la emancipación

«Nadie se había tomado nunca la molestia de escucharnos y no se nos pedía la opinión para nada. Ahora somos auténticos ciudadanos.»

Doña Idalina, presidenta de una asociación vecinal de Porto Alegre.

Probablemente, hablar de prácticas nos transporte a la oposición entre la especulación y el mundo real que ha provocado la enraizada dicotomía teoría *vs.* *praxis*. En mi punto de vista, esta separación se remonta a la exclusión de las ciencias del espíritu del canon científico, se consolida en la expansión moderno-colonial del método empírico y se reanima con la jerarquización de los conocimientos de la ciencia y las políticas científicas contemporáneas.

Por el contrario, en el cosmopolitismo subalterno la relación teoría-praxis busca un estatus que establezca nuevos términos de convivencia entre dos aspectos de un mismo fenómeno, al estilo de la afirmación de Gadamer «la teoría es ella misma praxis» (2004, 8) pero añadiendo un *y viceversa*. De hecho, en *La razón en la época de la ciencia*, el filósofo alemán afirmó: «praxis es comportarse y actuar con solidaridad» (1981, 57), destacando el cariz igualitario del acto epistémico que aquí incluiremos en el término *justicia cognitiva*.

Así pues, hemos dedicado la segunda parte de este trabajo, *La plataforma crítica del cosmopolitismo subalterno*, a dar cuenta de la *no-teoría* de Boaventura de Sousa Santos dividida en tres grandes temas fundamentales: la reinención del Estado como programa político (capítulo V), la ecología de saberes y la epistemología del Sur (capítulos III y IV) y las dificultades de las teorías críticas contemporáneas (capítulo II). Estos núcleos, como los hemos llamado, no son ajenos entre sí ni puede entenderse uno sin los otros, pues juntos representan los tópicos fundamentales del trabajo político-académico del académico y activista portugués.

Es indiscutible que la teoría guarda un papel importante en la constitución del cosmopolitismo subalterno, pero es necesario insistir en su carácter práctico y la existencia de un

punto de partida fundamental: el sufrimiento producido por el orden capitalista moderno, el Sur global.

Es decir, destacar en este trabajo la médula teórica de la plataforma del cosmopolitismo subalterno guarda un propósito didáctico; éste tiene que ver con nuestro planteamiento metodológico y con el criterio con que hemos abordado el estudio de la literatura de Santos. Por ejemplo, una pauta distinta hubiera podido dar mayor centralidad a la sociología de las ausencias y de las emergencias, o presentar un marco fundamental alrededor de la idea de democracia de alta intensidad. En nuestro juicio, la sociología de las ausencias y las emergencias es una herramienta de la teoría crítica de Santos y debía ser presentada como parte fundamental del posmodernismo de oposición. Igualmente, aunque reconocemos la democracia de alta intensidad como un ideal básico, nuestro análisis la inserta en un tema más general: la reinención del Estado como movimiento social.

La cuestión es que ninguno de los temas de la plataforma de Boaventura de Sousa Santos puede entenderse, plenamente, sin un principio de realidad, y ésta es, por sí misma, práctico-teórica. Esto lo vemos claramente cuando verificamos que la exclusión, la opresión y la discriminación que produce el capitalismo global no solamente tiene dimensiones económicas, sociales y políticas, sino culturales y epistemológicas; de ahí se desprende la premisa medular «no es posible la justicia social global sin la justicia cognitiva global» (Santos, 2005b, 185; 2006d, 68; 2007d, 11; Santos, Nunes y Meneses, 2007, xix).

Otra nota se desprende de la disparidad entre la diversidad cultural y la diversidad epistémica, ya que, claramente, esta última no ha experimentado el crecimiento que en los últimos años ha tenido la primera. En este sentido, una renovada teoría crítica debe considerar prácticas emancipatorias –prácticas y práctica-teórica– que tengan como punto de partida una premisa básica: que la diversidad epistemológica del mundo es inmensa como inmensa es su diversidad cultural. Así mismo, el reconocimiento de este hecho fundamental debe estar presente en el corazón de la resistencia global contra el capitalismo y en la formulación de formas alternativas de sociabilidad.

## 1. Las prácticas emancipatorias del cosmopolitismo subalterno

Esta tercera parte de la disertación está dedicada a dos cuestiones principales. Primero, el recorrido por las prácticas de la emancipación relacionadas con la propuesta del cosmopolitismo subalterno: la Universidad de los Movimientos Sociales, el estudio de las formas de derecho en una favela de Río de Janeiro –estudio germen de la trayectoria de Santos–, la diversidad de formas de justicia en la multicultural Mozambique independiente, el presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre, el Foro Social Mundial, así como la influencia de la plataforma cosmopolita subalterna en América Latina, particularmente, en los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador.

Estos casos serán abordados como experiencias terminadas, es decir, como ilustraciones del modo de intervención sociológica y práctico-política relacionado con la teoría de Boaventura de Sousa Santos y el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra por él liderado. En el capítulo VII, *Una evaluación desde el Sur*, procederemos de una manera diversa, esto es, tomando por objeto un caso *no-directamente relacionado* –el de la comunidad purépecha de Cherán, en México– que podría ser explicado bajo los mismos criterios de análisis, o al menos, eso es lo que intentaremos.

Esta parte del trabajo se divide en tres secciones: en la final, experiencias relacionadas con la intensificación de la democracia, antes, aquellas de corte crítico-jurídico y, en primer lugar, una experiencia manifiestamente epistemológica.

### 1.1. Justicia social, justicia epistémica

Para el académico indio Shiv Visvanathan (2009), la lógica de la civilización moderna es de suyo hegemónica. Lo son también sus productos, pero en particular, el tipo de trato que establece la ciencia con otras formas de conocimiento, un trato subordinado y jerárquico.

Establecidas este tipo de relaciones –dice Visvanathan–, surgen tres tipos de opciones a las formas de conocimiento *otro*. En primer lugar, el *ecocidio*, es decir, la eliminación o museización de la naturaleza a lo largo del sistema de conocimiento que la acompaña. En segundo lugar, el *apartheid* intelectual mediante el cual el conocimiento alternativo es puesto en una suerte de gueto donde es considerado no-oficial o ilegal. Finalmente, la jerarquización misma, en la que el dominio

tradicional es etiquetado como la forma más baja o como un conocimiento marginal que se practica en la informalidad. Por el contrario, sólo por serlo, el conocimiento experto es siempre considerado conocimiento científico.

Otras veces, sigue Visvanathan, la jerarquía se convierte en un círculo temporal y el conocimiento local es visto como etno-ciencia, una especie de *hacer* –al estilo del *bricoleur* de Lévi Strauss<sup>1</sup>– de un mundo cognitivo inferior. Encima de él, el espacio axiomático de la ciencia immaculada.

En general, es a través de la ponderación de los contrastes con el conocimiento hegemónico que se establecen procesos que condenan al silencio los mecanismos de sabiduría no-hegemónica y la jerarquización del conocimiento, una actuación que bien puede compararse con la de los colonos que –negando la palabra y el estatus de humanidad al otro-indígena– configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento para una Europa racional, civilizada, la única de pleno derecho cognitivo (Quijano, 2000, 366).

En términos de Santos (2010a), el colonialismo europeo llevó a cabo la destrucción de los conocimientos de los pueblos, un *epistemicidio* que puede ser considerado una continuación del genocidio, a su vez, prolongación del colonialismo político endógeno a las mentalidades y subjetividades coloniales realizado a través de la cultura y la epistemología.

Es decir, el fundamento epistemológico de la justicia está lejos de ser una cuestión baladí; por el contrario, se trata del problema fundamental de cómo se relacionan un sujeto y un determinado objeto en el ámbito de la sociedad.

Como establecimos en la segunda parte de este trabajo, relacionando los principios teóricos de la plataforma cosmopolita subalterna con la necesidad de un itinerario político-social hacia la emancipación, el trayecto que va de la ignorancia al conocimiento en las relaciones entre sujetos ha sido ordenado por la racionalidad moderna como un camino del caos al orden. La tendencia regulatoria moderna provocó el establecimiento de un mono-criterio de jerarquización epistémica de donde se desprenden gran parte de las injusticias y sufrimientos que aquejan al

---

<sup>1</sup> Para Strauss no hay diferencias estructurales en la mente de los individuos pero sí *estrategias epistemológicas*, paralelas y graduales, que establecen una disimilitud entre las culturas primitivas y las occidentales. *Bricoleur* es, pues, una estrategia epistemológica del pensamiento mítico-religioso (opuesto al científico) que crea taxonomías que permiten explicar por completo la naturaleza a partir del reciclaje de fragmentos de estructuras preexistentes, presentes en el mito y en el rito. Ver: Strauss, L. (1992). *El pensamiento salvaje* [1962]. México: FCE.

llamado Sur global. Por el contrario, una forma de conocimiento concebida como la trayectoria que va desde la ignorancia –o colonialismo– al reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento, establecerá un camino emancipatorio de solidaridad (Santos, 2003a, 87; Mandujano 2013b).

En general, la justicia cognitiva afirma la diversidad de conocimientos y la equidad de los sujetos de conocimiento. Esta afirmación, por más simple que pueda parecer, representa una propuesta provocativa en términos de método de la ciencia, particularmente para la objetividad, uno de sus conceptos definitorios. El propio Visvanathan reconoce a autores como Iván Illich, Vandana Shiva<sup>2</sup> o el mismo Boaventura de Sousa Santos una labor subversiva y de resistencia en su invitación a una ciencia que, al diversificar sus paradigmas, minimice aquel que es hegemónico. Para el académico indio, sólo cuando la caja negra de la ciencia fue valorada más allá del régimen del libro de texto, el conocimiento científico empezó a admitir comprensiones diferentes a la suya y se abrió a la democracia. Para conquistar estos espacios cognitivos se requiere:

the recognition of knowledges other than science, seen not within the lens of science or the litmus test of scientific proof but as ways of living that had their own cognitive validity. It demanded, as it were, a space of cognitive indifference to science (Visvanathan, 2007, 85).

Además de terminante, la posición de Visvanathan frente a la ciencia<sup>3</sup> establece el entendido de la justicia cognitiva como el derecho a la coexistencia de las formas de conocimiento distintas a la ciencia. Más todavía, yendo de la tolerancia o liberalismo al reconocimiento activo de la necesidad de diversidad, establece un camino que discurre de la diversidad del método epistémico al reconocimiento de efectivos *modos de vida* (2009).

En este sentido podríamos mencionar otros intelectuales/activistas en la línea de Visvanathan y Santos como Arturo Escobar. El antropólogo colombiano viene desarrollando un trabajo etno-activista en el que, a partir de una plataforma por la biodiversidad y la recuperación del territorio de un grupo de comunidades negras del Pacífico colombiano, estableció el concepto de *territorio-región con una visión del mundo diferente*; una ontología relacional, como dice Escobar (2008, Mandujano, 2013c), que puede producir un conocimiento ecológico-cultural a partir de la idea de región-territorio como construcción político-social.

---

<sup>2</sup> De estos autores puede verse: Illich, I. (1971). *Deschooling Society*. London: Calders & Boyars y Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.

<sup>3</sup> Ver también: Visvanathan, S. (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology, and Development*. Delhi: Oxford University Press.

Escobar reconoce a Santos haber aprovechado la *pérdida de confianza epistemológica* causada por la crisis paradigmática para articular un nuevo sentido de comprensión y un nuevo modelo para la producción de conocimiento que revaloriza las humanidades, la pluralidad metodológica y la defensa del sentido común (Escobar, 2003a, 274-275). Por lo demás, el colombiano es un académico reconocido por sus contribuciones a la teoría del postdesarrollo (1995; 2005a; 2012) y su afán por establecer un solo canon de crecimiento y mejora social. Para esta autor, el post-desarrollo, tal como el post-liberalismo y el post-capitalismo, sigue la premisa foucaultiana de liberar los espacios discursivos de poder y dejar lugar a la diferencia (Mandujano, 2013c, 238)<sup>4</sup>. Por otro lado, la relación del conocimiento con el desarrollo es fundamental, y así, la impresión de que este último debe estar pautado por una ciencia *cierta*.

Visvanathan concuerda con Escobar en el tipo de relación que el desarrollo establece con el conocimiento *verdadero*, pero en particular con la relación violenta con que se impone un determinado concepto de ciencia. En este orden de ideas, Visvanathan describe el desarrollo como un laboratorio de cuatro tesis. En primer lugar, el *proyecto hobbesiano*, un esquema de *ciencia como sociedad* en el que el Estado tiene el monopolio del desarrollo de la misma manera en que tiene el de la violencia. La segunda tesis es el imperativo del progreso que, junto con el desarrollo, se convierte un movimiento lineal dentro de un proceso evolutivo que identifica las culturas en el tiempo. En tercer lugar, el *mandato viviseccional* como una imagen de la actividad científica en la que el otro se convierte en objeto del conocimiento. Finalmente, la *tríada*, el paralelismo entre el experimento controlado, la obsolescencia y la vivisección, con la sociedad, la subcultura y las especies (van der Velden, 2009).

La *gran crítica* de los científicos del Centro para el Estudio de las Sociedades en Desarrollo de Delhi es la filósofa de la ciencia Meera Nanda, quien acusa a Visvanathan, Shiva y otros de un relativismo que promueve un fundamentalismo védico<sup>5</sup>.

Nanda piensa que la justicia cognitiva es una posición relativista que niega el reclamo de objetividad y universalidad de la ciencia en el empoderamiento de la debilidad (2006). Para la filósofa, Visvanathan rechaza que la ciencia tiene métodos y prácticas que promueven un nivel más

---

<sup>4</sup> Para desandar la *premisa foucaultiana* a que nos referimos: Foucault, M. (1988). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

<sup>5</sup> Ver: Nanda, M. (2003). *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*. New Brunswick: Rutgers University Press.

elevado de corrección de la evidencia y, como *profeta que va hacia atrás*, no permite, en realidad, una distinción real entre ciencia y superstición (Nanda, 2003).

Evidentemente, todo reclamo de subjetividad y/o universalidad requiere de un criterio que se universaliza, esto es lo que Santos ha llamado *razón indolente*. Por su parte, Visvanathan insiste en la interdependencia entre cognoscentes y la ausencia de una sola postura válida, lo que le permite proponer una vía no dicotomizante ni relativista. Igualmente, el académico indio afirma que ideas como comunidad, participación y uso de materiales locales, son insuficientes por sí mismas y debe pensarse, además, en una *conciencia de la toma de decisiones*. No basta, pues, con la participación, es necesaria además la *representación cognitiva* (Visvanathan, 2007, 92).

La modernidad consigue que el sentido común se convierta en lo opuesto del conocimiento científico. Ya Platón había distinguido la vía verdadera del conocimiento como el trayecto que va desde la *doxa* o mera opinión a la *episteme*. En este espíritu, Gaston Bachelard afirmó que ningún conocimiento cierto es espontáneo y que, por el contrario, la experiencia básica es un obstáculo, *inmediato y especioso* frente a la experiencia científica, *indirecta y fecunda* (2004, 19-20). Esta visión se prolonga en el equívoco metodológico que reduce la ciencia a su vía experimental y, en general, en el prejuicio que desacredita los saberes que no se obtienen científicamente, esto es, experimentalmente y en un centro oficial de producción del conocimiento.

La revolución de las ciencias produjo una brecha insalvable entre ciencia y saber, un prejuicio que forma parte de la composición de una racionalidad construida a imagen de los ideales de la Ilustración, es decir, sobre los criterios del cálculo y la utilidad (Horkheimer y Adorno, 1970, 18). Por otro lado, este rompimiento no sólo estigmatiza el conocimiento no experimental sino que desestima el conocimiento que se produce fuera de los centros oficiales y reprime cualquier otra posibilidad, estableciendo un canon cerrado de saberes posibles, una especie de *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005) pretendidamente neutra, objetiva y absoluta.

En cierto sentido, la modernidad se inaugura sobre una suerte de revolución epistemológica que consistió en el establecimiento del conocimiento como producto de la relación entre un sujeto y un objeto. Esta idea, sobre el hallazgo de la individualidad y su radicalización, impregnó sin resistencia el pensamiento occidental. Por un lado, el sujeto se establece como una categoría que refiere al sujeto y solamente a él; por el otro, el objeto se instaure como una entidad totalmente externa y, a la vez, idéntica sólo a sí misma (Quijano, 1992, 441). El sujeto –tal como en

el *cogito* cartesiano– es la parte portadora de la razón, mientras que el objeto es lo externo, lo totalmente diferente, y por ende, la *naturaleza*.

El colectivo modernidad/colonialidad hace una lectura en la que coloca como vértice la noción de *matriz colonial de poder* (Quijano, 1992), un principio forjado en el Renacimiento y la Ilustración, impulsado por la teología cristiana y reavivada por el neoliberalismo contemporáneo (Mignolo, 2011c).

Es claro que la idea de colonialidad-poder tiene relación con la de poder-conocimiento; esta última, como una suerte de *punto de llegada* dependiente de la primera, primitiva negación epistémica. En este sentido, la des-colonización ha dejado de ser el proyecto de liberación de las colonias a favor de un proceso epistémico y de socialización del conocimiento dirigido hacia la pluriversalidad (Mignolo, 2003c).

Volviendo a Santos, tendríamos que remitir nuevamente a la epistemología del Sur y la ecología de saberes –fundamental para un proyecto de razón cosmopolita–, un plan de acción político-epistémica en el que la justicia cognitiva es el requisito indispensable de la justicia social.

Ante los rompimientos de la modernidad (sujeto/objeto, expectativa/experiencia, etc.) tenemos que volver, también, a la necesidad de una segunda ruptura epistemológica, una ruptura con la primer ruptura, la ruptura del conocimiento científico con el sentido común, que nos lleve a un renovado paradigma *prudente* en lo epistémico y *decente* en lo social (Santos, 2003a, 82). Es así como emergerá un paradigma *otro* en el que el conocimiento como emancipación –el reconocimiento del otro como sujeto epistémico– es el primero de los actos de la justicia, y la solidaridad, su principio rector.

Por lo demás, es evidente que el conocimiento, en sus múltiples formas, no está equitativamente distribuido, por el contrario, tiende a estarlo menos cuanto mayor es su privilegio epistemológico (Santos, coord., 2003, 15). En este sentido, la ciencia ha sido la gran privilegiada de la modernidad, con una inserción en el mundo más profunda que cualquier otra forma de conocimiento, pero a la vez, pretendiendo ser inmune a las transformaciones que no sólo ansiaba comprender, sino transformar (Santos, coord., 2003, 16). En este sentido, el enfoque de la justicia cognitiva relacionará lo más directamente posible las formas de conocimiento con la sobrevivencia (Visvanathan, 2007).

No se trata de un argumento diferente, el conocimiento-emancipación, si bien marginado – o cegado (Santos, 2003a, 281)–, emerge como una búsqueda de renovación y/o reinención del cosmopolitismo cultural (Santos, coord., 2004b), de la biodiversidad y de los conocimientos rivales (Santos, coord., 2004c), de la democracia liberal (Santos, coord., 2005), del canon capitalista (Santos, coord., 2006) y de una epistemología del Norte (Santos, coord., 2007a).

Este es su particular acto de justicia.

## **1.2. De la diversidad epistémica a la Universidad de los Movimientos Sociales**

La justicia cognitiva reivindica el reconocimiento de la diversidad epistémica del mundo, la *otra cara* de la diversidad cultural con la que está recíprocamente interconectada (Santos, coord., 2007a, xx).

En términos generales, la epistemología del Sur asume esta demanda promoviendo un diálogo no relativista entre conocimientos, garantizando la igualdad de oportunidades entre ellos y comprometiéndose a maximizar sus contribuciones. Sin embargo, no se trata de un ideal teórico (si bien, como dijimos ya, está formado, en parte, por teoría) sino de una plataforma para las estrategias concretas que ayuden a construir una sociedad más justa y más democrática. Este es el sentido más operativo del *trabajo de traducción* entre saberes y el marco en que podemos pensar, en primera instancia, la propuesta de la Universidad Popular de los Movimiento Sociales (UPMS), una materialización de este propósito e ilustración perfecta de las herramientas epistémicas del cosmopolitismo subalterno, esto es, el pensamiento ecológico y la traducción intercultural.

Por otro lado, hemos insistido en que para Boaventura de Sousa Santos la globalización es un producto de la crisis no superada de la racionalidad moderna perpetuada gracias a la falta de una teoría crítica adecuada y la actitud celebratoria liberal. En este sentido, la plataforma cosmopolita y su *posmodernismo de oposición*, espera –como alternativa–, una globalización no impuesta por los centros hegemónicos del poder sino construida desde abajo. Este *desde abajo* se conecta directamente con la interculturalidad, primero, porque se lleva a cabo un proceso complejo de autoentrenamiento y autoconocimiento necesario para realizar la ardua labor de la traducción entre saberes, y en segundo lugar, porque en el modelo político-social del tipo Estado-movimiento social, este trabajo conduce al incremento de conocimiento recíproco entre movimientos y

organizaciones sociales. Este es el objetivo primordial de la UPMS (Santos, 2005c, cap. 6; 2006a, cap. 4; 2006d, cap. 2; 2007b).

Otra de las razones que motivan la propuesta de la UPMS es el hecho de que las teorías actuales no pueden tratar adecuadamente la novedad político-cultural del mundo ni hacer surgir los agentes y las prácticas que lleven a la superación del paradigma en crisis; este tipo de teorías no ha podido (no habían podido, por lo menos) cerrar la brecha de la modernidad y corregir las deficiencias que produce, superando la distinción entre la teoría y la práctica y provocando el encuentro entre ambas. Dicho de otra forma, una ecología de saberes no surge de manera espontánea; frente a la monocultura de los conocimientos científicos, necesita de una sociología de las ausencias que haga presentes (y creíbles) los conocimientos suprimidos, marginalizados y desacreditados.

Por otro lado, y como puede pensarse, una sociología no-convencional, como la propuesta por Santos, no podrá desarrollarse fácilmente en los centros hegemónicos de producción del conocimiento, no por sí misma al menos, ni de manera automática. Esto no quiere decir que las universidades y los centros de investigación tengan negada la generación de un conocimiento emancipador; pueden hacerlo (deben hacerlo) –sobre todo–, abriéndose a formas ecológicas que apelen a saberes contextualizados, *situados y útiles*, incrustados en prácticas transformadoras (Santos, 2007b, 101).

De lo anterior podemos inferir dos características básicas de la UPMS. En primer lugar, que su naturaleza ecológica le exigirá un ambiente de proximidad y protagonismo en la creación del conocimiento. Por lo demás, después de siglos de educación superior elitista, una universidad popular tiene que ser necesariamente una contrauniversidad (Santos, 2005c, 166).

Santos considera que la ausencia de conocimiento recíproco y la falta de conocimientos compartidos son los principales problemas de los actores sociales que hacen frente a los problemas de la globalización (2006d, 107-108), por lo tanto, una ecología de conocimientos buscará superar la distinción convencional entre la enseñanza y el aprendizaje y promover el aprendizaje mutuo.

En suma, la Universidad Popular de los Movimientos Sociales-Red Global de Saberes es una propuesta madurada en el contexto del Foro Social Mundial (FSM) y lanzada en el encuentro de 2003 *por una democracia cognitiva global*. En su *Carta de principios* (2012a), se establece que:

La Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) *es una iniciativa de autoeducación para la emancipación social*. Pretende ser un espacio de formación política intercultural que promueve el interconocimiento y la autoeducación con un doble objetivo: por un lado, aumentar el conocimiento recíproco entre los movimientos y las organizaciones y, por otro, hacer que sean posibles alianzas entre ellos así como acciones colectivas conjuntas (Art. 1. Mis cursivas).

De esta manera, la UPMS se instituye como un espacio abierto a la reflexión, el debate, las propuestas, el intercambio, la articulación de ideas y acciones entre entidades y movimientos sociales «que se oponen al dominio del mundo por el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado» (2012, art. 2) y al sufrimiento, injusticias, exclusiones, discriminaciones, dominaciones y opresiones que estos generan.

En cuanto a sus actores, además de activistas y líderes de movimientos sociales (locales, nacionales, globales), los participantes de la UPMS pueden ser miembros de organizaciones no gubernamentales, asociaciones civiles, académicos, intelectuales y artistas solidarios con los movimientos.

Tres son las premisas primordiales a que responde la UPMS: (1) la constatación (durante la celebración del FSM), de que los diferentes movimientos deben organizarse para articular acciones colectivas eficaces, (2) que esta articulación es difícil, debido al desconocimiento entre movimientos y a los prejuicios que surgen entre ellos, y (3) que cuando hay divergencias reales es importante discutirlos juntos (UPMS, 2012b).

Los primeros talleres de la UPMS se realizaron en 2007 en Córdoba, Argentina y Medellín, Colombia, luego vinieron las experiencias de Belo Horizonte en 2009 y Porto Alegre en 2010; en 2012, São Leopoldo, Canoas, Porto Alegre y Aldeia Velha, siempre en territorio brasileño y Leiria en Portugal; Túnez, Fortaleza (Brasil), Mozambique y La Paz, Bolivia, durante 2013.

En la web de la iniciativa, que funciona como un espacio de socialización de las experiencias, pueden encontrarse las actas completas de, al menos, la mitad de los talleres, así como noticias, fotos y/o los programas de los restantes<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ver: <<http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/talleres.php>>

LUGAR Y FECHA	CONVOCANTE	TEMA DEL TALLER
Córdoba (Argentina) 13 de septiembre de 2007	Universidad Nacional de Córdoba	Traducción entre movimientos sociales
Medellín (Colombia) 29 y 30 de septiembre de 2007	Corporación Viva la Ciudadanía	Traducción cultural
Belo Horizonte (Brasil) 1 y 2 de agosto de 2009	Centro de Estudios Sociales de América Latina CESAL	La relación de los movimientos sociales con el Estado
Porto Alegre (Brasil) 24-25 de julio de 2010	Universidad Federal de Río Grande del Sur	Construyendo diálogos entre los movimientos sociales y la universidad
San Leopoldo (Brasil) 22-23 de enero de 2012	Secretaría ejecutiva y Comisión permanente de la UPMS	Tierra y soberanía alimentaria, derechos humanos, economías solidarias/populares
Canoas (Brasil) 22-23 de enero de 2012	Secretaría ejecutiva y Comisión permanente de la UPMS	Interculturalidad, plurinacionalidad, afro-descendientes/indígenas y disidencia sexual
Porto Alegre (Brasil) 22-23 de enero de 2012	Secretaría ejecutiva y Comisión permanente de la UPMS	Ecología, Madre Tierra, Recursos naturales, extractivismo
Aldea Vieja (Brasil) 14-15 de junio de 2012	Universidad de Brasilia, Ministerio Brasileño de Salud y Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra	Salud, sustentabilidad y buen vivir
Leiria (Portugal) 23-24 de febrero de 2013	Proyecto Alice: Espejos extraños, lecciones imprevistas, CES Universidad de Coímbra	Carta a los europeos
Túnez 24-25 de marzo de 2013	Proyecto Alice: Espejos extraños, lecciones imprevistas, CES Universidad de Coímbra	Diálogo deliberativo entre los activistas de la UPMS
Madrid 15-16 de junio de 2013	IEPALA y Proyecto Alice: Espejos extraños, lecciones imprevistas, CES Universidad de Coímbra	Carta a los europeos
Fortaleza (Brasil) 27-28 de junio de 2013	Universidad de Brasilia y Ministerio Brasileño de Salud	Red de ecología de saberes, Observatorio de la política nacional de salud para las poblaciones rurales y forestales
Mumemo (Mozambique) 25-27 de junio de 2013	Proyecto Alice: Espejos extraños, lecciones imprevistas, CES Universidad de Coímbra	La tierra y su apropiación/privatización
Mallasa, La Paz (Bolivia) 17-18 de octubre de 2013	Coordinadora de la Mujer y Proyecto Alice: Espejos extraños, lecciones imprevistas, CES Universidad de Coímbra	Autodeterminación o desarrollo

**Tabla 1. Relación de Talleres de la UPMS por lugar, fecha, convocante y tema (hasta octubre de 2013)<sup>7</sup>.**

<sup>7</sup> En el marco del proyecto ALICE (ver nota 1 del capítulo iv), los talleres han adquirido una frecuencia y alcance que puede comprobarse en <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/upms/>>.

En las Actas (nota 6) puede verse que los talleres de la UPMS superan efectivamente, la distinción tradicional entre enseñanza y aprendizaje, creando contextos y momentos de aprendizaje/conocimiento/reconocimiento recíproco; igualmente, hacen evidente que

su punto de llegada es la producción colectiva de conocimientos tan globales como los procesos de globalización y tan diversos como somos todos los que luchamos contra la globalización neoliberal, el capitalismo y la dominación y opresión (UPMS, 2012b, 3).

En cuanto su operación, la UPMS está organizada en una Asamblea, una Secretaría Técnica y Grupos de trabajo en los que participan organizaciones internacionales e instituciones nacionales afines. En general, y durante su primer trienio de existencia, se planearon tres tipos de actividades para su desarrollo: pedagógicas, actividades de investigación-acción para la transformación social y actividades de difusión de competencias y temáticas de la traducción intercultural (Santos, 2006a, 158-161). Luego, la propuesta fue tomando su forma actual a lo largo de las celebraciones del FSM y de reuniones-seminario específicas, llevadas a cabo en Caracas, Roma, Utrecht, Mumbai, Amsterdam, Nairobi y Dakar. La más reciente actualización de los principios, metodología e historia de la UPMS fue realizada en el ámbito del Foro Social Temático de 2012 (Porto Alegre).

Es importante insistir en que la UPMS no es una escuela de entrenamiento de cuadros o miembros de organizaciones no gubernamentales, sino una red que busca «contribuir a crear conocimiento de una globalización alternativa tan global como la misma globalización, y al mismo tiempo promover acciones para la transformación social más conocidas y eficientes con protagonistas más competentes y reflexivos» (Santos, 2006d, 105); esto es, profundizar la comprensión recíproca entre los movimientos, crear niveles profundos de confianza recíproca y concebir y promover acciones políticas colectivas sobre las relaciones de responsabilidad compartida, siempre en el respeto por la identidad político-cultural de los movimientos implicados.

En cuanto a su metodología, la UPMS hace suya la tradición de educación popular que iniciara Paulo Freire (1970), además de enriquecerse de dos ideas planteadas por Boaventura de Sousa Santos: la traducción intercultural e interpolítica y la ecología de saberes.

En la práctica, los talleres se realizan durante dos días, alrededor de un tema central, compuestos por entre 30 y 50 participantes de los cuales, dos tercios han de ser activistas/dirigentes de movimientos sociales y un tercio, artistas y/o intelectuales relacionados.

Entre todos, deben representar al menos tres áreas temáticas de lucha relacionadas con el tema propuesto por los convocantes.

Por principio, se favorece la relación horizontal entre los asistentes y los métodos diferenciados, participativos y con atención a los distintos lenguajes de los movimientos. El documento de orientaciones metodológicas invita a que los talleres se lleven a cabo con un antecedente informal de animación, integración y reflexión. Se recomienda también que en la noche haya momentos de convivencia, que después de presentarse los participantes y lograr la *mística* del encuentro, se pueda, entonces, profundizar la discusión y hacer propuestas, esto es, definir las articulaciones futuras entre los movimientos presentes.

En concreto, se proponen diez distintos momentos para los dos días de taller (UPMS, 2012b).

El primer día (momento uno), los convocantes introducen al trabajo explicando qué es la UPMS y de dónde proviene, así mismo, organizan la definición colectiva de la sistematización, la realización de la relatoría y memoria del taller y proponen un *ritual inicial* que privilegie la animación, la socialización y la reflexión.

En los momentos dos a cuatro los participantes ahondarán en quiénes son, cuáles son sus éxitos y principales retos y limitaciones, contextualizando sus campos de acción y participando en las presentaciones de los demás a fin de determinar cuáles son los temas más urgentes que deben ser debatidos. Esto significa que, si bien hay determinadas temáticas en el pleno, relacionadas con la actividad de los movimientos participantes, la agenda del debate la definen los propios activistas en el taller. El quinto momento, para Boaventura y el planteamiento de la UPMS muy importante, es la comida, la socialización y la confraternización distendida.

Durante el segundo día se profundiza en el debate sobre lo que une y separa a los distintos movimientos reunidos (momento seis), lo que pueden aprender unos de otros y en qué se puede colaborar (momento siete), así como qué grupo o movimiento podría haber faltado a la discusión de esos temas en particular (momento ocho). Al final (momento nueve), se realizan las deliberaciones y se determinan los compromisos, acuerdos y futuro de la UPMS. La *mística* de cierre (momento diez) concluye la reunión.

## 2. El pluralismo jurídico, la interlegalidad y la hibridación

En distintos momentos de este trabajo hemos afirmado que la ciencia y el derecho fueron los instrumentos de los que la racionalidad moderna se sirvió para erigirse como paradigma dominante. Sin embargo, como herramientas aplicadas al control de la desigualdad y la exclusión, una y otro han sido incapaces de construir un sistema más justo y/o rectificar el exceso de regulación del ímpetu moderno. Una prueba clara es que los discursos y prácticas jurídico-políticas de la globalización neoliberal no han podido hacer frente al fascismo social.

Además, en un período de transición paradigmática, no hay tiempo/espacio para la estabilización y la consolidación (Santos, 2009a, 542), de manera que las herramientas disponibles serán, necesariamente, las del *paradigma normal*. Es decir, que para renovar/reinventar los campos de la ciencia y el derecho hay que utilizar, en primera instancia, las herramientas generadas por la ciencia y el derecho. La paradoja se desprende no sólo de que estas herramientas ya han fracasado, sino de que pertenecen al paradigma en crisis. ¿Puede, entonces, ser el derecho emancipatorio? (Santos, 2009a, cap. 9).

En primer lugar, hay que distinguir entre las formas hegemónica y contrahegemónica de la globalización; en este sentido, el uso de la herramienta (y no la naturaleza de su surgimiento), es lo que determinará su eficacia emancipadora. Santos, por ejemplo, habla de *desoccidentalizar* la concepción de derecho (2009a, 2010b), pero no desde un plan ideológico que deba ser planteado, sino como la actividad que, efectivamente, resignifica el instrumento mediante el nuevo uso que se hace de él.

En general, la tarea científica y política de la postura crítica cosmopolita es la de reinventar el derecho más allá de los modelos liberal y socialista. Esta reinención implicará una búsqueda en las concepciones y prácticas subalternas, en las concepciones y prácticas que –aun en la tradición occidental–, fueron suprimidas o marginadas por las concepciones liberales dominantes; las concepciones elaboradas fuera de Occidente, como las llevadas a cabo en las Colonias y los Estados poscoloniales y, finalmente, las concepciones y prácticas que hoy proponen organizaciones y movimientos sociales a favor de formas de globalización contrahegemónica (Santos, 2009a, 551-552).

En esta sección caracterizaremos, en lo fundamental, tres casos que nos mostrarán que, así como en el terreno propiamente epistemológico la justicia cognitiva afirma la diversidad de formas de conocimiento, desde un punto de vista sociológico las sociedades contemporáneas son jurídica y judicialmente plurales (Santos y Trindade, 2003, 48).

Para Santos, el campo del derecho en las sociedades contemporáneas y en el sistema mundo es mucho más complejo y rico de lo que ha asumido la teoría política liberal; más aún, según nuestro autor, un campo jurídico es una suerte de constelación de diversas legalidades e ilegalidades que operan en escalas locales, nacionales y globales. Esto significa que el derecho (como la ciencia) tiene un potencial regulatorio y uno emancipatorio, aunque este último es mayor que lo que el modelo de cambio normal haya jamás postulado (Santos, 2009a, 52). Además, la evolución del derecho tiene más que ver con la movilización política de los grupos sociales, que con la autonomía o reflexividad del derecho (Santos, 2003a, 133-216).

Ahora bien, la constelación a que nos referimos se forma de tres componentes distintos y espacios estructurales del derecho: la retórica, la burocracia y la violencia (Santos, 2009a, 57). Estos son –al mismo tiempo–, tipos de conocimiento, formas de comunicación y una estrategia de toma de decisiones basada en (i) la persuasión o en la convicción mediante la movilización del potencial argumentativo verbal y no verbal (retórica), (ii) las imposiciones autoritarias a través de la movilización del potencial demostrativo de los procedimientos regularizados y los estándares normativos (burocracia), y (iii), la amenaza de la fuerza física (violencia) (Santos, 2003d, 50; 2009a, 57). Además, estos componentes no son entidades fijas, sino que varían como varían sus interacciones. Esto es lo que define, en la visión de nuestro autor, los campos jurídicos.

Por otra parte, la articulación de estos componentes puede darse mediante las siguientes formas: *covariación*, *combinación geopolítica* e *interpenetración estructural*, según el componente dominante, la distribución interna o la presencia y reproducción de un componente dominante dentro de uno dominado (Santos, 2009a, 58-59). Brevemente, la *covariación* hace referencia a la correlación cuantitativa entre los componentes estructurales de los diferentes campos jurídicos, la *combinación geopolítica* a la distribución interna de los componentes en un determinado campo jurídico y la *interpenetración estructural* a la presencia y reproducción de un componente dominante dado dentro de uno dominado. Por ejemplo,

cuanto más alto sea el nivel de institucionalización burocrática de la producción jurídica, menor será el espacio retórico del discurso jurídico y viceversa; cuanto más poderosos sean los instrumentos de violencia al servicio de la producción jurídica, más pequeño será el espacio retórico del discurso jurídico y viceversa (Santos, 2009a, 59).

En uno de los casos que comentaremos a continuación, el del derecho en una favela de Río de Janeiro, el campo jurídico es el derecho producido por los propios residentes, paralelo al derecho oficial; su componente dominante es la retórica y la burocracia y la violencia son los componentes recesivos. Dicho de otra forma, la búsqueda de una concepción única y transcultural del derecho que fundamente y dé validez al análisis del pluralismo jurídico resulta inútil, ya que en cada sociedad las articulaciones entre los órdenes jurídicos asumen configuraciones distintas.

Así mismo, debemos recordar que Santos postula la existencia de seis espacios estructurales en los que estas articulaciones producen diferentes tipos de derecho, y por tanto, de pluralismo jurídico: el espacio-tiempo doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio de la ciudadanía, el espacio de la comunidad y el espacio-tiempo mundial (2003a, 309; 2005b, 383-390).

Por último, hay que decir que *pluralismo jurídico* puede referirse a un producto normativo de la filosofía jurídica antipositivista y así, sin carácter progresivo; por el contrario, aquí entendemos que *pluralismo jurídico* remite a la *pluralidad de órdenes jurídicos* y la *interlegalidad*; una multiplicidad de estratos jurídicos y las combinaciones posibles entre ellos que caracterizan el *mundo de la vida* (Santos, 2003d, 50).

Por otro lado, además de los órdenes jurídicos locales y nacionales, hoy en día están emergiendo en el orden contemporáneo órdenes jurídicos supra-nacionales. No se trata de un derecho internacional público convencional, sino una suerte de *imperativos jurídicos* concebidos por los Estados hegemónicos, las agencias financieras multilaterales o por poderosos actores transnacionales, sobre todo en el área económica, impuestos globalmente, principalmente a los países periféricos y semiperiféricos. De esta manera, el pluralismo jurídico sub-nacional se combina hoy con el pluralismo jurídico supranacional (Santos 2006f; 2003d, 49). Es decir, al estar constituido por tres espacios-tiempo diferentes (el local, el nacional y el global) y desde un punto de vista sociológico, el espacio-tiempo del derecho se torna cada vez más complejo.

## 2.1. *Pasárgada* o del derecho de los oprimidos

El primer caso con que ilustraremos la noción de pluralismo jurídico se remite a la disertación doctoral en Ciencias del Derecho que Boaventura de Sousa Santos defendió en la Universidad Yale en 1973 (en Santos, 1995 y 2009a)<sup>8</sup>. En ella, nuestro autor estudia el caso de una asociación de residentes en una favela de Río de Janeiro a la que se refiere con el nombre ficticio de *Pasárgada*<sup>9</sup>. A pesar de tratarse de un estudio con más de cuatro décadas de antigüedad, se trata de una experiencia primigenio-embrionaria en la literatura del sociólogo portugués.

En *Pasárgada*, Santos analiza la acción de una Asociación de Residentes (AR) que, debido a la ausencia del sistema jurídico estatal y al carácter ilegal de las favelas como asentamientos urbanos, opera al margen del sistema jurídico brasileño, estableciendo una suerte de derecho paralelo (en ocasiones contradictorio) con la ley oficial. El estudio trata, a fin de cuentas, del intercambio desigual entre el Estado y la siempre subordinada Asociación.

Santos vivió en *Pasárgada* a mediados de 1970 donde –implementando el método de la observación participante– desarrolló este estudio sobre la argumentación jurídica que subyace al tratamiento, resolución y prevención de los conflictos por parte de la AR.

En términos prácticos, la Asociación de Residentes es una organización paralegal o extrajurídica que, en cuanto se desvía del sistema jurídico oficial, es considerada por Santos una especie de estrategia de lucha de clases. De hecho, la intención explícita de la investigación es descubrir la manera en que funciona un sistema jurídico como un todo en una sociedad de clases (Santos, 2009a, 131). Por lo demás, en el trabajo es evidente la preocupación por las clases urbanas oprimidas y los instrumentos que están a su alcance para «tener vida en comunidad, robustecer la estabilidad del asentamiento y maximizar así la posibilidad de que se pueda ofrecer un cierto tipo de resistencia frente a la intervención de las clases dominantes» (Santos, 2009a, 207).

---

<sup>8</sup> Publicado como: Santos, B. (1974). *Law Against Law: Legal Reasoning in Pasargada Law*. Cuernavaca: CIDOC. En la línea inaugurada por *Pasárgada* pueden verse también: Santos, B. (1984). *A justiça popular em Cabo Verde: estudo sociológico*. Coímbra: CES-FEUC; Santos, B. y Gomes, C. (1998). *Macau: o pequeníssimo dragão*. Porto: Edições Afrontamento y Santos, B. y García Villegas, M. (coords.). (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* 2 vols. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

<sup>9</sup> *Pasárgada* es el nombre de una antigua ciudad persa que el poeta brasileño Manuel Bandeira convirtió en un célebre lugar literario en el poema *Vou-me embora para Pasárgada*.

Los residentes de Pasárgada resuelven la mayoría de sus situaciones *legales* y certifican sus relaciones jurídicas a través de la AR: compra-venta de habitaciones o chabolas, alquiler, uso de suelo, límite de espacios y beneficios comunitarios, etc. La AR funciona, de esta manera, como un tribunal en el que los residentes encuentran mecanismos de conciliación y resolución de conflictos. Además, la asociación participa activamente en la prevención de problemas en la comunidad y es percibida como una fuente de seguridad gracias a un acto de retórica institucional, es decir, gracias a «la institucionalización persuasiva de los formalismos y procedimientos concebidos como argumentos tópico-retóricos» (Santos, 2009a, 156). En otras palabras, la certificación de las relaciones (mediante contratos o acuerdos) es *constitutiva* en dos sentidos: como instrumento jurídico y como fuente de seguridad compartida.

En concreto, los residentes recurren a la AR con situaciones donde participan distintos tipos de argumentos: los residentes mismos, las cosas u objetos físicos y la AR, bajo la forma de su presidente y secretario. Un último elemento, el escenario, se referiría a las cosas que forman parte del proceso según la observación de Santos, es decir, la construcción que ocupa la AR así como los muebles y accesorios del interior (escritorio, máquina de escribir, sellos, bandera, etc.). La integración de estos objetos como argumentos –afirma Santos–, *dentro de una unidad temporal/espacial*, «ayuda a inculcar a las interacciones de las partes un sentido de compromiso normativo» (2009a, 157). Bajo este supuesto, el análisis de la retórica del caso deberá contemplar no sólo los *topoi* en el sentido aristotélico, sino las condiciones de la argumentación, la localidad, el espacio/tiempo, la pluralidad jurídica, etc.

Expuesta una problemática ante la AR, su presidente elabora un interrogatorio que aclara la situación, las condiciones y el tipo de intervención posible. Normalmente, este diálogo preparará el acuerdo y los términos en que un contrato podrá ser realizado.

Antes de continuar con las concepciones detrás del caso, podemos echar un vistazo a un contrato de compra-venta incluido en el estudio de Santos (2009a, 163):

Yo, E. L. [identificación plena], declaro que vendo al señor O. M. [identificación plena] una *benfeitoria*<sup>10</sup> de mi propiedad localizada en [localización]. E. L. pagará la suma de [precio] como pago anticipado y el saldo del precio será abonado en ocho pagarés efectivos a partir de [fecha]. En caso de que el señor O. M. incumpla tres

---

<sup>10</sup> Literalmente, y en el sistema jurídico oficial, «mejora de un bien inmueble». Sin embargo, en el derecho de Pasárgada, se refiere a las casas o chabolas.

meses la realización del pago, este documento será declarado inválido. Este acuerdo se efectúa de manera legal y voluntaria, y se declara que la propiedad se encuentra libre de todo gravamen y demanda judicial. El terreno no forma parte de la presente transacción por cuanto es de propiedad del Estado.

Este contrato se firma por las partes y dos testigos en dos copias, una de las cuales será conservada por la Asociación por si llegara a ocurrir algún incidente.

Fecha: Firma: Testigos:

Es evidente, en el contenido del texto, el acuerdo y los términos de compra-venta, pero además, destaca la precisión, acaso un poco artificial, del lenguaje utilizado y el carácter del aparato *legal*, mediador y referencia de la legitimidad del convenio.

Ahora bien, en primer lugar, es a partir de la concepción del derecho que considera como *asuntos justiciables* dentro de un grupo o comunidad tanto los procedimientos uniformes como los patrones normativos (Santos, 2009a, cap. 2), que nuestro autor analiza la justiciabilidad de las formas y estándares de la AR. Dice:

El derecho de Pasárgada es un ejemplo de un sistema informal no oficial, desarrollado por clases urbanas oprimidas que viven en guetos y en asentamientos ilegales, para conseguir que la comunidad subsista y que cuente con una mínima estabilidad social dentro de una sociedad capitalista basada en la especulación del suelo y la vivienda (Santos, 2009a, 205).

Es decir, que fundamentalmente, hay en Pasárgada una identificación de clase y un interés muy claro: la subsistencia de la comunidad.

A pesar de que la AR se conduce a través de la dirección de un presidente, el derecho pasargadiano establece relaciones horizontales en las que la ley no está por encima del individuo ni de su necesidad vital. Es verdad que podemos detenernos en la contemplación de elementos que provienen de la tradición jurídica oficial (y que constituyen, diríamos, la primera parte de un *cambio normal*) como la redacción de convenios, firmas, uso de sellos, cosas y en general, la necesidad de un soporte material de las avenencias; sin embargo, es necesario concebir el derecho de Pasárgada «no como un sistema cerrado» sino autónomo; «un sistema jurídico parcial que coexiste, en una situación de pluralismo jurídico, con otro sistema jurídico también parcial, pero dominante» (Santos, 2009a, 163-164). El uso de la expresión *benfeitoria* como *chabola* o *casa* y no, como en el sistema jurídico oficial, *mejora*, revela el carácter selectivo de este tipo de préstamos.

Santos concluye que el discurso argumentativo (la retórica) es el principal componente del derecho de Pasárgada y que éste domina la lógica de los procedimientos y los mecanismos de prevención y resolución de conflictos. Siguiendo la argumentación de Chaïm Perelman<sup>11</sup>, Santos se remite a la *Tópica y Retórica* aristotélica para destacar entre las premisas de un proceso argumentativo los hechos y las verdades, por un lado, y los *topoi* por el otro (2009a, 137).

Nos hemos referido antes al carácter retórico del conocimiento (capítulo I) como un proceso que va desde ciertas premisas probables hacia unas conclusiones probables. Los *topoi* serían, en este sentido, premisas aceptadas por un auditorio relevante (los hechos y las verdades). Lo cierto es que, para que ocurra la argumentación, dice Santos con Perelman, *se debe conseguir una comunidad efectiva de pensamiento*, una suerte de *contacto entre mentes* (en 2009a, 137). Así, y en términos retóricos, la comunidad es una audiencia relevante para quienes están argumentando; por eso *los oradores se adaptan a ella*.

En concreto, el objeto del conflicto es definido en Pasárgada como el resultado de un proceso de negociación en el que los signos y los indicios –dos procesos intermedios de la retórica clásica– tienen particular importancia. Una vez definido y distinguido el conflicto procesal y el conflicto real, tiene lugar una conexión entre formalismos y procedimientos. En este punto, Santos destaca el valor del formalismo como argumento y el hecho de que «el *topos* de la palabra escrita posee un carácter predominantemente jurídico, mientras el *topos* de la palabra oralmente proferida tiene un carácter predominantemente moral» (Santos, 2009a, 143).

En el tratamiento del conflicto, más aún, en el análisis retórico del razonamiento jurídico, ambas vertientes del *topos* de la palabra convierten al lenguaje en una cuestión central del manejo de los conflictos. De esta manera, en el derecho de Pasárgada se entrecruzan el lenguaje común, el lenguaje técnico y el lenguaje técnico-popular, haciendo que, en realidad, las palabras no se intercambien solamente como palabras, sino como significados. En el mismo sentido, el silencio mismo tiene una realidad comunicadora.

Como ya decíamos, en el proceso legal de Pasárgada no sólo se toman en cuenta las palabras durante la exposición de los hechos, sino que los objetos físicos tienen un valor de argumento, siempre dentro de una unidad tempo-espacial que da a la interacción entre las partes

---

<sup>11</sup> Ver: Perelman, C. (1969). *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

un sentido de compromiso normativo. En este sentido, el interrogatorio del presidente de la AR no sirve, tan sólo, para obtener información, sino como una confirmación del derecho de la AR, de su jurisdicción y de su oficialidad. Por otra parte, la redacción del contrato evidencia que en Pasárgada hay un predominio de la palabra escrita, es decir, que la relación con la AR es más de tipo jurídico que moral. En este proceso de escritura, lectura, firmado y sellado del contrato, Santos reconoce la presencia de un ritual-casi fetiche.

Por lo demás, en el estudio de Santos no sólo aparece el carácter retórico argumentativo de la justicia de Pasárgada sino otros factores, como la localidad de su sistema de justicia, la pluralidad jurídica y un espacio/tiempo no hegemónico. Dice nuestro autor:

El derecho de Pasárgada es un ejemplo de la existencia de órdenes jurídicos locales y, por tanto, de la localidad como uno de los espacios-tiempo de la pluralidad jurídica y del predominio de la retórica como un componente estructural del derecho, que se presenta en fuerte contraste con la dominación de la violencia y la burocracia en el derecho estatal moderno (2009a, 149).

De esta manera, la virtud de la Asociación y de su funcionamiento marginal en la comunidad radica precisamente en su carácter no-profesional, aunque igualmente accesible, participativo y consensual:

aunque el derecho de Pasárgada refleja la estratificación social de la comunidad y, en este sentido, no trasciende la tradición liberal del capitalismo, me parece que como “aparato jurídico en funcionamiento” cuenta con ciertas características que, en circunstancias sociales diferentes, serían una alternativa deseable frente al sistema jurídico estatal profesionalizado, costoso, inasequible, lento, esotérico y excluyente propio de las sociedades capitalistas (Santos, 2009a, 209).

## **2.2. Recife, el Estado, el derecho y las luchas sociales**

El caso de Recife (Santos, 1995c, cap. 5), provincia de Pernambuco, Brasil, trata tres acontecimientos-lucha social estudiados una década después de Pasárgada sobre igual número de procesos jurídico-políticos protagonizados por habitantes de favelas levantadas en terrenos ocupados contra el Estado y los propietarios del suelo urbano para garantizar el derecho a la habitación.

En el estudio se aborda, primeramente, una invasión en octubre de 1979 de un terreno de tres acres que no había sido usado por más de treinta años; en segundo término, la invasión, por

parte de unas doscientas familias en julio del mismo año de cinco acres pertenecientes a particulares y, finalmente, la invasión de varios centenares de personas de catorce acres en noviembre de 1979 pertenecientes a una corporación gubernamental productora de electricidad.

En el primer caso, conocido como *La ciudad de los niños*, la tierra invadida estaba localizada en una zona de clase media que había sido recientemente comprada por una compañía comercial subsidiaria de una multinacional asentada en San Pablo. Un mes después de la invasión, la dirección de la compañía contrató un par de abogados y comenzó el litigio contra los invasores. Con triquiñuelas, los abogados consiguieron que los ocupantes se identificaran plenamente y, de manera sumaria, un juez deliberó contando solamente con la evidencia de los abogados contratados por la compañía y en ausencia de la representación de los invasores. Los residentes fueron tratados brutalmente en la ejecución del desalojo.

En el segundo caso, la tierra era una ladera empinada perteneciente a un desarrollador de bienes raíces relacionado con la burguesía local. El asentamiento fue bautizado como *El Skylab* porque alguien que, viendo todo el trabajo que se hacía para preparar la tierra antes de la invasión, preguntó si el satélite tal había caído ahí. La invasión comenzó un viernes y al siguiente día los dueños sabían ya de la ocupación. Inmediatamente pidieron la intervención de la fuerza pública pero no fueron atendidos debido a la pausa del fin de semana. Los dueños trataron de negociar con la gente, proponiéndoles que abandonaran el área voluntariamente para que la tierra pudiera ser urbanizada adecuadamente y arrendada a ellos de manera legal. Los invasores sospecharon de la trampa y rechazaron la proposición. El lunes siguiente se presentaron en el lugar los directores de la compañía con dos camiones y una veintena de empleados escoltados por la policía que destruyeron algunas de las chabolas que se habían construido ya en el fondo de la colina. Fue entonces que los hombres se atrincheraron y enviaron a las mujeres, ancianos y niños a ocupar las chozas restantes. Mientras tanto, algunos de ellos contactaron con la oficina de la Comisión de Justicia y Paz, fundada por el arzobispo Helder Câmara<sup>12</sup>.

Los abogados de la Comisión aconsejaron a los invasores mantener pacíficamente la ocupación del *Skylab* al máximo posible. Mientras tanto, contactaron con los medios de

---

<sup>12</sup> Influyente arzobispo de Olinda y Recife, propulsor del desarrollo y la justicia social, fundador también del *Banco da Providência* y cuatro veces candidato al Premio Nobel de la Paz. De él pueden verse: Câmara, H. (1969). *Pobreza, abundancia y solidaridad*. Bilbao: Zero y Câmara H. (1970). *Espiral de violencia*. Salamanca: Sígueme.

comunicación, a quienes alertaron del despliegue policial encargado de proteger las estrategias violentas de los dueños contra un grupo de gente sin techo. En tercer lugar, se dirigieron a la Secretaría de Seguridad Pública proponiéndole una tregua de veinticuatro horas en la que no se realizarían ni demoliciones ni construcciones. Finalmente, invitaron a la Secretaría de la Vivienda a visitar el lugar. Los servidores públicos de esta última secretaría de Estado llegaron a la conclusión de que, debido al bajo costo de la tierra en cuestión, el Estado debía expropiarla y distribuirla entre los invasores, aunque después rechazaron esta propuesta y propusieron un acuerdo legal entre dueños y residentes (Santos, 1995c, 382). Fueron los dueños quienes faltaron a la tregua y fueron detenidos por la policía; después, acusaron al grupo de residentes y al padre Câmara de ser agitadores comunistas, rechazando entenderse con los invasores. Al final aceptaron participar en una negociación mediada por la Comisión de Justicia y Paz y llegaron a un acuerdo de arrendamiento temporal con los habitantes.

El último caso, conocido como *La ciudad de los campesinos*, tuvo lugar durante el mes de noviembre de ese 1979 cuando cientos de personas invadieron catorce acres de una compañía de producción y distribución de electricidad llenos de postes y alambres de alto voltaje. Rápidamente, dice Santos, doscientas familias se encontraron viviendo debajo de los cables (1995c, 383).

Los abogados de la compañía trataron de convencer a la gente de abandonar ese peligroso lugar pero los invasores resistieron y se negaron a dejar el terreno argumentando que vivirían debajo, en la tierra, y no en el aire, donde estaban los cables. En febrero siguiente los residentes fueron convocados a una audiencia en la corte. Sabiendo que eso iniciaría un pleito legal y que los demandantes necesitaban identificar un cierto número de personas, la gente resistió las argucias de los abogados conocidas por el caso de la *ciudad de los niños*. Los residentes acudieron al cura de la parroquia y obtuvieron asesoría legal de la Comisión de Justicia y Paz, quienes les indicaron que no debían dar sus nombres bajo ninguna circunstancia. Reuniéndose abogados y residentes en asamblea, se decidió acudir en masa a la audiencia a la que habían sido citados. Después de la cita, la gente marchó al Palacio de Gobierno donde consiguieron reunirse con el Gobernador del Estado y el Ministro de Vivienda, quienes les prometieron una tierra para ser reubicados.

Debido a lo anterior, los abogados de la defensa pidieron la suspensión del proceso por treinta días, pero debido a que el cumplimiento del gobierno podría tardar meses, la compañía de luz reactivó los cargos contra los residentes. Los abogados de la Comisión consiguieron que la corte

aplazara su decisión hasta febrero de 1991. En esta nueva audiencia estaba presente, por sugerencia de los abogados, Adolfo Pérez Esquivel, Premio Nobel de la Paz 1980 que se encontraba en Recife. Junto con miles de residentes estaba también el Arzobispo Câmara. Sin embargo, la gente no pudo seguir el proceso, ya que los micrófonos fueron desconectados. Comentando esto con la prensa, cuenta Santos, el arzobispo Câmara dijo: esto es característico de una justicia que no sabe cómo hablar a la gente (1995c, 384).

El juez falló a favor de la compañía y, avisados por los abogados, la multitud decidió resistir el desalojo. La defensa apeló en una excepcional medida de conocimiento constitucional:

According to the main argument, the right to private property should yield in face of the sociopolitical right to decent housing. Moreover, the eviction would affect only 135 of the two thousand families, and the court of appeals was made aware of the social tension involved in the execution of the decision of the lower court (Santos, 1995c, 384).

El recurso fue apoyado y la ejecución de desalojo suspendida.

Ahora bien, la cuestión es que contra la *ecuación moderna* entre derecho y Estado, Santos contrapone una multiplicidad de ecuaciones entre prácticas sociales y políticas, por un lado, y formas legales y luchas, por el otro, tratando de revelar un paisaje legal oculto y su cartografía respectiva; de hecho, las leyes son como mapas mentales que cubren y trazan territorios sociales diferentes (Santos, 1995c, 378)<sup>13</sup>.

Volviendo al caso de Recife, éste –a diferencia de Pasárgada–, no se centra en la legalidad interna de los asentamientos sino en el uso de la legalidad del Estado en defensa de su derecho sociopolítico a una vivienda adecuada. Igualmente, más que en conflictos individuales, en Recife el estudio considera la colectivización que la lucha envuelve; el conflicto entre clases, más que al interior de una clase y, sobre todo, e insistiendo en el fondo de los conflictos, las experiencias colectivas y la memoria de la organización legal y social no-oficial de las clases populares, sin el que la vía que estas clases movilizan en el espacio legal estatal no podría ser entendido. Se establece, pues, un vínculo entre lo local y lo nacional.

---

<sup>13</sup> A propósito de cartografía, sabemos que mientras que el pensamiento moderno privilegió las metáforas temporales, el debate sobre la posmodernidad tomó auge en la arquitectura, así, las representaciones sociales del espacio adquirieron una importancia cada vez mayor y una privilegiada centralidad analítica. En este sentido, podemos decir que todos los conceptos con los que representamos la realidad –y con los que constituimos las ciencias sociales– tienen una contextura espacial, física y simbólica (Santos, 1988, 140).

Por otro lado, un elemento sumamente interesante de este caso, es la presencia de la Iglesia. La institución católica es, en el caso de Recife, una fuerza de oposición a la acción del fascismo social, contribuyendo, de hecho, a la aparición de nuevas formas de movilización social. De esta manera, para Santos, la Iglesia católica brasileña hace las veces de una Organización No Gubernamental transnacional (1995c, 379-380), y así, cosmopolita.

Sin embargo, es claro que la Iglesia universal no funciona, *de facto*, como una unidad orgánica. Por ejemplo, mientras en Brasil y otros países de centro y Sudamérica la influencia de la teología de la liberación hacían de la institución religiosa una entidad progresista, en otros lugares –Polonia, por ejemplo– la Iglesia era aliada de la facción más conservadora, participando de la condena al socialismo y de la identificación de la democracia con el capitalismo (Santos, 1995c, 395).

El cosmopolitismo de la Iglesia, tal como lo presenta Santos, superpone una dimensión transnacional al asunto de los conflictos urbanos de Recife, pero no sólo porque la Iglesia actuara como una ONG transnacional, sino también porque actuó invocando los derechos humanos internacionales como una justificación legal de su actuación (1995c, 395). De esta manera, podemos reconocer en el contexto del caso de Recife, cómo la justificación legal del derecho se aproxima a alcanzar su máximo de conciencia posible, sea en términos del derecho como lo legal, lo ilegal o lo alegal, o sea en términos del derecho como ideología y utopía.

Otra cuestión que hay que destacar es que las luchas recifenses muestran que la política está presente en todos los aspectos de una sociedad y que la especificidad de la ley es ser determinada en términos distintos a la autonomía y/o la autopoiesis; igualmente, la condición siempre cambiante de los agentes sociales y que las luchas tienden a ser legales. En este último sentido, Santos distingue no sólo una legalidad, sino toda una red de legalidades diferentes y muchas veces en conflicto. Esto es a lo que llama *interlegalidad*, la multiplicidad de estratos jurídicos y las combinaciones posibles entre ellos (Santos, 1995c, 384-385; 2003d, 50).

La movilización política de la ley del Estado activada por los llamados *pobres urbanos* suscita tres fases: la política del hecho consumado, la reconstrucción social del conflicto y el aprovechamiento de la ley (Santos, 1995c, 386-390).

La primera fase consiste en producir y defender un estatus dado legal o ilegalmente, esto puede hacerse, por ejemplo, invirtiendo las relaciones de producción del tiempo –legal y/o social–

a favor de los residentes que, recordemos, invadieron durante el fin de semana que la burocracia descansa. La segunda fase comprende un conjunto de acciones que redefinen el conflicto redistribuyendo sus legalidades e ilegalidades a favor, en este caso, de los residentes. *Retórica interlegal*, podríamos llamarla. Ésta se logra explotando la dimensión simbólica de los factores sociales, como los *mass media* y un doble movimiento, entre pueblo y defensores legales, de politización hacia abajo y hacia arriba.

Finalmente, el aprovechamiento de la ley obedece al principio de que el desarrollo político y legal debe ir *de mano en mano* (Santos, 1995c, 388). Se trata de acciones complejas en las que se interpenetran las acciones políticas y judiciales, en prácticas como la producción y distribución del tiempo jurídico, la reindividualización de los conflictos colectivizados y la politización del proceso. Es decir, que en general, tanto el derecho como el poder estatal están lejos de ser monolíticos o estables (Santos, 1995c, 391).

### **2.3. Justicia y multiculturalidad en un estudio mozambicano**

Nos referiremos, en este apartado, al estudio realizado entre 1996 y 2000 por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra bajo la dirección de Boaventura de Sousa Santos y el Centro de Estudios Africanos de la Universidad Eduardo Mondlane (Maputo) sobre el sistema de justicia mozambicano (Santos y Trindade, coords., 2003; Santos, Trindade y Meneses, coords., 2006; Santos, 2006e; en 2009a, cap. 5).

En Mozambique, ya desde la colonización portuguesa y hasta bien entrado el siglo XIX, no existió una única autoridad política sino muy diversas formas de organización. La transición al siglo XX representó, para este país del sudeste africano, la instauración de la ley colonial, pues ésta se convirtió en el símbolo de un período de cambio radical que lo condujo a la creación de un escenario político con importantes cambios en la materia. Después de la independencia (1975), otras culturas político-legales se sumaron al bagaje de órdenes existente.

Las *nuevas* culturas resultantes añadieron elementos a las fuentes locales, dominadas, principalmente, por las llamadas autoridades tradicionales y los tribunales comunitarios. De hecho, en el contexto poscolonial, la relativa facilidad con que estos órdenes se distinguían uno del otro se fue evaporando, hasta llegar a un Mozambique-Estado heterogéneo, compuesto por un amplio

mosaico que reflejaba claramente la mixtura de elementos provenientes de diferentes órdenes legales, como el colonial, el nativo/indígena, el religioso, etc. (Santos, Trindade y Meneses, coords., 2006, xi-xii).

Santos habla de dos grandes formas de justicia y legitimidad y de la brecha que hay entre ellas: el derecho de los libros y el derecho en acción (2009a, 255). En este sentido, el estudio sobre las formas de legalidad en Mozambique muestra que no hay una única forma jurídica africana como no existe, *de facto*, la homogeneidad de órdenes jurídicos-judiciales, sino, por el contrario, su pluralidad (Santos, 2006e, 45; 2009a, 52; y Trindade, coords., 2003, 48). Como había afirmado antes nuestro autor:

the hybrid nature of the legal framework exists not only on the structural level of the relationships between the different legal orders but also on the level of the legal behavior, experiences and representations of citizens and social groups (1995c, 473).

Esto es lo que Santos llama *hibridismo e interlegalidad*.

Desde el siglo xv, África ha estado sometida a diversas formas de globalización que, por su intensidad y persistencia, se convirtieron en una suerte de *imperativo incondicional e inevitable* (Santos, 2009a, 257). Estas formas (colonialismo, esclavitud, imperialismo, neocolonialismo, ajuste estructural), establecieron un modelo de Estado en continuidad con el régimen colonial que entró en crisis con la transición libertaria que adoptó la vía socialista de desarrollo. Como puede inferirse, la caída de la Unión Soviética favoreció la debilitación del Estado africano.

Lo anterior no es sino otro elemento que se suma a la heterogeneidad mozambicana. Más todavía, para Santos, en un Estado de estas características, la autonomía extrema de las distintas manifestaciones de derecho conducen a la formación fáctica de múltiples *micro-Estados* dentro del propio Estado (2006e, 44). En general, esta heterogeneidad estatal se caracteriza por la coexistencia de culturas y lógicas de regulación o niveles distintos de acción estatal.

La existencia de una suerte de *cartografía simbólica* (Santos, 1988)<sup>14</sup> señala la presencia de tres grandes problemas en la formación de un Estado: la escala, la proyección y la simbolización. En este sentido, la centralidad del Estado-nación, también en Mozambique, había sido posible porque otras escalas, como la local y la global, habían sido declaradas inexistentes por la teoría política liberal. De la misma manera, la multiplicidad de órdenes al interior de los Estados –una condición

---

<sup>14</sup> Ver la nota anterior y la nota 4 del capítulo iv.

en los ordenamientos supranacionales—, interfieren de múltiples maneras con los primeros. En la actualidad, pues, no sólo podemos reconocer ordenamientos jurídicos locales e intraestatales que conviven con el derecho nacional oficial, sino que, además, es evidente que «la pluralidad jurídica subnacional funciona en combinación con la pluralidad jurídica supranacional» (Santos, 2009a, 260). Añade Santos:

A partir de esta porosidad e interpenetración se desarrollan lo que denomino híbridos jurídicos, es decir, entidades jurídicas o fenómenos que combinan distintos y con frecuencia contradictorios ordenamientos jurídicos o culturas, dando lugar a nuevas formas de significado y acción jurídica (Santos, 2009a, 261).

La legalidad y justicia en Mozambique es una de estas formas híbridas que combinan distintos ordenamientos; el más claro de ellos es el que se desprende de la dicotomía oficial/no-oficial, aunque podemos pensar en otras variables, como jurídico/político o moderno/tradicional.

El estudio presenta ampliamente la estructura del orden jurídico oficial y no oficial. Como en el caso de Pasárgada, no nos interesa abundar en este punto y sólo diremos que se trata de órdenes reconocibles tanto por su conformación como por la distancia que hay entre ellos. El sistema oficial está encabezado por un Tribunal Supremo del que dependen los Tribunales provinciales. En la base de la pirámide legal se ubican los Tribunales de distrito. Es en este lugar donde se establece una especie de comunicación con las formas de organización colonial que es, al mismo tiempo, la puerta de entrada al sistema no oficial. Éste está formado, básicamente, por los tribunales populares o comunitarios, las autoridades tradicionales y otras formas de orden más estricto.

En definitiva, es esta trama de nuevos y antiguos pluralismos jurídicos lo que conduce al Estado mozambicano a integrarse como un verdadero *palimpsesto de culturas* de múltiples variedades (Santos, 2006e, 47). En este sentido, los tribunales comunitarios son *la institución jurídica híbrida por excelencia*, formados y reconocidos por la Ley pero no regulados por ella ni reconocidos como parte del sistema jurídico oficial (Santos, 2009a, 271-272). Por ejemplo, en los tribunales comunitarios —a diferencia de otros órdenes legales— prevalece la informalidad, la oralidad y el carácter retórico, por no hablar de la falta de apoyo y recursos de la oficialidad.

Los tribunales comunitarios son un híbrido socio-jurídico y un ejercicio moderno que reivindica una modernidad alternativa. Se trata de una forma de resistencia a la globalización ya que su mayor visibilidad está relacionada con la debilidad del Estado, sobre todo, por la

incapacidad administrativa del Estado y la pérdida de legitimidad del poder estatal (Santos, 2006e, 54-59).

Por lo demás, el carácter híbrido de los tribunales comunitarios se hace visible también en la pluralidad y constelación de culturas jurídicas mismas, aunque esta *variedad extrema* genera demasiada espontaneidad. En medio de la falta de apoyo oficial y coordinación con otros cuerpos como la policía, los tribunales comunitarios, afirma Santos, «se apoyan en sí mismos y en sus habilidades para improvisar, innovar y, al final, reproducirse» (2009a, 274-275).

Por otro lado, en la sociedad mozambicana, las autoridades tradicionales y las asociaciones sociales (culturales, religiosas y regionales) funcionan también como instancias de resolución de conflictos. En primera instancia, este campo de pluralismo jurídico pone en juego no ya la dicotomía oficial/no oficial sino la de moderno/tradicional en el concepto de autoridad (Meneses, et al., 2003). Por lo demás, las autoridades tradicionales, tanto o más que los tribunales comunitarios, representa un campo de intensa hibridación, sobre todo, entre el derecho religioso y el derecho tradicional. Como puede pensarse, toda esta vida jurídica acontece *fuera* del campo jurídico oficial, movilizando culturas jurídicas y políticas poco relacionadas con él. Dice Santos: «Es en este aspecto donde el policentrismo jurídico se fusiona con el multiculturalismo y, por consiguiente, con la pluralidad jurídica multicultural» (2009a, 277).

La importancia de las autoridades tradicionales como parte integrante del panorama de hibridación/pluralismo jurídico radica, además, en la controversia política que genera alrededor de muchos asuntos, entre ellos, el poder y la administración local, la regulación del acceso a la propiedad, la medicina tradicional, el papel de las mujeres y hasta la brujería. En este sentido:

En la actualidad, la recuperación de lo tradicional en África, lejos de ser una alternativa no moderna a la modernidad occidental, *es la expresión de una demanda a una modernidad alternativa*. Debido a que está ocurriendo por toda África y realmente por todo el Sur Global, *es una forma de globalización que se presenta como una resistencia a la globalización* (Santos, 2009a, 277. Mis cursivas).

Es decir, en este caso, se plantea la *alterglobalización* como la continuación de la dialéctica regulación-emancipación que Santos apuntara en su crítica a la modernidad.

La historia de las autoridades tradicionales en Mozambique se enmarca en el vasto caso africano donde han sido objeto de un amplio debate. En general, muestra una extraordinaria

continuidad con el período colonial, desde el *Estatuto do Indigenato* (1929) que distinguía entre los *ciudadanos coloniales* sometidos a las leyes portuguesas (con derechos efectivos en toda la metrópolis), y los indígenas nativos sometidos a la legislación colonial y sus normas consuetudinarias. Un tercer grupo, los *assimilados*, disfrutaban de algunos derechos de ciudadanía y llevaban una tarjeta de identificación especial. En este contexto, eran los indígenas quienes estaban sometidos a las autoridades tradicionales y fueron integrados paulatinamente a la administración colonial (Santos, 2006e, 62).

Esta integración se intensificó durante la década de 1940 y los *régulos* y *cabos de terra* adquirieron el estatus de auxiliares de la administración. En los años sesenta se abolió el sistema de indigenato y todos los africanos se consideraron ciudadanos portugueses.

Tras la independencia, el FRELIMO (Frente de Liberación de Mozambique), ejerció cierta hostilidad contra *régulos*, curanderos y líderes religiosos, a quienes consideraba vestigios del colonialismo. El antagonismo fue signo, también, de la división que había entre el control político y el administrativo que, a fin de cuentas, era lo que estaba en juego.

La Constitución de 1975 decretó la eliminación de toda estructura colonial, sin embargo, las autoridades tradicionales siguieron funcionando bajo diferentes formas y condiciones. En el *de facto*, los dinamizadores y los tribunales populares recurrían a ellos en busca de orientación y legitimidad e incluso algunos se convirtieron en jueces de estos tribunales.

Evidentemente, la ecuación Nación-Estado-Derecho, defendida por la teoría política liberal del positivismo de los siglos XIX y XX sería una fuente de restricción para los términos en que se plantea la justicia en Mozambique y la pluralidad jurídica e interlegalidad en general, principalmente porque únicamente reconoce el espacio tiempo nacional. Por el contrario, el reconocimiento de la constelación de componentes estructurales (retórica, burocracia y violencia) y sus formas de articulación (covariación, combinación geopolítica e interpenetración estructural) muestran que las sociedades contemporáneas funcionan, efectivamente, como constelaciones jurídicas.

### 3. La participación y la democracia de alta intensidad

De la democracia se nos ha dicho que es un invento griego, que podemos encontrarlo ya en el bajo siglo V antes de nuestra era y, con seguridad, en el célebre epitafio que Pericles dedicó a los caídos de la guerra del Peloponeso (ca. 431 a. C.), donde de manera muy clara aparece la particularidad más democrática: la primacía de lo público sobre lo individual (Musti, 2000).

Como sabemos, después de la caída de las monarquías absolutistas y las revoluciones modernas, un cierto linaje democrático (más romano que heleno) se difundió principalmente en Occidente. Sin embargo, hay pruebas en los patrimonios intelectuales orientales que no han sido completamente analizados en cuanto a su alcance democrático; por ejemplo, cuando Maimónides fue obligado a dejar la Europa intolerante del siglo XII encontró un refugio en el mundo árabe, donde tuvo una posición honorable en la corte de Saladino. Análogamente, el dominio de un modelo de democracia no debe hacernos pensar que sus términos son exclusivos o que la posición geográfica es un factor democrático *per se*.

Tampoco se trata de oponerse a los favores liberales –libertad, igualdad, representatividad, participación, universalidad, inclusión, etc.<sup>15</sup>–, sino de *ampliar el canon democrático* e incrementar su intensidad en aras de una emancipación social más profunda y desarrollada.

En su introducción a *Democratizar la democracia*, Boaventura de Sousa Santos y Leonardo Avritzer hablan de la importancia que tuvo el siglo pasado para la cuestión democrática. Señalan dos debates principales: el primero, sobre la posibilidad/deseabilidad de la democracia y el segundo, sobre sus condiciones estructurales. El primer debate, afirman, se resuelve a favor de lo deseable que resulta la democracia como forma de gobierno, aunque «la propuesta que se tornó la hegemónica al final de las dos guerras mundiales implicó una restricción de las formas de participación y soberanía ampliadas a favor de un consenso en torno a un procedimiento electoral» (2004, 35).

El segundo debate, siguen Santos y Avritzer, abordó la compatibilidad/incompatibilidad de la democracia con el capitalismo, primero, en la discusión de la teoría de la propensión democrática (Barrington Moore) y después, en la controversia sobre las virtualidades redistributivas de la democracia (Przeworski). Esta última polémica evidenció la tensión entre democracia y capitalismo

---

<sup>15</sup> Ver al respecto Held, 2004 y Dahl, 1992.

que bajo la influencia predominante de la socialdemocracia se resolvió a favor de la primera, en concreto, mediante la imposición de límites a la propiedad y ganancias distributivas. No obstante, a decir de los marxistas, esta solución exigía la descaracterización de la democracia, ya que en las sociedades capitalistas no era posible democratizar la relación entre el capital y el trabajo, que es la relación en que se asienta la producción material. Esta sería, según Santos y Avritzer, la razón por la que en el contexto de la polémica democracia-capitalismo iniciara la consideración de otros modelos,

modelos de democracia alternativos al modelo liberal: la democracia participativa, la democracia popular en los países de la Europa del Este, la democracia desarrollista de los países recién llegados a la independencia (2004, 36).

En los tiempos en los que se ha reabierto el mausoleo del Estado de bienestar sólo para sepultar con él algunas de las políticas de protección social que habían resistido la ola neoliberal más reciente, la discusión sobre el significado estructural de la democracia vuelve a tener protagonismo, sobre todo, para los países del llamado Sur global.

Según Santos y Avritzer, la concepción hegemónica de la democracia se funda en la idea de que ésta se deriva de los problemas que enfrentó la Europa de entreguerras (Schumpeter), una concepción que aunque no explica del todo las olas democratizadoras (Huntington), da un panorama de lo que podemos llamar *democracia de baja intensidad*: la valoración positiva de la apatía política, la concentración del debate democrático en la cuestión de los diseños editoriales, el tratamiento del pluralismo como incorporación partidaria y la solución minimalista al problema de la participación a través de la discusión de las escalas y la complejidad. Lo contradictorio es que ninguna de estas fórmulas responde a «la paradoja de que la extensión de la democracia ha traído consigo una enorme degradación de las prácticas democráticas» (Santos y Avritzer, 2004, 37).

Por el contrario, frente el debate sobre la posibilidad de la democracia, estos autores afirman que lo que existe es una crisis del marco estructural; frente a la opción que presenta la democracia como una respuesta de la Europa entreguerras, proponen la crisis de la explicación homogeneizante y, finalmente, advierten la nueva propensión a examinar la democracia local y la posibilidad de variación en los Estados a partir de la recuperación de tradiciones participativas.

Con mayor precisión, la concepción hegemónica de la democracia de la segunda parte del siglo XX se entrelaza en la respuesta a tres cuestiones: la relación entre procedimiento y forma, el

papel de la burocracia y la representación en las democracias de gran escala (Santos y Avritzer, 2004, 39).

El primer asunto –una respuesta a la crítica de Marx y Lenin a la democracia– es abordada por el procedimentalismo kelseniano<sup>16</sup>. Sin embargo, el relativismo moral contenido en la cuestión de la democracia como forma –no como sustancia–, reduce el problema de la legitimidad al problema de la legalidad. Después, autores como Schumpeter (*Capitalismo, socialismo y democracia*) y Bobbio (*Marxismo y Estado*), transformaron el procedimentalismo de Kelsen en una suerte de elitismo democrático que subrayó el valor instrumental de la democracia, dejando sin respuesta la pregunta sobre si las elecciones agotan los procedimientos de autorización ciudadana y si los procedimientos de representación agotan la cuestión de la representación de la diferencia (Santos y Avritzer, 2004, 39-41). En suma, la respuesta de la democracia dominante a la pregunta por la relación entre procedimiento y forma conduce a la reducción de la soberanía en la identificación de la democracia con las reglas del proceso electoral.

El problema del papel de la burocracia en las sociedades democráticas fue tratado por Weber (1994) quien introdujo al debate sobre la democracia el problema de la pérdida de control ciudadano del proceso de decisión político-económica y su creciente control burocrático, un factor –para Weber– ligado al surgimiento y desarrollo del Estado moderno que se acrecienta con la administración del Estado de bienestar. Posteriormente, Norberto Bobbio (1996) radicaliza este argumento al afirmar que la opción del ciudadano por la sociedad de masa y consumo lo hace desistir del control de las actividades político-económicas ejercidas por el ciudadano a favor de las burocracias. Santos y Avritzer apuntan:

la concepción tradicional de gestión burocrática defiende una solución homogénea para cada problema, a cada nivel de gestión administrativa, en el interior de una jurisdicción administrativa. Sin embargo, los problemas administrativos exigen cada vez más soluciones plurales en las cuales la coordinación de grupos distintos y soluciones diferentes ocurren en el interior de una misma jurisdicción (2004, 43).

Es decir, dentro de las llamadas concepciones hegemónicas de la democracia, la representatividad parece ser la única solución para las democracias de gran escala. Podríamos decir que la anterior es una respuesta armónica con su naturaleza, emanada del consenso de Washington (Santos, 1995c, 315; 2005b, 251; en coord., 2001, 48).

---

<sup>16</sup> Ver: Kelsen, H. (2006). *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo: KRK ediciones.

En esta sección presentaremos algunas experiencias *del otro lado*, o tal vez deberíamos decir, surgidas *desde abajo*, y guiadas –como la globalización contrahegemónica– por la resistencia, la oposición y la emancipación.

### 3.1. El presupuesto participativo de Porto Alegre

El Presupuesto Participativo (OP por sus siglas en portugués) es una herramienta de democracia directa que permite a la ciudadanía incidir en el curso de un presupuesto público; en palabras de Boaventura de Sousa Santos, «un proceso regularizado de intervención permanente de los ciudadanos en la gestión municipal» (2003b, 8).

Aunque no se trata de la primera experiencia de Presupuesto Participativo<sup>17</sup>, la bandera y punta de lanza del OP es la experiencia de la ciudad de Porto Alegre, quien lo instauró en 1989 durante el mandato del alcalde Olívio Dutra. El *Orçamento Participativo* se convirtió rápidamente en el principal instrumento de la izquierda brasileña y una especie de paradigma del Partido de los Trabajadores (Genro y De Souza, 2000, 39). El presupuesto participativo,

é tido como um efetivo instrumento de democracia direta, pois oferece aos cidadãos a oportunidade para a participação, deliberação, debate e influência na alocação dos recursos públicos orçamentários (Rennó y Souza, 2012, 237).

Es difícil definir una experiencia tan difundida y de la que se ha escrito tanto, considerada por algunos «la experiencia de democracia participativa más evolucionada de Latinoamérica» (Rendón, 2004, 9) o, incluso, la experiencia democrática con mayor reconocimiento en el mundo; una ventana para la movilización política, escuela de ciudadanía, mecanismo participativo *de abajo para arriba*, híbrido de participación y representación, etc. (Rennó y Souza, 2012, 235).

Nuestra intención en este apartado no es la de analizar los antecedentes, la gestión y ejecución del Presupuesto Participativo, una tarea que realiza Santos en *Democracia y participación* (2003b), sino enmarcar la experiencia como una nota que muestra el movimiento de una sociedad y la implementación de instrumentos de democracia-otra.

---

<sup>17</sup> Lo es la experiencia, menos estudiada, de la ciudad de Vila Velha, Brasil, de 1986. Ver: Chaves Teixeira, A. y Albuquerque, M. (2006). Presupuestos participativos: proyectos políticos, cogestión del poder y alcance democrático. En Dagnino, E., Olvera, A. J. y Panfichi, A. (coords.). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: FCE-Universidad Veracruzana, 192-242.

El marco general nos lo proporciona el triple proyecto sociológico del cosmopolitismo subalterno, una de las principales contribuciones de Boaventura de Sousa Santos a las ciencias sociales. A través, pues, de una *sociología de las ausencias* pueden valorarse los caminos hacia el debate entre alternativas concretas futuras; en el mismo sentido, por medio de una *sociología de las emergencias* se indaga en el terreno de las expectativas sociales sin la desproporción de la *razón indolente*, sino sobre el fundamento de las capacidades reales y posibles.

Ahora bien, el campo donde este proyecto es posible es amplio: están los campos sociales donde la multiplicidad y la diversidad se revelan con mayor probabilidad, el campo de las experiencias de conocimientos, donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber (Santos, coord., 2007a); el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción, (Santos, coord., 2006); el campo de las experiencias del reconocimiento, como la ecología anticapitalista, el multiculturalismo progresista, etc. (Santos, coord., 2002); está, también, el campo de las experiencias de comunicación e información y, en el mismo sentido, el campo de las experiencias de democracia, como en el caso del presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre (Santos 2003b).

Al contrario de lo que las teorías dominantes de la democracia nos hacen creer, para Santos, las bases de la democracia participativa se encuentran –tanto como las de la democracia representativa–, en la tradición política moderna.

La pregunta fundadora de esta tradición –¿cómo es posible el orden en una sociedad de hombres libres?– tuvo muchas respuestas, pero en todas ellas estuvo presente la tensión entre participación y representación, entre deliberación y delegación, entre decisión democrática y elección democrática de decisores. La democracia participativa se basa en la idea de que los ciudadanos deben participar directamente en las decisiones políticas y no sólo, como pretende la democracia representativa, en la elección de los decisores públicos (Santos, 2003b, 8).

Por lo demás, es fundamental centrar la experiencia del presupuesto participativo como una respuesta a los procesos hegemónicos de globalización que han acrecentado la exclusión social y la marginación de grandes sectores de la población mundial; Tarso Genro dice, en este sentido, que el OP es *un cierto tipo de respuesta a una crisis de Estado* (Genro y De Souza, 2000, 19).

Iniciativas como el presupuesto participativo, son espacios que radicalizan la participación democrática en la construcción de la comunidad, para crear formas alternativas a favor de la inclusión social, de la recuperación de la función distributiva del Estado de bienestar social y puesta

en práctica de mecanismos de *fiscalidad participativa* que implementen estrategias de redistribución y participación. En suma, formas de globalización contrahegemónica (Santos, 2003b, 13).

Como ya anunciamos, dejamos de lado el análisis del proceso de implementación práctico del que únicamente diremos unas palabras<sup>18</sup>. Más nos interesa destacar las condiciones que llevaron a habitantes y gobernantes de la capital brasileña a poner en práctica esta experiencia.

En su obra, Santos destaca la larga *tradición autoritaria* de la sociedad brasileña, una de las sociedades más injustas del mundo, con escandalosas desigualdades sociales, oligárquica, patrimonialista y burocrática, con un tipo de Estado marcado por la marginación política y social de las clases trabajadoras, la restricción de la esfera pública a las élites patrimonialistas y la artificialidad de la democracia e ideología liberal, causas todas ellas de una gran discrepancia entre el país legal y el país real (2003b, 17).

Al coincidir la crisis del Estado desarrollista con la transición a la democracia (década de 1970), el debate político puso su acento en los derechos de ciudadanía, la descentralización política y el refuerzo del poder local, lo que permitió el florecimiento de las fuerzas políticas de izquierda y la puesta en práctica de sus propuestas de participación popular. En este contexto, cuando en 1989 una de estas fuerzas, el Partido de los Trabajadores (PT), asumió la administración de la ciudad de Porto Alegre, se estableció la *administración popular* como modalidad de gobierno municipal (Santos, 2003b, 18-20).

Rennó y Souza (2012, 237) consideran que además de la gestión de los partidos de izquierda, encabezados por el PT, puede aludirse a otros factores que explican el surgimiento (y éxito) de la iniciativa participativa: el aumento de los recursos municipales, el fortalecimiento de los movimientos sociales y la sociedad civil y el destacado nivel de asociacionismo registrado en la ciudad de Porto Alegre.

Me parece igualmente importante destacar que el OP de Porto Alegre ha *sobrevivido*, incluso, a los mandatos del PT, que cedió la administración en 2004.

Para explicar la estructura organizativa del OP, Armando Rendón Corona habla de la *pirámide participativa* (2004, 16; Gret y Sintomer, 2003), destacando dos principios fundamentales del conjunto social: el principio territorial y el funcional-profesional. Esta pirámide

---

<sup>18</sup> Ver, para una ampliación de los detalles: Genro y De Souza, 2000 y Santos, 2003b.

tiene una base geográfica, formada por 16 distritos previamente discutidos por el Ejecutivo Municipal y el Movimiento Comunitario y una base temática, formada por comisiones organizadas a escala que amplían la participación a todos los sectores (Genro y De Souza, 2000).

Se entrelazan, posteriormente, una serie de ciclos y etapas que ponen en comunicación los puntos más alejados de la pirámide con la base y el vértice. Entran así en acción el programa de gobierno, la estructura técnica municipal y las comisiones temáticas de los distritos hasta la elaboración de un anteproyecto de presupuesto que es discutido en todos los niveles antes de su redacción final y entrega a la Cámara de Representantes.

Es decir, hay tres grandes principios y un conjunto de instituciones que funcionan como vías de participación ciudadana; primordialmente, todos los ciudadanos tienen derecho a participar (no sólo las organizaciones comunitarias). En segundo sitio, la participación se dirige por un conjunto de reglas a través de instituciones de funcionamiento regular, y tercero, los recursos de inversión son distribuidos sobre unos criterios generales que establecen las instituciones participativas a fin de definir prioridades en conjunto con el Ejecutivo (Santos, 2003b, 28).

El OP es, pues, un proceso social y político dinámico, un proceso de toma de decisiones basado en reglas generales y criterios de justicia distributiva que son debatidos y aprobados por órganos institucionales regulares de participación (Santos, 2003b, 82).

### **3.2. El Foro Social Mundial como crítica al orden neoliberal**

El Foro Social Mundial (FSM) es un encuentro de organizaciones y movimientos sociales que surge como antítesis del Foro Económico Mundial, la asamblea de líderes empresariales y políticos con alta influencia en el control financiero del mundo celebrado cada año desde 1991 en Davos, Suiza.

No es fácil definir un *movimiento de movimientos* que desde su primera reunión –Porto Alegre, 2001–ha generado una cantidad ingente de literatura, sobradas críticas y no menos esperanzas. No intentaremos, por ello, hacer en este lugar un análisis del surgimiento y desarrollo del foro, *mapear* la participación, medir la influencia sobre el orden establecido o aventurar hipótesis sobre su futuro; sobre todo, presentaremos la iniciativa como parte del movimiento anunciado por las consideraciones teórico-prácticas de la plataforma crítica de Boaventura de

Sousa Santos, aunque sobre la base de que se trata de un movimiento independiente –tal como en el caso del OP de Porto Alegre– con su propia dinámica, problemática y agenda.

Sin embargo, ya que una definición es necesaria, nos serviremos como caracterización del foro del artículo primero de su *Declaración de principios*:

El Foro Social Mundial es un espacio abierto de encuentro para intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces por parte de los grupos y movimientos de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier otra forma de imperialismo, y que están comprometidos con la construcción de una sociedad planetaria centrada en las personas (en Escobar, Sen, Anand y Waterman, eds., 2004, 117).

Es decir, hay una oposición evidente al neoliberalismo y al dominio del capitalismo e imperialismo occidental. En este orden de ideas, Noam Chomsky (2002) explica que la integración de la economía internacional (una forma de definir la globalización) consta de dos fases: el período Bretton Woods, hasta la década de 1970, cuando las tasas de cambio eran reguladas y el movimiento del capital controlado, y el período del desmantelamiento del sistema Bretton Woods. Este movimiento y el mercantilismo de las corporaciones que le sigue, explica, a juicio de Chomsky, la necesidad del Foro Social Mundial.

Santos destaca que el FSM es una serie de iniciativas de intercambio transnacional entre movimientos y organizaciones y entre sus prácticas y conocimientos contra la exclusión/inclusión, discriminación/igualdad, universalismo/particularismo, imposición y relativismo culturales, «convocadas o posibilitadas por la fase actual del capitalismo conocida como globalización neoliberal» (2005c, 21). Recordemos que para Santos hay dos formas de globalización enfrentadas con dos intereses distintos: la globalización neoliberal, conducida por el capitalismo global, y la globalización contrahegemónica, guiada por la resistencia, la oposición y la emancipación.

En general, podemos mencionar también el inesperado éxito de la iniciativa. Chico Whitaker (2005) cuenta que los medios brasileños no eran optimistas antes de la primera convocatoria al foro, al contrario, tenían indicaciones para decir que el foro había fracasado, pero en cambio, el día siguiente a su inauguración, reinaba en las instalaciones una *alegría contagiante* y un *entusiasmo redescubierto*. Un éxito. El mismo Whitaker afirmaba unos días después:

El Foro Social Mundial de Porto Alegre fue sin duda un enorme éxito. Expectativas superadas con creces, perspectivas de continuidad que apuntan hacia la

construcción de una nueva y poderosa barrera al dominio del neoliberalismo en el mundo. Quedó claro que el “fin de la historia” es un engaño, y que ya no hay lugar para un “pensamiento único”. La sociedad civil se globalizó en la lucha contra la lógica perversa y cruel de la acumulación del capital (2005, 180).

Más de una década después del entusiasmo de Whitaker y tantos otros, llama mi atención la información que en una reunión reciente<sup>19</sup> participantes al Foro Social Mundial de Túnez (2013) compartieron con los adherentes al Foro Social Catalán, en el sentido de que el FSM está en declive y son muchas ya las voces que piden su transformación. Me parece, a la distancia, que la magnitud del encuentro hace poco operativas muchas de las actividades que ahí se realizan, además de que resta su posible influencia (local/nacional/transnacional), transforma su vocación de apertura y se abstrae de los problemas locales que envuelven a la sociedad anfitriona.

Una valoración anterior (Antentas, 2008), enmarca el entusiasmo de los primeros años en el auge de los movimientos antiglobalización y en la estela de los acontecimientos de Seattle como antecedente directo a la iniciativa del foro (Antentas y Vivas, 2009). En general, Antentas subraya la extensión del FSM, sobre todo, en el mundo occidental, pero también como importante punto de reunión de las fuerzas antisistémicas mundiales y su consolidación como un *anti-Davos* simbólico. Un punto de referencia, no obstante, con regular impacto en el fortalecimiento de las luchas y movimientos nacionales (Antentas, 2008, 8-11).

Sin pretender obviar estas cuestiones y su importancia, comparto con Santos el valor utópico que comprende la experiencia *per se* y la esperanza que enciende en una sociedad gastada por el modo de hacer neoliberal (Gret y Sintomer, 2003).

En *El derecho de gentes*, Rawls afirma que los grandes males de la historia humana provienen de la injusticia política, y que ésta debe afrontarse mediante el establecimiento de políticas sociales justas, o *al menos decentes*. Con esta idea, Rawls introduce un sentido utópico – una utopía *realista*– de la filosofía política que consiste en «la creencia de que el mundo social permite la existencia de una democracia constitucional razonablemente justa como miembro de una sociedad de los pueblos también razonablemente justa» (2001, p. 11).

Es decir, la utopía liberal no se basa en *la construcción de una sociedad planetaria centrada en las personas*, sino en la razonabilidad de la justicia. Por lo demás, y aunque distingue

---

<sup>19</sup> Celebrada en el *Ateneu independentista i popular de la vila de Gràcia*, Barcelona, 8 de mayo de 2013. <<http://www.ateneulatorna.cat/>>

con acierto la importancia de la tolerancia, el uso público de la razón y el pluralismo, la concepción de sociedad rawlsiana establece un límite difícil de ignorar. Cuando dice «en algún nivel debe existir un trasfondo sistémico cerrado, y este es el objeto de la teoría deseada» (2003, 307, nota 9), sugiere que la sociedad en cuestión es autónoma, autosuficiente y hasta hermética, pues en algún punto debe haber un límite para quienes no forman parte del contrato (Pogge, 2006, 207; Mandujano, 2011c).

Podemos pensar también en el célebre ideal del fin de la historia (Fukuyama, 1992) como consumación de la democracia liberal y punto final de la evolución ideológica de la humanidad, para esbozar una especie de –en términos de Hinkelammert (2002)– *utopía conservadora*, basada en la negación de las alternativas y la imposibilidad de las opciones idealistas en beneficio de las utopías sustentadas bajo el criterio de la eficiencia (Santos, 2005c, 21).

Tendríamos así, de un lado, una *utopía neoliberal* (cerrada, total) y, por el otro, la *utopía alternativa* (abierta, emancipadora). El FSM, *primera utopía crítica del siglo XXI*, es una manifestación clara de la posibilidad de esta última de la misma manera que la economía de libre mercado y el capitalismo financiero lo es de la *imposibilidad* de la primera. Es precisamente su diseño utópico, el factor de mayor cohesión del FSM y el elemento que lo convertirá –cada vez más– en un proceso basado en la articulación, la reflexión y la planificación de acciones colectivas.

En este sentido, «el FSM es una utopía *radicalmente democrática* que celebra la diversidad, la pluralidad y la horizontalidad. Celebra otro mundo posible, en sí mismo plural en sus posibilidades» (Santos, 2005c, 111. Mis cursivas). Además, como movimiento nacido en el Sur, el FSM se vale de una *cultura política híbrida* producto de las experiencias de América Latina sin una finalidad política en particular.

Con todo, Santos también reconoce que su estructura es un espacio de poder donde existen problemas de gobernabilidad y una especie de debate entre las opciones estratégicas y las elecciones de la acción política. Más importante resulta la necesidad de crear visiones contrahegemónicas alternativas como sostén de las prácticas cotidianas y las sociabilidades de los ciudadanos y grupos.

Otra de las problemáticas que podría reconocer el FSM es que, tratándose de un movimiento de izquierda, convive con una izquierda desgastada que reproduce los vicios de la racionalidad neoliberal. Esto es sintomático del cambio de paradigmas de la actualidad y de la

debilidad de las respuestas que se intentan ante los problemas fuertes del mundo de hoy. Sin embargo, otros movimientos –sobre todo aquellos que proceden de un centro no occidental– presentan alternativas débil-fuerte a la dominación de las que el foro se hace eco y enmarca (Santos, 2008b, 44).

Otro factor destacable, es que el FSM no sólo ha sido una *fábrica de ideas* sino además una *máquina de propuestas*. En esta línea podemos interpretar las *tesis para la profundización de la democracia del Foro* (Santos, 2005c, 130-138):

(1) La lucha por la democracia debe ser una lucha por la demodiversidad. (2) Hay que desarrollar criterios transculturales que permitan identificar diferentes formas de democracia y permitan jerarquizarlas según la calidad de vida colectiva e individual que proporcionan. (3) Las democracias deben ser jerarquizadas según la intensidad de los procesos de autoridad compartida y la reciprocidad del reconocimiento. (4) La democracia representativa tiende a ser una democracia de baja intensidad. Es necesario democratizar la democracia. (5) En muchas sociedades la democracia representativa misma es de bajísima intensidad. (6) Están emergiendo formas contrahegemónicas de democracia de alta intensidad. (7) El potencial de las formas democráticas de alta intensidad al nivel local es enorme, pero no debemos dejar de reconocer sus límites. (8) A largo plazo, la democracia participativa local no se sustenta sin la democracia participativa al nivel nacional, y ninguna de éstas sin la democracia participativa al nivel global. (9) No hay democracia sin condiciones de democracia. (10) La imaginación democrática tiene hoy en el FSM una expresión elocuente pero apenas emergente. (11) La lucha por la democracia de alta intensidad empieza en las fuerzas sociales que luchan por ella. (12) La autodemocracia es uno de los más importantes retos que el proceso del FSM enfrenta. (13) No hay justicia social global sin justicia cognitiva global. (14) La imaginación democrática y los procesos de democratización tienen que incluir la democratización de las subjetividades. (15) Si el socialismo tiene hoy un nombre, ese nombre sólo puede ser el de democracia-sin- fin.

En suma, el FSM ha presentado una alternativa a la globalización hegemónica que se ha constituido en su respuesta débil-fuerte a los retos de la desigualdad y la exclusión de la regulación neoliberal; ha liderado la confluencia de intereses, sobre todo en los países del Sur, tomándose en serio la perplejidad del momento y afirmándose en la alternativa, concentrando las que se

reconocer en ella en todo el mundo, y manteniendo una actitud solidaria inclusiva (Santos, 2008b, 44-48).

### 3.3. La refundación del Estado en América Latina

En el capítulo anterior analizamos el concepto de *reinención del Estado como movimiento social*. Brevemente, dijimos que el Estado-moderno ha estado supeditado a una suerte de dialéctica reformismo-revolución que ha privilegiado el espíritu regulatorio y provocado la crisis de su contraparte, la revolución. De esta manera, afirmamos, el Estado ha logrado someter la crisis e integrarla a su vocación y subsistema reformista. Bajo esta lógica, surge en el seno del Estado un tipo de fascismo social que reproduce la desigualdad y la exclusión, sobre todo, por el predominio del espacio-tiempo nacional que condujo, paradójicamente, a su desnacionalización y desestatalización (Santos, 2003c, 130-134). La necesidad, entonces, de una renovación del Estado, debe articularse sobre la base de una renovación de los espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática y la reinención del Estado como movimiento social.

Además, hay en el núcleo de esta renovación un aspecto fundamental: que en el corazón de un Estado socialmente fascista, late un tipo de contrato social desbordado. Si todo contrato supone, por principio, un cierto grado de exclusión, el Contrato social moderno intensificó esta lógica, produciendo nuevos estados de naturaleza constitutivos del fascismo social (Santos, 2005e, 27).

En esta última sección del capítulo hablaremos de una ilustración muy conveniente, la de los recientes procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador desde la perspectiva de la sociología crítico-jurídica de Santos, fundamentalmente, en *Refundación del Estado en América Latina* (2010c).

El punto de partida es que las transformaciones del Estado moderno han sostenido una concepción monolítica y centralizadora del poder del Estado. No obstante, hay cambios *de facto* (ante el aumento de protagonismo de las organizaciones civiles por ejemplo) que hacen preguntarnos hasta qué punto puede transformarse su estructura institucional y organizacional.

En el mismo sentido, al comprobar que el Estado puede convertirse en una especie de articulador entre los flujos, redes y organizaciones estatales/no estatales que influyen sobre el Estado (Santos, 2005e, 88), Santos confirma que el Estado no es una entidad inamovible, sino un

*híbrido* en el que, incluso, las formas jurídicas supranacionales tienen notable influencia sobre los órdenes nacionales. Por ejemplo, las crisis financieras recientes han llevado a los Estados, en particular aquellos con poca influencia en los negocios internacionales, a adoptar alguna postura entre la ortodoxia, la rebelión o la indiferencia.

Santos enuncia dos dilemas que forman parte de las dificultades que la *imaginación política* (el pensamiento crítico) ha enfrentado en los últimos treinta años. Éstos pueden enunciarse como: *el fin del capitalismo sin fin*, y *el fin del colonialismo sin fin*.

Respecto del primer dilema dice: «es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin» (Santos, 2010c, 25). La opción de pensamiento crítico que ha seguido la primer vertiente se ha imposibilitado a sí misma a imaginar el fin del capitalismo y *centró su creatividad*, dice Santos, en desarrollar un *modus vivendi* con él. Las formas de *modus vivendi* del siglo pasado han sido, en este sentido, la socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de bienestar y el Estado desarrollista de la década de 1960. La segunda vertiente, en cambio, acomete la difícil tarea de imaginar alternativas poscapitalistas después de la caída del socialismo real y alternativas precapitalistas, anteriores a la conquista y el colonialismo. Un ejemplo sería el llamado *socialismo del siglo XXI* enarbolado por Venezuela, Bolivia y Ecuador con un matiz importante: mientras los gobiernos imaginan el poscapitalismo a partir del capitalismo, los movimientos, particularmente indígenas, imaginan el poscapitalismo a partir del precapitalismo. No obstante, «ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno» (Santos, 2010c, 26).

El caso de Bolivia y Ecuador principalmente harán visible la confluencia (y al mismo tiempo bifurcación) de estas dos vertientes y el surgimiento de un terreno (o *interregno*) paradójico, pues por un lado, ya no pueden omitir la existencia de naciones que quedarían fuera del proceso de democratización pero todavía no saben cómo lograr una forma de Estado adecuada; es decir, que mientras aparece inviable la legitimidad nacional-popular, todavía no es posible la legitimidad plurinacional-popular (Santos, 2010c, 27).

Por otro lado, la dificultad del segundo dilema, es decir, imaginar la alternativa al colonialismo, radica en que el colonialismo interno no es una política de Estado; de hecho, normalmente *no lo es*, pero en cambio, forma una *gramática social* muy vasta, que comprende la sociabilidad, la cultura y las subjetividades: se trata de un modo de vivir.

La pregunta, pues, es sobre qué tipo de Estado es deseable y posible, y respondiendo a ello, Santos presenta dos vertientes de transformación: el Estado-comunidad ilusoria y el Estado de las venas cerradas.

El Estado-comunidad ilusoria (Santos, 2010c, 80) «es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales» mediante políticas de distribución de la riqueza directas y focales. En general, en este tipo de Estado, las políticas sociales son vistas como una *cuestión técnica* de reducción de la pobreza y no como principio político de cohesión social en un pacto incluyente. En el Estado-comunidad ilusoria priva el *gerencialismo* y los ciudadanos son más consumidores del producto estatal que partícipes en una comunidad. La vocación del Estado-comunidad ilusoria es nacional-popular y transclasista.

Con Estado-venas cerradas, Santos se refiere a los intentos refundadores del Estado moderno que, afirma «sintetiza hoy las posibilidades —y también los límites— de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo» (2010c, 82). Como antes afirmamos, estas transformaciones han permanecido en la línea de una concepción homogeneizadora y concentradora, con resultados como la distinción entre nacionales y extranjeros, la aparente universalidad y exclusión de las leyes, culturas, religiones o regiones privilegiadas, organización burocrática, asimetría de los poderes estatales, entre otros.

Además, el Estado-venas cerradas, polariza la tensión entre los polos nacional e internacional e implica una reconfiguración profunda del campo político, oscilando entre elevadas expectativas populares y frustraciones profundas (Santos, 2010c, 137).

Cuando los movimientos sociales, por ejemplo, los movimientos indígenas, han pretendido la refundación del Estado, lo han hecho por el sufrimiento histórico que estas consecuencias han tenido para ellos, esto es, *la experiencia del Sur*. En el caso de América Latina podemos pensar en las consecuencias, pasadas y presentes, del Estado colonial, el Estado liberal, el Estado desarrollista, el Estado burocrático autoritario y el Estado de libre mercado.

Siete dificultades principales enfrenta el proyecto de la refundación del Estado (Santos, 2010c, 82-84):

(1) No es fácil transformar una institución que ha sido dominante y que, además, se pretende conservar. No se pretende un orden post-westfaliano ni eliminar el Estado cuanto refundarlo. (2) La lucha por la refundación del Estado no es política en sentido estricto, sino socio-

cultural; la dificultad estriba en su larga duración histórica, más allá de su institucionalización. (3) La lucha no puede ser llevada a cabo por los grupos oprimidos únicamente; es necesaria la alianza con grupos más amplios. (4) Exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales y distintos conceptos espacio-temporales a partir de una mínima convergencia. (5) No implica cambiar solamente la estructura político institucional, sino también las relaciones sociales, la cultura y la economía. (6) En tanto que para los movimientos aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa la creación de algo novedoso, para el movimiento indígena, en general, significa la recuperación de lo no-nuevo, en tanto que busca en las raíces de formas que precedieron a la conquista y que fragmentaria y diluidamente han sobrevivido. (7) El fracaso de la refundación más ambiciosa del siglo pasado, la soviética, pesa demasiado sobre la imaginación política emancipadora.

Los movimientos indígenas son conscientes de que la refundación es un proceso de largo plazo y lo será más mientras permanezcan en vigor los dos grandes sistemas de dominación y explotación moderna: el capitalismo y el colonialismo frente a los que América Latina constituye un frente de lucha.

Desde el cosmopolitismo subalterno se reconoce el caso de Bolivia y Ecuador como un ejemplo avanzado de lo que hemos tratado de afirmar antes: constitucionalismo transformador (contrahegemonía, emancipación del derecho), un Estado plurinacional, un proyecto diferente de país, una nueva institucionalidad, pluralismo jurídico, nueva territorialidad, nueva organización del Estado, nuevas formas de planificación y democracia intercultural.

El Estado concebido por la plataforma del cosmopolitismo subalterno es un

espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian del exterior y lo homogeneizan internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes y poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa (Santos, 2010c, 85).

Sin detenernos en las particularidades de los procesos, podemos decir que después de algunas problemáticas que se sucedieron antes del referéndum de 2009 en el caso boliviano, se

pudo reconocer después un *tránsito descolonizador*<sup>20</sup> y la ganancia de que lo plurinacional es considerado de manera transversal (Santos, 2010c, 90-91).

Sin ahondar en el argumento, es importante señalar la *originalidad* de la refundación del Estado. Las instituciones resurgidas de la nueva constitución boliviana (la Asamblea Legislativa Plurinacional, el nuevo tribunal Constitucional Plurinacional, el Órgano Electoral Plurinacional), son un ejemplo de ello; de hecho, afirma Santos, sólo un Estado plurinacional puede hacer *nación* ante lo extranjero (las venas cerradas) y hacer *nación* frente al colonialismo interno (2010c, 101).

Por otro lado, recuperando lo dicho sobre pluralismo jurídico, hay que reconocer que si bien la simetría liberal moderna (el derecho de Estado) es una de las grandes innovaciones de la modernidad, es igualmente problemática, ya que desconoce toda la diversidad de derechos no estatales existentes en las sociedades. En este sentido, el constitucionalismo plurinacional constituye una ruptura con este sistema al establecer que «la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad» (Santos, 2010c, 106).

Aquí estarán en conflicto dos tipos de legalidad, la *legalidad demoliberal* y la *legalidad cosmopolita* (Santos, 2009a, 542-611) que se ilustran con la co-presencia de distintos tipos de sociabilidad, diferentes universos culturales que cada paradigma jurídico privilegia o sanciona, es decir, la violencia, la coexistencia, la reconciliación y la convivencia (Santos, 2010c, 107).

Finalmente, llamamos la atención sobre el concepto de *democracia intercultural*, por el que Santos entiende

- a) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al acto de mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos (lo que llamo *demodiversidad*); b) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrico, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrico); c) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); d) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes

---

<sup>20</sup> Expresión del constituyente Raúl Prada. Ver: Prada, R. (2010). Al Interior de la Asamblea Constituyente. En: Svampa, M., Stefanoni, P. Y Fornillo, B. *Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales*. La Paz: Ediciones Le Monde Diplomatique.

tradicionales; y, e) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas (2010c, 118-119).

De aquí se desprenden algunos problemas para la noción de mestizaje, incluso para la noción de mestizaje poscolonial emergente, pero esto no es un asunto que podamos abordar ahora. Lo importante es que la interculturalidad «destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el prefijo *inter* pueda cobrar sentido» (Santos, 2010, 123).

Lo fundamental es reconocer que los instrumentos de la epistemología del Sur permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar las consecuencias para el proceso de construcción de una democracia intercultural y la refundación del Estado (Santos, 2010c, 131-132).

## [VI.] A Review from the South;

### Cheran and the Subaltern Cosmopolitanism

«Entre indios ni con ellos convenía usarse las leyes de España, sino gobernarlos por las que ellos tienen entre sí y por sus costumbres, las que no eran notoriamente injustas, porque es cierto que no se aplican a las nuestras y ha sido gran confusión quitarles su manera de gobierno y quererles en pocos días, darles el nuestro porque van dejando lo bueno que tenían de su cosecha, y de lo nuestro no toman sino lo peor.»

Viceroy Luis de Velasco (1552)

On April 15th, 2011 the inhabitants of a Purepecha ethnic indigenous community from the state of Michoacan (Mexico), who were weary of their forests destruction and the abuses of illegal lumberjacks, of the violence of armed crooks who protected them and the neglect of the federal and state governments, confronted and arrested a group of loggers, dismissed the local authority, organized the self-defense of the community and began a process to demand their autonomy and the power to govern themselves outside the official party system.

It is the community of San Francisco Cheran, a rural district located about 2,700 meters above sea level in the transverse volcanic system that is the mountain chain crossing the country from the Pacific Ocean to the Mexican Gulf. Cheran –*Cherán K'eri* in Purepecha language– has an area of 222.80 square kilometers and 115. 56 of these are mixed forests of pine, holm oak and fir, with an average of 25 thousand hectares of timber resources. The municipality has 18,141 inhabitants, 78.5% of which live in Cheran, the county capital, and 16.2% in Santa Cruz Tanaco tenure.

The National Commission for the Development of Indigenous Peoples (CDI, 2005) considers that the marginalization of the township is medium, even though on the whole, the United Nations Program for Development ranks the indigenous population of the state of

Michoacán at the 26th position among 32, within the state Human Development Index with a difference of four percentage points for ethnic inequality (0.6565 versus 0.7298)<sup>1</sup>.

Cherán's case, both the rising and insubordination as the process of political and legal battle that followed, caught my attention for two reasons: first of all because it is a representative community of the Purepecha civilization in the state and on the whole, it is a regional culture stronghold. Secondly, because I was studying the critical platform of Boaventura de Sousa Santos and this event had a clear echo with many of its concepts, for instance, rebellious action, counter-hegemonic globalization effect, State as social movement, the radicalization of the democratic intensity and legal fight to name the most obvious. This is why I incorporated in this work some detached notions of cheranense experience, trying to relate them to the ideas and proposals of the Boaventura de Sousa Santos platform so it could conclude its relevance (or not) as a theoretical and practical framework of sociopolitical action. This is not a proof for the theory, since I understand the work of Santos as a practice or, at most, a non-theory that seeks to gather and sustain the social practices; the issue at stake is to make a nearest reflection of the social experience that allows us to assess how far we have understood the subaltern cosmopolitanism, also opening a line prospects for further research.

In this sense, it was of the utmost importance not to fall into the temptation of judging the experience of these people through the principles of an alien framework. To avoid this outcome, typical of indolent reason, we seek to hear the voice of the actors, i.e. learn from the South with the South (Santos, 2003a, 422). For this purpose, and even if relying on statistical data and newspaper reports, we find these people's experience in their own terms, in the dossier *Memoria de los talleres de autodiagnóstico y elaboración de la agenda comunitaria del Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán*<sup>2</sup> (hereinafter *Memoria*) and to the Life Project or *Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015* (hereinafter *Plan*), delivered by the Community Council to the House of

---

<sup>1</sup> At a national level, the HDI is 0.770, placing Mexico at the 57th place among 187 countries where there are comparable data. Among other information that can broaden our perspective on the town we find that of a total area of 222.80 km<sup>2</sup>, the urban area occupies 3.18 and 75.79 are devoted to agriculture. Considering the indigenous population of 58.6%, 22% is bilingual, 1.9% is monolingual. The illiteracy rate stands at 22.1% and lack of education affects women more than men between four to eight percentage points. 16.7% of the total population lacks primary education and 40.6% has no access to any of the public health systems. Although 84.1% of households has drinking water, 50% has no drainage, likewise, the scope of the power coverage is of 96.6% but 61.1% of families does not have a fridge. Only 10.8% has a computer (INEGI, 2012).

<sup>2</sup> These are the four dossiers, one for each neighborhood or district (the historical division of the community), from the diagnostic workshops preceding the completion of the Plan of the Community Development, provided by students and staff of the UMSNH Faculty of Economics.

Representatives of the state of Michoacan. Both documents summarize the causes that led the demand for autonomy of the community and, above all, they establish a core set of values on which are based the planning and implementing of social, economic and political practices. Among them is the idea of *Buen Gobierno* (Good Government<sup>3</sup>) as a criterion and evaluation of community action. This concept is particularly important since, in my opinion, it is the critical principle of the cheranense experience, the hinge that articulates the Development Plan and the extent of the community life, i.e., a fundamental key to understanding their experience of the community autonomy.

### **1. The *P'urhépecha* Spring**

After a contentious municipal election in 2007, the illegal exploitation of community forests in Cheran was dramatically increased. Organized crime extended its strategy of charge for protection and payment for dues (*derecho de piso*) used for extorting producers, traders and authorities for the right of way and exploitation of forests for *talamontes*. Soon, Cheran reached the top of insecurity and illegal logging. An estimated 80% of the municipality's forests have been exploited without control and that 40% may be totally devastated. State timber growers themselves have estimated that there are about 2 thousand 500 illegal sawmills in the Purepecha plateau and that the illicit extraction exceeds the regulated 5 million cubic meters in Michoacan, destroying in a single year up to 16 thousand hectares of protected forest (Turati and Castellanos, 2012; Siscar, 2011). When trying to keep out loggers making ditches on the roads, in February 2009, the Commissariat of Communal Cheran, the assembly that coordinates the use of collective land, the equipment was destroyed and its leader disappeared. Ever since then, the *comuneros* –as it is known the eligible farmers for farmland and commons– have been threatened, kidnapped, missing or killed by *narco* trafficking paramilitary. The indifference of all kind of authorities and the police complicity with organized crime, increased the fear, uncertainty and marginalization of a community that is located just 120 km from Morelia, the state capital. Finally, farmers were forced to abandon the crop plots nearby the logging site and, filled with a sense of helplessness, to look at

---

<sup>3</sup> According with I said earlier in Chapter 1, I will avoid the term (and the neoliberal sense of) *Good Governance*.

the hill's pruning, the fire with which loggers made their way through the conifer's remains and the trucks leaving loaded with the wood from their forests.

The problem of illegal logging is not new or alien to *cheranenses*, for decades, the mountain has been coveted by businessmen and producers who have attempted purchase or hire or has been exploited by members of the municipality or neighboring municipalities, also the question of the agricultural frontier and the change of activity have extended the degradation of the area, but the way the drug cartels took over the access and control of the forest, exceeded the capacity of governments and authorities as well as tolerance of farmers.

When the trucks began arriving in the area of the glen, a group of women went up the mountain to talk to the loggers and try to convince them to respect the natural source of water for the community. They aimed guns at them and threw them violently. Very much upset and unbeknownst to their husbands, at dawn the next day, April 15th, 2011, the women blocked the passage to the trucks that were coming down the mountain full of logs. But the *talamontes* were protected by armed men who shot to fend off the group. People then came to defend them, they were armed with fireworks, stones, large knives and sticks; the rockets and the ringing of the Calvario church bells warned the peasants who flocked to the area of conflict, expelled the *narco* traffickers and apprehended five loggers from a nearby community (Caraballo, 2012).

The population took control of the county capital, held for several days loggers caught in the act and organized self-defense community; did without local police and replaced them with patrols, checkpoints, roadblocks and guard booths lit by bonfires in groups of four families scattered across the town street corners. They began after meeting in assemblies in each of the four *barrios* (districts or neighborhoods) part of the community; the role of the *fogatas* or fires – between 170 and 190 of them – was crucial, because for weeks it was the place where people met, ate, talked and watched (Pérez, 2012).

One of the starting points of the Plan refers to the official plan, a prospective study prepared by the State Government on the expected development for different regions of the state of Michoacán in 2030 (hereinafter *Prospectiva*). The study projects a stronger region through the agro-food industry and tourism development, but regardless of people's aims. Moreover, most *cheranenses* find no recognition in the industrial development model proposed by the Government, by contrast, they point that is that logic which has impoverished the country and led to the plundering of forests (Plan, 11-12). We could say, paraphrasing Santos, these official policies of

neoliberal stamp have been a cause of suffering and no development for the people. That is, Cheran would be a perfect South in the middle of the West.

Finally, it is worth noting that although the subtitle of this section gives prominence to the Purepecha spring, the problems facing the community of Cheran started not by chance, but are the result of a historical journey that just may be noted here. For example, in the part of the Plan that describes the diagnostic process –following the lifting community and prior to the programming government strategies– among the major problems of the community are pointed out insecurity, early marriage and family disintegration, rising unemployment, declining health and environment, the lack of a comprehensive community education, migration, lack of creative spaces and loss of identity (Plan, 124). This universe is the context in which the Good Government Community opens up room, partly hopeful and as a sign that the alternative is possible.

### **1.1. South, Counter-Hegemony and Resistance.**

Resistance in the *Meseta Purépecha* has historical roots. Michoacans, or Tarascan people, as they were called by the Aztecs, successfully opposed to the Aztec imperial extension with whom they maintained a relationship of mutual respect and admiration. It bears witness to this in several episodes of *La Relación de Michoacán* (De Alcalá, 2000), the key work to understanding the Purepecha civilization, according Lé Clezio (1985), comparable in importance to the Iliad or The Poem of Gilgamesh. Furthermore, it is remarkable that in the community memory, even among youngsters, echo celebrities and events forgotten by the official story, such as the defense of the forest led by General Casimiro Leco against the scourge of the revolutionary bandit José Inés Chávez García, or the struggle led by professor Federico Hernández Tapias against the transnational corporations who were trying to seize the mountains to take advantage of their exploitation. In more recent times we could recall the uprising of 1970 in defense of communal land and, even more recently, the insurgency that followed the 1988 presidential election (Subversiones, 2011; Pérez Ramírez, 2009; Zárate, 2011).

After that April 15th, around campfires, the villagers were preparing proposals that would lead to the *Barrio* Assemblies with a widespread agreement on two points: the reject of municipal authority and the total mistrust of the party political system.

Once the police have been suppressed, the patrols and *fogatas* retained the responsibility for security. Assembly meeting in the community agreed on June 1st, 2011 neither to participate nor to permit the state election process scheduled for November 13th this year, a decision that was reported to the Electoral Institute of the State of Michoacan (IEM). A few days later they called for the resignation of the acting mayor and on August 26th, through the support of a document with more than two thousand signatures, they requested the election of municipal authorities *por usos y costumbres* (by laws and customs). On August 31st, the General Movement Coordinating Fight Community formalized the claim before the IEM.

The request was made under the Electoral Code of the State of Michoacan that forces the IEM to answer questions of voters and facilitates the implementation of the Electoral Law and the Rights of Indigenous Peoples under Articles 2 and 133 of the Mexican Constitution, amended in 2001 to recognize the country's multiculturalism and the principle of pluralism of mechanisms for determining their political representation. Also, the petition invoked the Convention on Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries 169 for the International Labour Organization (numerals 1, 2, 8 and 13) as well as the Declaration of the United Nations on Indigenous Peoples (Articles 3, 7, 2.6, 33 and 34).

However, the IEM declared itself incapable of giving an interpretation of the electoral regulations within the framework of international treaties, argued a conflict between local legislation and the Constitution of the Federal Institution nationally, and in the absence of meridian regulation, declared itself unable to respond to the request (IEM, CG-38/2011).

Dissatisfied with the resolution, on September 19th the community promoted a *per saltum* appeal, supported by 2,312 citizens before the Electoral Court of the Judicial Power of the Nation (TEPJF). The action for the protection of their electoral political rights rested on the constitutional framework and these statements as well as on the International Covenant on Civil and Political Rights and the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, signed and ratified by Mexico. The Superior Court of TEPJN accepted the demand, disavowing IEM's response.

The highest court in the country's electoral organization recognized the historical *anapu* Purepecha (similar to Nahuatl *calpulli*) recognizing that their customs have political roots in both cultural practices that date back to pre-Hispanic times.

In the view of the Professor of the *Universidad Michoacana* (UMSNH) Orlando Aragón Andrade, who has been accessed by TEPJN, the laws and customs are practices and dynamic

institutions that continuously adapt to the challenges and interaction of indigenous communities in the Mexican state. For instance, according to Aragón Andrade, in the post-revolutionary era the authority was shared by the mayor, who held office during the day, and a round of community members who watched overnight. The municipal authority itself was elected in the Assembly that gathered the four districts that appointed the committees that would serve the needs of the people, being always as part of community work, namely an unpaid labour into a term of community service. Then, as in the times when the balance with nature guided Purepecha behavior and those exceeding the use of resources could even be punished with death (González, 1990), the communal authority running mining and forests. However, the later system of competition between political parties weakened this form of organization, developed the patronage and competition within the community and subordinated to civilian authority (TEPJF, SUP-JDC-9167/2011).

The trial also introduced international treaties ratified by Mexico, elements of jurisprudence, as well as several cases of autonomy in the State of Oaxaca or the Inter-American Court of Human Rights in the 2005 case Yatama against Nicaragua.

Finally, considering the defense of the rights of indigenous peoples, the right to its self-determination and the obligation of governments to ensure and assist the development of these rights, the Superior Court ruled in favor of the indigenous community of Cheran and ordered the IEM meeting its capital obligations in its resolution of November 2nd, 2011.

On account of the above, we find some of the elements that allow us to recognize a coincidence between the subaltern cosmopolitanism and the Cheran's experience, however first of all, we must insist on the fact that the Boaventura de Sousa Santos platform, rather than a theory, it is a *theorization*, that is a reflection coming from the social issue and not from an abstract assumption, working with that fact/reflection, historical, sociological and politically, to generate a type of decent social science to contribute to the generation, transmission and reproduction of a wise knowledge.

Given all that, on chapter three of the Community Development Plan of Cheran entitled *Nuestro futuro, nuestra apuesta* (Plan, 11), the text notes a clear dichotomy between the *Prospectiva Estratégica de un Desarrollo Incluyente* (Strategic Foresight of an Inclusive Development) created by the Government of the State of Michoacan and the perspective of the people themselves; his bet on his own future. In this dichotomy we find a hegemony-counter hegemony opposition that could become the Purepecha uprising a theorisable experience.

One of the complaints of Santos about the contemporary critical theories is that they focused too much on the dichotomy structure/agency and that it framed the discussion on the subject of the order, that is, in the epistemological field of knowledge as regulation (Santos, 2003a, 34, 2006b, 32). These theories introduced the celebratory postmodern answers that praised the end of utopia and applauded depletion policy, favoring methods such as deconstruction. However, based on an opposition postmodernism, Santos proposes non-hierarchical collective joint projects through translation procedures; in the run-up of the end of the utopia proposes the construction of new, realistic, pluralistic and judgmental utopias; facing the end of politics, he draws up the creation of transgressive subjectivities, rather than deconstruction, he offer a postmodern critical theory, reflexive but immune to deconstructing obsession even the resistance on which is founded. In short, proposes the creation of transgressive subjectivities that promote the change of conformity into rebellious action (2006b, 40). For postmodern critical theory he says that it is necessary to focus on other dualism than determination/contingency or structure/action but on the one is formed by conformity and *acción rebelde* (Santos, 2003a, 34).

The term may give rise to misunderstanding rebellion with violence. In order to clarify this, we will refer to the consideration of the rebel action as an action with *clinamen* (Santos, 2005b, 359) we mentioned earlier, in Chapter IV.

Santos takes from Epicurean physics the notion of *clinamen* as a type of opposite action to the deterministically defined action. As we remember, to Leucippus and Democritus the atom is the indivisible and original form of the physis. For the philosopher of Abdera, atoms have size and shape, but Epicurus adds one more feature, the weight, and therefore, a different type of movement (Lucretius, *De Rerum Natura* II, 240).

On Democritus' theory, the atoms grow apart or approach keeping momentum as vibration, i.e., they continuously move in any direction and at a uniform speed. These movements are perpendicular, by repulsion or rebound, but Epicurus believes that this movement can also occur through spontaneous deviation from the straight line or *clinamen*. Without this movement the atoms follow parallel lines, making it impossible the encountering among atoms and, therefore, the formation of compound bodies. In the metaphor, society is as a composite body in which the groups' actions move in this way.

The importance of *clinamen* is that the motion of atoms in a vacuum is not due to the original vortex strength as in Democritean physics, but to its own weight, that is, to themselves;

thus Epicurus provides a framework in which it is possible to speak of freedom (Mandujano, 2011a).

Marx asserted the importance of *clinamen* as a modern concept that allows a new vision of nature and human behavior; on his perspective, *clinamen* is the specific quality of the atom and it serves to explain the behavioral autonomy of living beings. If we ask how Epicurus achieves it to explain the pure formal determination of the atom which denies any determination of an entity on the other, we resolve that the entity to deny is the straight line, and this denial is equivalent to the declination (*clinamen*). Marx says:

Atoms are perfectly consistent bodies [...] in the manner of the heavenly bodies. Hence, like them, they move not straight, but obliquely. *The falling movement is the movement of the inconsistency* (1988, 57).

Just as the atom is released from its relative existence deviating from its straight line, so does the Epicurean philosophy from the limiting existence (Marx, 1988, 59). Moreover, as Marx also explains, the movement of the atom in the Epicurean physics involves chance, it is an idea that may be extremely risky from the logic of the Aristotelian physics, that is isotropic and in need of a stationary source. However according to Epicurus, the fact that matter is self-kinetic does not mean that atoms combine in any way, *or monsters would continuously be seen everywhere* (Lucretius, II, 700). In the Epicurean physics the space (vacuum) is rather anisotropic, i.e., it is variable according to the direction in which is analyzed.

The logic of solid atoms that fall in a straight line is an metaphor of the movement of hegemonic globalization deterministic and finalistic; however, the direction of a counter-hegemonic globalization represents, as the Epicurean *clinamen*, mathematical fluid, with its contingency, curves, tangents, whirlpools, balances and unexpected deviations (Serres, 1994, 30). Finally, the importance of this issue is that once collectivized the rebel actions become social resistance to the hegemonic power and are, themselves the various forms of counter-hegemonic globalization, local-national-global (Santos, coord., 2002, 24).

## **1.2. Democracy and *Buen Gobierno* Reinstatement in *Cherán K'eri***

The decision of the Superior Court of the Electoral Tribunal ordered the electoral authority of the State to organize a consultation to the community members of Cherán and give assistance in

the election of their authorities in accordance with the result if it comes down to it. According to use, the inquiry should be held in Assembly in each of the four quarters and publicly answered by a show of hands.

After considering the proposal from the community itself, the IEM established holding two informative talks, held on December 11th and 15th, 2011 in the four districts and the tenure of Santa Cruz Tanaco and holding the consultation on December 18th (IEM, CG-154/2011). The questions in the Assembly were «Raise your hand if you agree with the system of *usos y costumbres* to elect the municipal authorities of Cheran» and «Raise your hand who does not agree with the system of *usos y costumbres* to elect the municipal authorities of Cheran» (IEM Newsletter 273/2011).

In the municipal capital, the results were 4,846 people in favor and 8 people were against, while in Santa Cruz Tanaco, 498 people disagreed with both options participated (IEM Newsletter 274/2011).

The next step was to prepare, community and electoral authority, the election of High Council (*Concejo Mayor*), the executive authority figure (corresponding to the mayor or the municipal president) according to the internal standards and community system. 2,856 citizens took part in the election held on January 22nd, 2012, they presented their candidates in Assembly for each of the quarters and supported their nomination standing behind them (IEM Newsletter 07/2012).

The elected Council received the *Kurikua* from the Community, the rod of wisdom carried by the great thinkers of ancient Purepecha Empire and shared by the authorities of *Irechekua* or Purepecha Nation (Mesri, 2012). Next, they formed a Commission for Local Administration consisting of several operational committees. Subsequently, in order to carry out the Community Development Plan, they appealed to the UMSNH Faculty of Economics to undertake a diagnostic exercise to serve as the starting point.

The introduction of the final document, delivered on July 20th, 2012 to the State Congress, refers to movement started on that April 15th, 2011 in defense of the forest,

*central point of our system life, of our sense and apuesta de ser (commitment of being) in the world [and against] the inadequate representation and management of their local government, established in accordance with the basis of the political electoral system established by the Mexican government, as homogenous formula for a country with high cultural diversity (Plan, 5. My emphasis).*

The Plan also states that «the community was determined to face the difficulties and injustices that were conditioning decent and fair life in the town», and the belief that the defense of autonomy and self-determination does not imply «an intention to separate from the national covenant, on the contrary it involves giving the pact a new meaning from the full exercise of the rights of indigenous peoples and communities» (Plan, 3) with the subsequent transformation of the mechanisms of representation, in accordance with their own traditions, argument, support and legal management.

That is, to matter directly affecting the area of security, we may say, the *corpo* or physical aspect, following the recognition of an ontologically deeper field, the realm of being, where dwells the life's meaning, in this case being threatened not only by the conflict over the forest, but, as the document states, by a homogenizing government formula, lacking any awareness of diversity.

The report starts from the consideration of the aforementioned *Prospectiva 2012-2030*, conducted by the State Government in 2003; this is followed by the municipal diagnosis, identification of problems, the establishment of a cross-cutting principles and agenda for the town's development through the implementation of programs, its monitoring and evaluation.

We emphasize how significant is the reference to this prospective 2030, as the study conducted by a consulting firm to the State Government, recognizes the problem of illegal logging and subsistence generated in the Purepecha plateau; points out as a unbalancing factor and suggest the need for a better distribution of wealth. It also establishes a baseline scenario for the area that highlights its agronomist calling and announces it as an emergency as a «model of sustainable development and agri-business hub» (*Prospectiva*, 512-514)<sup>4</sup>, based on an increased competitiveness against other institutions of the country. However, the feel of the paper is comprised of variety, missing endogenous sustainability and condemning competitiveness logic that makes it necessary for them to emphasize development on the working to the outside:

The first remark is point that it has never been given a serious exercise of participative process into the future for our Municipality together with the state government, in other words, this view has not been built with the participation of the population in the municipalities, since if we review the methodology, it was favoured the dialogue with key people and/or experts defined by the planning exercise team (Plan, 11).

---

<sup>4</sup> The economic consulting firm and prospective studies to which reference is Consultores Internacionales S.C. <<http://www.consultoresinternacionales.com/>>.

And carries on:

The opinion of Cheran is that the Municipality's bet is far from this agro industrial export logic, being of benefit for only a few entrepreneurs in the region and of impoverishment of the conditions of the land and forest for most of the communities through dispossession and oblivion (Plan, 12).

According to Cheran's feeling, the ecological good will of the government study should be transferred to facilitating the life reproduction in the region and be part of a strategy to modify the productive betting with a view to a real sustainability and not just the agro industrial motor that increases state exports. Likewise, the community does not identify itself with the vision that predicts a small but profitable commercial future in the area, based on handicraft production and alternative tourism; quite on the contrary, «our people's calling should be focused on the recovery of our production for the community sovereignty» (Plan, 14), states the document.

Going back to this point in the planning of Cheran, the problems found in the community workshops followed a principle of hierarchy, headed by the political value of the situations. According to this assessment, the main issues were: high levels of insecurity, family breakdown, unemployment, deterioration of community health and loss of a sense of community education.

Particularly striking is the dimension in which some of these issues are understood, for example, as to the insecurity in the municipality, the *cheranenses* recognize their belonging to a nation-wide problem, however they indicate:

We recognize that among the main causes of this problem is the previous government that was based on corruption and their finding in political parties and crime two actors that just worsened the problem; outside interests to the community made the interests of private actors being favored over the community interests. Unemployment and lack of education helped to sustain a shortsighted management goals and community purposes significance were neglected (Plan, 128).

In the same vein, they also recognize the existence of a kind of political and religious fanaticism, and the effect of the competition and national levels.

Economically, the community is perceived outside *the circuit of opportunities and chances of survival* as well as neglected in education and environmental awareness. It is noted the lack of impulse of family enterprises and the existence of a competition logic instead of cooperation and exchange as economic criteria so hindering community projects (for example, a resin plant and a sawmill) making easier work for the organized crime.

However, the document states the potential of the community to solve their problems; especially states that «the strength of Cheran lies on its community being» (Plan, 129).

Firstly, it is noteworthy that the central component of the Development Plan is the members of the community. In the community workshops on self-test a more authentic vision and a commitment to the future was reached from the evaluation of the current state of affairs and the consideration of a stage trend to avoid as well as the construction of a realistic expectation or Community *aspiracional*. This diagnosis was followed by an identification of strengths, weaknesses, threats and opportunities that isolated the core components and allowed planning the minimum actions.

The lines on which the Plan is divided seem revealing: (1) *Buen gobierno comunitario* or Good Community Government. (2) Reconstruction of community social fabric through the recovery of families united in the love and community solidarity. (3) Outwards communal security (4) Identity, culture from and for self-defense, freedom and dignity. (5) Recovery, care and protection of nature, our ecosystem of life, Mother Earth. (6) Recovery and promotion of equitable community economy, an economy for life. (7) An educated and healthy Community, to and from an inclusive, equitable, worthy and free community life. (8) Communication in front of the possible isolation or oblivion, sharing the conditions of Cheran with the rest of world. (9) Community knowledge, science, technology and innovation for a sustainable community life.

In this section we will focus on the first lines, *Buen gobierno comunitario* or *Juchari ireteriambakitijuramukua*, as stated the Purepecha expression.

In this regard, we cannot stop to refer to some of the vernacular voices that the Plan uses, as they are essential references for understanding the bilingual intercultural vision with which it was produced. Furthermore, the use of these terms speak of the importance of oral tradition in the formation of values and the presence of a kind of ambivalence notion/practical experience, an issue that transcends mere textual translation. For example, *ireta cherani anapueri jurámukatecha* may simply be traditions or internal regulatory system. However, Purepecha, an isolated language that uses inflection has a complex agglutinative morphology, so that the Spanish translation (a non-agglutinative language) of this expression might be something like *rules and system of government of the people and Cheran citizens*. It's not the same; *juramukua* is law, regulation or executive order, and *ireta* may mean town, city, and village or plot while *anapu* may equally mean village, district or origin. In my opinion, the redundancy is not trivial.

First we find the merits of the various lines in seven cross political principles common to all of them (Plan, 139). No waste to quote them at length:

**Identity, *P'urhépecha* Being.** The worldview of our people, their commitment to life in a world like ours in which we currently live, will center guide in defining our actions. The p'urhépecha heart beating hopes a life of harmony and respect for the earth.

**Peace.** The conditions of violence that are imposed in most relationships by the current model demanding as an imperative accounting work for peace and the validity and enforceability of the rights of peoples and individuals.

**Gender Equity.** Some disturbing elements have been identified in the community, accusations namely made by women on the conditions of violence perceived and felt in everyday community. Changing relationships between men and women with justice towards equity will also be a cross element in policies.

**Generational Dialogue.** It is necessary for the community of Cherán, taking into account the conditions we have used in the process of developing the plan, to incorporate the decisional process on development to all generational groups, children and youth are claiming for a space, their space to be part of the actions of the community.

**Oral History.** Cherán community through its history has backed up the principles of communal living based on the word and dialogue, thanks to it has been possible the preservation of most of our culture such as our values. This can be seen in the dialogue that occurred among the elderly and to other family members in a specific place called parangua (*fogata* or bonfire) where history was told, the advices were given, and took place the origin and the daily life of the community, whole life training for life.

**Direct Word.** In Cherán the word was and still is the primary means of communication and to honor-based establishment of social, formal and work commitments, avoiding written documents (*tsiueritiri Uandakua*-I did spoke).

**Governability.** In Cherán the rules or community laws were and still are generally applied. The *bandos de cosecha* (a sort of harvest edicts or turns), community rounds, *faenas* or community work, weddings, *monteros*, *jarhojpikua*-help, *kujkukua*-give, *pamperhakua*-accompaniment, for different social activities with responsibility, respect and good order in which only the elderly would take part. The authorities and the various committees were elected in each neighborhood assemblies and ratified in general assembly-*keritankurikua*.

### **a) Community Citizenship**

The *jurámukua iréteri xajátakuecha* or conception and practice of community citizenship have four levels: the commoner, the *Barrio*, the High Council and the Assembly.

At first glance, it might seem that this kind of scale thought and exercised by the citizenship, begins in the particular (the individual person) and culminates in the general (the community). However, *commoner (comunero)* is used in its general sense as a member of the community and not just as a farmer entitled to communal land. The latter meaning is closely linked to the land reform lexicon (think of the 1910 Revolution), but this does not mean, by a long chalk, that is a twentieth century term; on the contrary, the problems linked to the settlement and land tenure in the colonial era (probably already in ancient times), affected transcendently the setting of boundaries and the very idea of the Purepecha territorial belonging.

The Assembly, therefore, is not the mere grouping of community and collectivity emerges from the sphere of private individuals; on the contrary, the commoner cannot be understood without its original character: being and becoming part of the community.

In fact, the first level of *cheranense* citizenship does not distinguish between commoner and citizen; *irhétikuarhu uératini* says the document «indicates that participation starts from the investiture or as a *commoner or citizen p'urhépecha* attached to *our community* of Cheran» (Plan , 148. My emphasis). The instance of the commoner thus indicates membership and community citizenship. Moreover, the Plan also states that the term *cherani ireta anapu iréti* –community citizen of Cheran– not only refers to the origin or place of birth but also to identity and belonging. The anthropological agreement says that it noting that it is not birth or residence which determines the Purepecha membership but participation of the one who is the head of the household in community affairs.

We introduce now the importance of the family institution in the citizenship acquisition. In fact, the Development Plan states: *the investiture or quality of commoner or Purepecha citizen* is given once the individual becomes chief or head of household (Plan, 148). Meanwhile, the head of the family is subject to marriage, recognized as a social institution for people's realization essential to communal living, because upon its celebration the *ireticha* begin to acquire the responsibilities, rights and obligations; that is, to have effective participation, voice and vote. What I believe is that this issue mediates the critical relationship between land and community, and that the community, as Purepecha identity horizon, works in practice in a system of spatial interlocking segments: the

family, the neighborhood and the region (Dietz, 1999, 117). And as we will later check the rest of the instances of the Purepecha citizenship also fit into these segments.

The second instance of involvement of *ireti* is the political affiliation of the *Barrio* or *iréñarhikua* whose main authority is the District or Neighborhood Assembly. In this sense, the document uses the term *iréñarhikuarhu uératini*, indicating that citizenship is exercised collectively and broadly (Plan, 149).

The third instance is the Community Council of Greater or High Government, *K'eri* or Thinkers Council (Mesri 2012, July 31). The instance of *K'eri jánoskaticha* (wise counselors), is a figure that refers to the lineage of eagle knights or *uakusecha*; a «reminiscent of that pre-Hispanic council [formed by] *Irecha* or *Cazonci* and religious authorities (*Petamuti*) Military (*p'urhéjkaticha*), provincial or manors (*acecha*)» (Plan, 151).

The fourth instance, as we mentioned before, is the Community Assembly, formed by each *ireticha*. It is also the highest authority of the community. The expression used by Community document *k'eritángurikuarhuuératini* indicates that decision-making, discussion and ratification of the agreements is made in Community Assembly (Plan, 152).

At first I thought that these entities and their relationship to political action might be understood in opposite directions; from the citizen to the Assembly, the liberal way, to grant citizenship, but from the Assembly to the citizen, the communitarian way for political decision. Understanding the Purepecha organization better, I think that the relationship between these instances of citizenship may be thought circularly and without a certain principle.

### **b) Moral and Political Values**

As we will further explain, each of the instances of Purepecha citizenship will take a practical form of government; i.e. each of the levels of citizenship will find a correspondent in the form of organization and administration of the community, for example, the last citizenship instance, Community Assembly, is politically the main body of Community decision. On the contrary, «Cheran has defined such a governance structure that its organizational structure demonstrates the participation with a community meaning in municipal government» (Plan, 146).

If I may now turn to the setting of the Good Government, this line of the Plan endorses the Earth Charter regarding democracy, nonviolence and peace. It says:

Strengthen democratic institutions at all levels, and provide transparency and accountability in governance, inclusive participation in decision making and access to justice. Integrate into formal education and learning throughout life, skills, knowledge and values needed for a sustainable way of life. Treat all living beings with respect and consideration. Promote a culture of tolerance, nonviolence, and peace (The Earth Charter, IV, no. 13-16).

On this basis, the Plan establishes as fundamental principles: (i) Collectivity. (ii) Humility. (iii) The constant consultation before making decisions. (iv) Listening. (v) The holding permanent session. (vi) The preparation of timely reports. (vii) Respect for the decisions taken (Plan, 146).

The Plan establishes that the capacities of government rely *heavily* on the ancestral experience of *usos y costumbres*, that is, the internal system of the community or *Ireta Cherani anapueri jurámukatecha*. It places special emphasis on condemning corruption and the need for technical professionalism as well as an internal, robust and convenient information system.

The *iretarhu anapu jurámukatecha*, i.e., rules or regulations governing the social life and government of the community, are the social and political communitarian law, particularly from the oral tradition. This is the central component to understand *usos y costumbres*, which are, in other words, a set of *concept and practical experience* referred to and determined by the actions of the individual and collective commoners along with their families, both as to rules and principles for the resolution of disputes to the decision making, appointments, procedures and, in general, all the guiding principles as rules and assessments that support the political, social, economic and cultural institutions. It is an

experiential knowledge of oral tradition, whose nomination as “internal regulatory system”, *jurámukotecha*, has its cultural, historical and philosophical base within our internal government, whose autonomy must be legally, politically and socially recognized (Plan, 148).

This knowledge is concentrated in a core of elements (or *ninióta iarhini*) that includes three different levels: the instance of decision making, the instance of the structure and government institutions and the *philosophical* instance or those of the principles and/or values on which the *P'urhépecha Weltanschauung* Community Good Government is founded.

Conception and practice of <i>jurámukua xayátakuecha</i> .	Procedures for nominations, elections and decision making.
Conception and practice of <i>jurámukua kantsakata</i> .	Structure and government institutions of the community.
Conception and practice of <i>jurámukua janaskakuecha</i> .	Principles and values of the Purepecha's thought or world view on which the indigenous traditional government is based on.

**Table 1: Elements, *ninióta or iarhini*, of norms or regulations ruling community living and government.**

We will briefly describe the moral and political values from the Purepecha tradition (Plan, 152-154) that are based on nominations and election of officers.

*Ánchikuriti*. A hardworking person, «for himself, his family and the community» (Mesri, July 31st, 2012); provider of his family, outstanding in the work of the district, *faena* (community work) and the financial contribution, as well as at work or development of any knowledge, profession, trade or occupation.

*Jakájkuti*. A person who believes and assumes his *P'urhépecha* being, who respects history, traditions and community institutions, knowing that through them he is involved in the destiny of the Purepecha culture.

*P'urhéjtuki*. A person who meets his duty, for the family, community and society, who is a *fighter, reliable, responsible and experienced* in the conduction of his family, neighborhood and community, so that it can rest the struggle for life and the defense and people resistance.

*Kaxúmbiti*. A person with a *great deal of moral authority*, experienced and life example, with the knowledge of the rules of life worthy, honorable and respectable behavior; may be middle age or older, but always fulfilling his social and familiar responsibility.

*Marhuátspeti*. The person has served the community throughout his life without desire for power or profit; a worthy representative of the community because of his participation and compliance with the assignment trusted.

*Jánaskati* (or *mímixeti*). A person vested with experience and wisdom, of intellectual and practical skills, who knows the thought, principles, rules, history, tradition, crafts, techniques, arts and knowledge of the Purepecha culture. Capable of management, resolution, mediation and problem solving in general and in particular. Worthy moral, intellectual and political authority.

We also find different social criteria among which family unity and belonging and

descendants of a respectable family considered up to four generations. It is also considered to be in the process of training for service, fulfilling tasks, fees, commissions and performances, through family tasks and economic cooperation to which the commoner shows proactivity and willingness, either internally, in the neighborhoods, or for the benefit of the community.

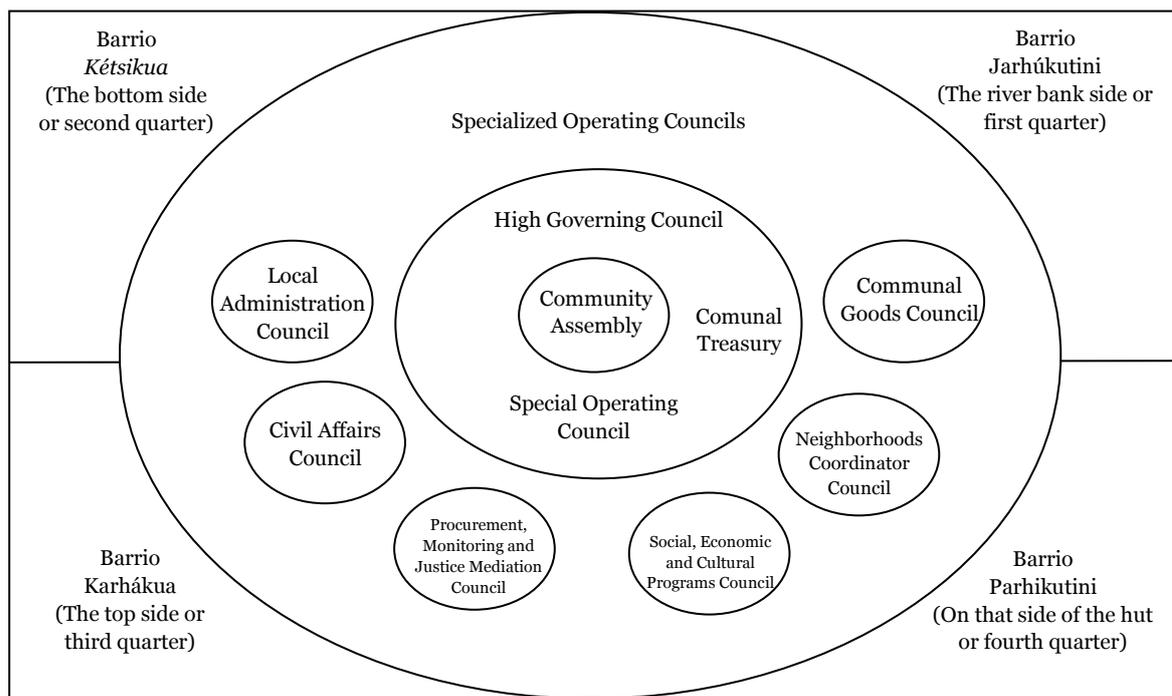
In particular, the service is a kind of traditional implicit indigenous organization that influences trust and credibility of the *ireti* and his descendants in front of the people. That is, the public recognition and support of the community is acquired in so far there is service; moreover, the right to voice and vote and the ability to elect or be considered for a position is acquired through the volunteer work done (Plan, 155).

<i>Jurhimpekuajingonijurámukua</i>					
<i>Erátsikuecha</i>		<i>Jájaskakuecha</i>			
<i>Iréchekua</i>	<i>P'urhépecha</i> Nation	<b>Cognitive order</b>		<b>Practical and social order</b>	
<i>Irétsikua</i>	Political and territorial jurisdiction	<i>Surukua</i>	Lineage, tradition and identity p'urhépecha	<i>Irépakua</i>	Survival
<i>K'uiripu o k'uiripuekua</i>	Population in Community	<i>Jakájkukua</i>	Sacred matters, beliefs and certainties	<i>Kuerájpekua</i>	Creation
<i>Jurámukua</i>	Government	<i>Jájaskakua</i>	Wisdom, knowledge, experience	<i>Parháuakpekua</i>	Universe-world
<i>Jurámukurhikua</i>	Selfgovernment	<i>Kaxúmbekua</i>	Social Morality	<i>Mímixekua</i>	Cultural Recreation
<i>Jurámukuakantsákata</i>	Governing Structure	<i>Jurhímpekua</i>	Social political system	<i>Irékua</i>	Life in Society
<i>Jurámukuecha</i>	Community Governing Bodies				
<i>Jurámukatecha</i>	Internal regulations				

Table 2: Principles and values of Purepecha political thought (Plan, 153-154).

**c) Structure of the Good Government Community**

Above all, the Purepecha expression *ireterijurámukuakantsákata* means that the structure of government belongs to the Community (Plan, 182). In this section we will rebuild the structure of the Communal Government as described by the Development Plan based on the Manual of the Structure and Organization of the New Government (*Jurámukua kantsákateri erójtakuecha*).



**Illustration 1: Communal Government Structure based on the Development Plan, 187.**

The *Community Assembly (K'eritángurikua)*. It is the public and open instance of participation and decision-making; it is formed for each *ireticha* or *comunero*, men and women, with personal and direct representation (independent of his neighborhood representation on High Council) with the right to voice and vote over the key community issues such as appointments, renewals, reversals of the High Council and Operating Councils, information, assessment and acceptance or rejection on matters of community interest and everything related to General Statute of Principles and Rules of Government and Community Integrated Development Plan.

The *High Council (Concejo Mayor or K'eri jánaskakua)*. It carries out direct mandate of the Community Assembly; is comprised of twelve councilors, three for each of the four neighborhoods that the community is historically divided. This is the governing body proposed by election based on customs and traditions. It is the governing and moral authority of the

community; their functions are to guide, govern, monitor and evaluate the Operational Specialized Councils works, as well as the good performance and administrative exercise of its members; review the Community Development Plan and submit for review and approval to the Community Assembly. It conducts with external assistance, the audit of the Communal Treasury and Operational Specialized Councils. It draws up and proposes to the Assemblies and the Assembly of Barrios Community General Statute Principles and Standards Community Government. The term of office shall be as any of the municipal government in Michoacan (three years), with the possibility of removal if agreed by the Assemblies.

The *Communal Treasury (Tumina xaŋátakua)*. It is the official governing body of both domestic revenue (relative to the Operational Specialized Councils) and state and federal government revenue. It is made up by an administrator of each quarter (a total of four) chosen by its Board, ratified by the General Assembly and with the approval of the High Council. It acts on an Annual Plan in accordance with the government period and community development plan and in coordination with the Operational Specialized Councils. It is the responsibility of accountability to the Assembly and the State Government instance.

The *Principal Operating Council (Orhéjtsikuticha)*. This includes the four heads of each of the six councils called Special Operations Councils. It fully works to the decision making, preparation of proposals and conflict resolution and works as well as a link with the Community Council and the Mayor Treasury. The Council defines the principles and guidelines governing the Comprehensive Community Development Plan, proposing a Particular Work Plan in accordance with the Plan, from turn of the Assemblies of Barrios, *fogatas* and barricades. It prepares twice-yearly and annual reports of the efforts and works, and set the rules for coordinating the work of the Specialized Operational Councils.

*Specialized Operational Councils (Orhéjtsikukua)*. It is formed by the Council of Local Government, the Council of Civil Affairs, the Procurement Council, Monitoring and Mediation Justice, the Council of Administration of Social, Economic and Cultural Programs, the Coordinator of the Districts Council and the Council of Communal Property. Each Council is composed of four members, one for each district, elected by its Assembly. It is submitted to the Community Assembly to be ratified by the High Council.

## 2. A Cosmopolitan Standpoint

Colloquially, *cosmopolitan* is an expression that reflects more an attitude than an *our times* feature, but in political philosophy cosmopolitanism refers to a set of various stances about nations' responsibilities to other countries' necessities and the possibility of a world order.

From Cheran's experience, there is a clear cosmopolitan aspiration through a sense of belonging and global responsibility that is evident in various parts of the Plan. To be more precise, it is a subaltern cosmopolitanism that –as aforementioned (Chapter IV, section 1.2.)– is not a tool of privilege to pursue individual interests, but a counter-hegemonic tool that serves the people to face denial and/or invisibility of the local/national/global North.

If we recall, we most likely owe the first of the *typical* cosmopolitan affirmations to Diogenes, who declared himself not a citizen of Sinope but a citizen of the Cosmos, a *kosmopolitês* (Diógenes Laercio VI, 63). The manifesto is paradoxical because it does not entail some form of international order, but rather involves a fundamental openness that, at the same time, is a rejection of one's own homeland. Later, with the Stoics, *kosmopolitês* described life in harmony with nature and the polis system as a system of human beings organized according to the law or the right reasoning (Brown and Kleingeld, 2006). Based on the abovementioned feature –rationality–, the Roman Stoics will extend the citizenship to all human beings.

Taking a leap in time, this rationalist tradition takes on a new momentum with the Universal Declaration of Human Rights and the Kantian proposal for a league of nations, perhaps the most widespread meaning of modern cosmopolitanism<sup>5</sup>.

Kant's trail reached the wake of the 20th Century through one of the theories with an increasing importance in political philosophy: John Rawls'. As it is well known, *A Theory of Justice* is intended for domestic cases and considers the issue of cosmopolitan justice only marginally. However, during the 1990's, Rawls makes a version of his theory for the global circumstance in *The Law of Peoples*, a work which introduces a second session of the original position. Rawls writes:

Here I follow Kant's lead in *Perpetual Peace* (1795) in thinking that a world government –by which I mean a unified political regime with the legal powers normally exercised by central governments, would either be a global despotism or

---

<sup>5</sup> According to Kant (1998), rational human beings are members of a single moral community. In his proposal citizens are politically analogous due to an emphasize on freedom, equality and independence but, in the same way, a common law, which is the law of morality based on reason.

else would rule over a fragile empire torn by frequent civil strife as various regions and peoples tried to gain their political freedom and autonomy (2001, 49).

It is a Rawls' disciple, Thomas W. Pogge, who will come to debate the statement of his mentor. According to Pogge, Kant wrote that a plurality of independent states is preferred to an amalgamation under a single power that undermines the rest in a universal monarchy (2006, 207). This passage conveys Kant's uncertainties on universal monarchy led by the logic of conquest; moreover, as Pogge continues saying, in the latter years the relevance of our historical experience on this issue has been extended and our social theorizing, especially in the field of economics and political science, has been improved. Pogge concludes that the federalist systems show us that a genuine separation of powers, even in the vertical dimension, can function freely for stability or justice. In other words, though not through an international order, a way to answer to the needs of a global order is possible<sup>6</sup>.

Against the Rawlsian opinion, an element's articulation that allows us to evaluate and adjust the international order in the light of distributional effects is necessary, as the international relations are ruled by a system of *modus vivendi* (Pogge, 1989), in which participants are motivated only for their own interests. In this context, the conventions and the deals are always conducted through negotiation, trade and loans. Rawls' principles, even with its egalitarian component, allow the current basic structure to produce too many inequities, so that the international order fails in its attempt to grant their nations' members the same opportunities to influence policy decisions that shape their lives; it also fails in its efforts to give individuals an equal opportunity to influence international policy decisions that affect them and, in the end, fails because it generates social and economic inequalities that do not consider maximum benefits for the most disadvantaged. Moreover, the situation of nations is not oblivious to the global situation, to which «the [harmful] effects of shared social institutions, the uncompensated exclusion from the use of natural resources and the effects of a violent common history» (Pogge, 2009, 198) determine its position in international society.

---

<sup>6</sup> Pogge believes that the international extension of Rawls' theory of justice is not consistent with his own statement of the two principles of justice for the domestic version. In addition, he points out on Rawls's theory an approach *only towards the recipient* and the lack of a *mid-level*, as well as the need for a second session of the original position (Mandujano, 2011c).

Cosmopolitanism dares us by becoming a challenge for political philosophy and contemporary law (Leyva, 2009). At the same time, it constitutes a kind of diagnosis that shows that, in practical terms, rationality, science, economics and modern law have failed.

## 2.1. Cheran and the Subaltern Cosmopolitanism

The sense in which we use the term *cosmopolitanism* differs, certainly, from its traditional conception. First, as aforesaid, we can find in the text of the Plan a clear *cosmopolitan spirit* that considers the wish, for instance, to become part of a more just and equitable world that focuses on the care of the land (Plan, 16, 140), with which it shares the *ecological integrity* and to which gives hope (Plan, 21, 166).

In the *identity and P'urhépecha being* –a transversal political principle–, the awareness of a world in harmony and respect for life is clearly manifested. Similarly, two lines of action refer to this cosmopolitanism: the seventh line –*educated community, healthy for and from an inclusive, equitable, decent and free communitarian life*–, as an objective of education with a *sense of world* (Plan, 176), and the eighth line –*communication for a possible isolation or oblivion, share Cheran's condition with the world* (Plan, 179).

Now, to establish (or not) a tighter connection between the case of Cheran and the subordinate cosmopolitanism, we must return to the meaning beard by the concept in the critical platform of Boaventura de Sousa Santos; in this respect, we must insist that this is not a *luxury* for the few and that, above all, cosmopolitanism here means *solidarity of the oppressed* (Aragón, 2012, April 15).

In order to spell out this concept, we must have in mind two very important notions of Santos' proposal: South and counter-hegemonic globalization. In fact, the concept concerns the Boaventura's whole platform and we will refer to what has already been said in order to re-cognize the meaning of subaltern cosmopolitanism.

In the first place, the *essence* of the solidarity referred by the notion, expanded primarily in our Chapter III, is based on the premises that solidarity retains a *fundamental* principle that involves the recognition of the other as a subject of knowledge. Therefore, it refers to an epistemological sense of solidarity and, precisely for this reason, it becomes capital.

The idea is rooted in the statement of *knowledge as emancipation* that consists of a path of ignorance to knowledge, understood as the path of *colonialism* towards *solidarity*, and not of *chaos* to *order* (Santos, 2003a, 87). All this is combined with the course of globalization in the counter-hegemonic direction. Furthermore, the term *solidarity* bears in itself a broad sense of *approaching*. This topic will be explained in the following section.

As already mentioned in Chapter I, to Boaventura de Sousa Santos, globalization is not a lineal, monolithic and unequivocal phenomenon, but a process of expansion on a global scale, of a local condition or entity, thus (re)designates the conditions and/or competing entities as locals (2009a, 309).

The author especially discerns between two different possible directions of globalization: the hegemonic and counter-hegemonic (coord., 2001). The *counter-hegemonic* direction is, in itself, *rebel*, that is to say, *of the subaltern*, of the oppressed, *from the bottom up* (Santos, 1998c). The subordinate cosmopolitanism is, thus, a cosmopolitanism of the oppressed.

Going back to the main argument, the question we want to answer is ¿is Cheran a *pattern* of subaltern cosmopolitanism?

As we have suggested, there is an obvious parallelism between the notions of Santos' platform and the events happened from 2011 to date in Cheran. First of all, if the question was turned around to ¿does the platform of a subordinate cosmopolitanism serve as a theoretical framework to Purepecha's action? The answer would be *no*. Firstly, because we try to establish the practice *before* the theory and, secondly because there is no direct relationship between Santos' theorizing and, at least, this particular case.

On the other hand, the recommended order in which the *events* (for example, Cheran's) and the subordinate cosmopolitan *theory* should appear is the same: the critical platform as theorizing of the *praxis* and, in other cases, theoretical-practical or theoretical-political framework, but never as a theory preceding the practice. Moreover, even though after the uprising and community organization, the community lawyer and professor at the Universidad Michoacana, Orlando Aragón Andrade, as mentioned in the resolution of the federal trial (SUP-JDC-9167/2011), raised at the CES (Center for Social Studies) of University of Coimbra a strategy of legal action to be performed in Mexico. For Aragón, a scholar and researcher, it is clear that what happened in Cheran cannot be understood from a *cultural* reading, but only as part of the *solidarity of the oppressed* faced with common problems.

Aragón emphasizes the communication of the Cheran's community with non-indigenous sectors, including groups (*colectivos*), lawyers, artists, alternative mass media, university students and trades unions (2012). In this kind of cosmopolitan *network*, Aragón place the subaltern cosmopolitanism of Santos, in the manner it's presented in *Law and Globalization from Below* (Santos and Rodríguez, eds., 2007). In their work, Santos and Rodríguez Garavito point out the invisibility to which the hegemonic science condemns the counter-hegemonic socio-legal studies. In fact, they remark two lines that adopt the studies on law and globalization: *global governance* and *law and development*.

What catches my attention is that, from the authors' point of view, the solution is neither found in the State nor in the market, but in the «collaborative networks involving businesses and civil organizations» (Santos and Rodríguez, eds., 2007, 12). Beyond that, Santos refers to an article by Dehra Satz<sup>7</sup> to say that cosmopolitanism has vindicated basic moral claim that neither nationality nor state borders have moral significance in justice matters (Santos and Rodríguez, eds., 2007, 18).

There is also another meaning in which the subaltern cosmopolitanism would not be reflected in the *cheranense* experience, namely, the non-constituency of the events in a *modern* framework. In other words, an approach which reference frame would consider the colonial fact (and wound) in a stricter way would seem to me more appropriate in order to think of a case that, like this one, happens to be essential. However, the value of the cognitive ecology of knowledge and the obvious need for justice of epistemology of the South counteract this lack and leaves, with no effect, the condition of a Eurocentric *locus*. Finally, the modernity/capitalist perspective is today compared in such a way that it is integrated, in general terms, to the complaint of coloniality.

## 2.2. Poetics of Solidarity and Community Participation

*Solidarity* is one of those terms that has lost its meaning for being over-used. Originating from the roman *obligatio in solidum*, it rather soon acquired the weight that is kept in the relationship of *mutual responsibility* between individual and society. On the other hand, it is not very difficult to realize that «*solidarity* is a familiar voice in everyday exchanges and still seems, at

---

<sup>7</sup> Satz, D. (1999). Equality of What Among Whom? Thoughts on Cosmopolitanism, Statism, and Nationalism. In Shapiro, Ian y Brilmayer, Lea (eds.). *Global Justice*. New York: NYU Press, 67-85.

times, like a foreign and exotic figure» (Martínez-Guzmán, 2013, 5). The term could well lead to international cooperation, to the movement launched by the trades unions of the Soviet-occupied Poland or, in a more narrow sense, to the feeling of unity studied by Durkheim in the late 19th century in the field of labor.

It is difficult to say whether in the Purepecha context the idea of solidarity is irrelevant or, instead, contains the usual social, political and philosophical heritage. I believe an intermediate point can be found in Professor Danilo Martuccelli's explanation:

Solidarity exists inasmuch as individuals approach, that is to say, inasmuch as they develop the feeling that their life condition unites them together (2013, 92).

Moreover, in the Purepecha example we can assert two directions in which that approach is given or, at least, in which his spirit, his *poetics* arises.

In the *cheranense* document, solidarity applies both at the internal level of the community and in the context of the nation and the world; for example, the Plan talks about everyone's commitment to build solidarity within and outside of the community (Plan, 14), *between the people and nations*, following the principles of the Earth Charter (Plan, 147), and of *human* solidarity in conformity with life (Plan, 140). In other sections, it is considered to strengthening social and community framework on the principles of solidarity and cooperation (Plan, 157), carrying out the resistance from the autonomy and solidarity (Plan, 138) and several specific proposals, especially in the field of economics, such as implementing cooperative solidarity schemes, creating networks, preference for barter, solidarity and support (Plan, 16, 20, 172). A glance at the forms of community participation, many of them being from pre-Hispanic times, can bring out the centrality of this cooperative spirit in the community: the *parangua*, or the space for coexistence and gathering around the campfire, the harvest turns or *bandos de cosecha*, that make planting and agricultural production a community activity, *rondas* (community rounds) and *faenas* (errands or community work), the *jarhojpikua*-help, the *kujkukua*-give and the *pamperhakua*-accompaniment (Plan, 139).

We have thought in a *poetics of solidarity* (Martuccelli, 2006) due to the difficulty that the definition of the term can entail in a universe that includes the unity by means of the labor and international cooperation, as well as the coercive power in the Hobbes' way.

A *poetic*, however, may be a fairer way. In its *aesthetic* origin, the concept refers to the *way of doing* as an artist. This *way of doing* is an element as much or more important than the artistic

product itself, at least from a platform that considers the workpiece as a tool (Mandujano, 2011b, 33). In this sense, a *poetic* is a kind of *operational scenario* in which the artist proposes and implements not only the program –the *theoretical* framework–, but, once it is done, his own standard of judgment. In other words –and here I am following Umberto Eco (2001) – the workpiece is the formation of the poetic, a *way of forming* that the work comprises and updates.

Taking this *poetic* as a social *trope*, the artist is both the citizen and the society that includes him, and the solidarity is a sort of *style* (even better, a *way of forming*<sup>8</sup>) which frames, directs, inspires and evaluates their performance. Solidarity as a *spirit* (of individuals and of the society) and not just as a social phenomenon.

That is to say, not only we preach *cheranense* solidarity taking into account its principles, but mainly for justice with its concrete social experiences, like in the *poetics of solidarity* in which Martuccelli, on top of the traditional poetics (study of the relationship between the workpiece and its effects on an audience) replaces the fruition of an aesthetic workpiece for the comprehensive impact of potential political consequences (2006, 92).

Martuccelli himself indicates that solidarity was conceived for a long time as an experience of spatial contiguity, social proximity and cultural similarity (2006, 100), and at another time in which the solidarity, as *fuel for political life*, has run out (2006, 95); this means that, in our conditions (globalization), producing solidarity becomes increasingly difficult.

This sense of solidarity is not irrelevant at all to the solidarity-knowledge (recognition) as Santos explains the fundamental epistemological data and the epistemic principle of emancipation (2003a). In either of them, we can perfectly recognize the roots of community participation, not only in cognitive but also in social and political terms.

On another subject: we previously explained the importance of the family and marriage for the Purepecha regulation and citizenship, as well as the existence of a kind of *system* consisting of three *spatial segments*: family, neighborhood and the region (Dietz). We also mentioned the common property as the distinctive feature of the community, a topic with a possibly overwhelming magnitude but which is essential among *purépechas* (Castilleja et. al., 2003). It could be said that

---

<sup>8</sup> Umberto Eco forms his idea of *poetics* based on Luigi Pareyson's concept of *formativity*. In this sense, the (artistic) act of forming is not unidirectional or unambiguous, but the artistic activity can be thought as a *forma-formans* (to form for the sake of forming or *forma-formante*), an artist's constant *dialectics of trying*, which is his act of forming (Mandujano, 2011b).

land and community are not elements only with a reciprocal and direct relationship, but essential for setting the notion of belonging.

This is important because the *territorial/community* belonging has natural effects for solidarity and participation. From my point of view, this can be explained as follows.

Firstly, I glimpse a difference between *land property* and *territorial belonging*. The land is always comes, like a *duo*, with the *community*, which is the one that defines and determines the access to land (tenure) and the *territorial belonging*, that is, let's say, the result of that union. More precisely, it is a kind of community-territorial belonging. Another effect of the joint would be a sort of territorial-communal identity.

Therefore, the identity of the original territory is directly involved with the Purepecha citizenship. In other words, land and community are interdependent elements that produce the effects of identity/belonging among those who could have community citizenship.

Gunther Dietz asserts that the *long colonial process* fragmented and reconstituted Purepecha *space* by changing the territorial demarcation (the *land* element) and, thus, its substance, that is to say, the idea of community. Dietz considers that, while the first Franciscans arrive in Michoacan in 1526, there is no real impact of the colony until the violent invasion of Nuño de Guzmán and the government of the First Audience<sup>9</sup>, which triggered the gateway of the people to the bordering mountains. The Second Audience's pacification politics and the resettlement efforts of Michoacan first bishop, Vasco de Quiroga<sup>10</sup>, changed the pre-Hispanic guidelines that, even though it respected some background, like the *anapu (barrio)* or neighborhood, they dispensed at large the household units outside the ceremonial center.

The issue is that, already at this stage, land tenure became part of a *complex process of persistence and rupture* (Dietz, 1999, 112), incorporating the community as the only local-level land owner, but simultaneously marginalizing the community as an extra-local owner. The *commoners* won against the nobility extensive tracts of land initially protected by the Crown

---

<sup>9</sup> The *Royal Audience and Chancellery of Mexico* was the Supreme Court and form of government of the Spanish Crown during the viceroyalty of New Spain. The *First Royal Audience* was established in 1528, chaired by Nuño Beltrán de Guzmán, famous for his cruelty with which he extended the dominion of the Spanish Crown towards the northwest of Mexico.

<sup>10</sup> See reference: Zavala, S. (1965). *Recuerdo de Vasco de Quiroga*. México: Porrúa. On the situation found by Professor Quiroga in the New Spain: Quiroga, V. (1986). Información en Derecho del Licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias. In *Vasco de Quiroga y Obispado de Michoacán*. Morelia: Arzobispado de Morelia/Fimax publicistas, 27-151.

(Martínez, 2005), but the wastelands and grasslands, also claimed as communal land, were taken away from them and given to the Spaniards, posing a threat to the corporate structure of the community. Moreover, besides the interests of the Crown, we must add the settlement projects of the religious, Spanish settlers and the emerging social unit known as the *indigenous community*, re-organized around a Church, that is to say, a non-Purepecha seat (Dietz, 1999, 114)<sup>11</sup>. Ultimately, the process of breaking the indigenous nobility up is completed and the community becomes an embodied entity.

The process Dietz explains leads us to the segmental consideration of the *horizon* of the purepecha *identity*, since the colonial break-up of the space is not restored to its original point, but it produces a kind of an *intimate culture* that divides the community identity in units of household (family), district (*barrio*) and region.

Meanwhile, the unit of obligations of the community citizens is not set by the individual interest but by its reference to the community and, thus, the issue of the land. The community, thus, is not a kind of mediator between the *comuneros* and the land, but its only way of access, ownership and pleasure. In this sense, marriage and family leadership are the validation of the commoner responsibility on the community/land, I believe this the core idea of the Purepecha citizenship.

With these two reflections (about solidarity and community participation), I answer one of the most clearly questionable issues that may contain the Purepecha citizenship.

In the first instance, maintaining the Eurocentric (Enlightenment-centrist, Occidental-centrist, Modern-centrist, Global-centrist) idea of citizenship as the objective, an initial reaction

---

<sup>11</sup> A separate case can be the project of Vasco de Quiroga and the Hospital-towns. See: Warren, B. (1977). *Vasco de Quiroga y sus hospitales Pueblo de Santa Fe*. Morelia: Ediciones de la Universidad Michoacana. It certainly is a Eurocentric utopia, shaped on Tomás Moro's work, but successful in a more widely spread opinion. Francisco Miranda states that its scope is partly due to the recognition as a pre-Hispanic element: the *huatápera* or *meeting place*. See reference: Miranda, F. (1992). Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patambán: sobre cómo se hizo la fundación de los pueblos michoacanos. *Relaciones*, 52, 225-238. While Miranda's statement is an isolated hypothesis, Quiroga's work is recognized as a profitable one in general. To this date, the *purépechas* refer to him as Tata, an affectionate and respectful way used when talking to a father or grandfather. See also: Beals, R. (1969). The Tarascans. In Wauchope, R. (ed.). *Handbook of Middle American Indians*, vol. 8. Austin: University of Texas Press, 725-773 y Tovar de Teresa, G., León-Portilla, M. y Zavala, S. (1992). *La Utopía mexicana del siglo XVI: lo bello, lo verdadero y lo bueno*. México: Azabache.

should be that of asking: what about the rights of non-heads or heads of family? Men, women, children and/or anyone discriminated by the traditional marriage?

The idea of *citizenship* is one of those concepts that come with a long history of resignifications, nuances and semantic extensions<sup>12</sup>. The Purepecha concept of citizenship, or better said, the idea of *community citizenship*, is not separated from the course of the idea of citizenship (republican, liberal, broad, narrow, legal, extensive, transnational, post-national, proactive, multicultural, vernacular, cosmopolitan), but it does not fall in any of its usual expressions, or at least not only falls in them; thus, we must pay attention and identify when one of these experts prevent us from distinguishing its particularity. Indeed, there is not a fully inclusive citizenship; Aren't everyone, and by definition, those not born in a specific territory (everything that is not their own) excluded? Isn't the access to [the citizenship] by many of them if they already have another one or more? Don't most of them exclude perks to the nature? Or to non-human animals? Or to the intangibles like time? I believe that in the Purepecha's case, the emphasis is found on the reciprocal relationship between family and community (or community/land), and not only socially but also economically. Similarly, we should consider that the Purepecha's relationship can be expanded and, as already mentioned, although it is the principle that joins together the household unit, it is not a static unit, but a dynamic, sort of a wide *domestic cycle* (Dietz, 1999, 118), whose symbolic center is the *parangua* or fire and the cooking slab.

On the other hand, the instances of the Purepecha citizenship will, in the exact opposite order, become the parts that constitute a Community Good Government; that is to say, the last stage of exercise of the citizen, the Assembly, shall be the highest authority in the community, the most extensive and strict binding. The authority of the chief or head of family (in the community order) is clearly subject to the Assembly that is –so to speak– *universal*.

### **3. A decolonial turn**

As we have announced at the end of Chapter IV, by postcolonialism both Santos and modern/colonial scholars mean more than just the gradual process of liberation that followed the independence of the former colonies under the rule of European powers. Particularly for Santos,

---

<sup>12</sup> See, for example: Leydet, Dominique. (2011). Citizenship. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. In <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/citizenship/>>.

colonialism does not end with the emancipation of the territories freed from the imperialism, but at present it refers to a kind of *narrative* that portrays the colonial spirit.

In *A Gramática do tempo* (2006a), Santos suggests that decoloniality be part of *cultural turn* of the area studies in American universities. However, it is known that this characterization does not exclude intellectuals, mainly from Latin America, from approaching in the United States, South America and the Caribbean over the last few decades.

In short, the subtitle *a decolonial turn* does not refer to any academic fashion, but, as Nelson Maldonado-Torres puts it, to the understanding that modern forms of power have created and/or hidden *technologies of death* which have affected communities and individuals:

The concept of the de-colonial turn in its simplest expression seeks to have the issue of colonization at the center of the debate as modernity's constituent element, and de-colonization as an undefined multitude of strategies and non-conformist forms that consider a radical change in the current hegemonic forms of power, being and knowing (2008, 66).

In fact, as Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel asserted (comps., 2007, 13-14), decoloniality designates an order –our order– in which the end of modernity's colonialism has begun a long process of global coloniality, that is to say, we reside in a world where, despite having witnessed the end of colonial administrations and the forming of Nation-states on the periphery of the world system, it was unable to witness the end of the colonial logic, again, only as logical and, at least, on the obvious.

This implies that de-colonization is, in fact, a myth from where the thesis on postmodernism as an equivalent to a detached world of the coloniality resulted from. Mignolo frames it as follows:

if coloniality is constituent of modernity, since the Salvationist rhetoric of modernity supposes the oppressive and condemnatory logic of coloniality (hence Fanon's *damnés*), that oppressive logic generates an energy of discontent, distrust and detachment between those who react against an imperial violence. That energy results in a decolonial projects that, ultimately, constitute modernity as well (2007a, 26).

In line with Enrique Dussel, for Mignolo modernity is a kind of three-headed Hydra: salvation, progress and coloniality, where the rhetoric of the first one hides the latter. Following this order of ideas, the Argentine semiologist distinguishes between decolonial thinking and postcolonial theory in terms of genealogy; whilst the cultural tradition of postcolonial studies follow

the trail of French post-structuralism, decolonial tradition emerges and paves the way from the history of thought that *shifts* as a result of recognition of a colonial *matrix* of power (Mignolo, 2007; Quijano, 1992).

In this context, the difference between *des-colonization* and *decolonization* is increasingly important; it is just an *s* that denotes the colonial wound (Anzaldúa) and draws attention to the colonial ignorance (Santos), as well as on the colonial difference and coloniality (Quijano, Dussel, Mignolo). In the end, these notions bring closer the Latin American (19th century) and African-antillean (20th century) experiences, more than the European enlightened modernity because, while the genealogy of the latter is temporarily reduced, that of decolonial thinking is structured in the globalized space of colonial/imperial expansion (Mignolo, 2007b, 44-45).

When we earlier spoke of *postcolonial emancipation*, we intended to trace the path of oppositional postmodernism from the postmodern and its *genuine inadequacy* (Santos, 1998a, 87) to the consideration of the postcolonial (Santos, 2010b). The positioning is vital in Santos' itinerary, from which the author states that postmodern of the opposition is more postcolonial than postmodern (2007a, 89).

Delved through the specificities of postmodernism of the opposition and colonial thinking, we can find that, in the latter, there is a body-positioning (which does not contradict Santos's platform) that stems from the recognition, precisely from the colonial wound (Anzaldúa, 1987). Following this line of thinking, we reach the importance of personal experience and the experience of body itself for the consciousness. It is not my intention to assert with this that Santos is a decolonial thinker *strictu sensu*, but, under his epistemology of the South, he gives importance to his own experience as a researcher. We will continue with this topic in the following section.

### **3.1. Boaventura de Sousa Santos, Postmodern, Postcolonial**

At this point, the difference between the postmodern and the postcolonial, always referring to that of Boaventura de Sousa Santos, loses visibility, not only because both terms essentially indicate the same logic or narrative, but because its progression, to the extent of the researcher, also aims to the same experience.

Hitherto, the main reason for referring to the name of Boaventura de Sousa Santos and to the term subaltern cosmopolitanism, interchangeably, was to avoid idealizing an author or hiding

the support of a large number of less known researchers who belong to the Centre for Social Studies of the University of Coimbra. Nonetheless, according to its epistemological assumption of his critical platform (Santos, 1987), the research is, in a way, an extension of the researcher. When the idea of a body-politics and a situated knowledge (Dussel, Fanon, Anzaldúa) has arisen more than once in the evolution of the argument, we recall that through the participation methodologies Santo's work has always been the experience of a scientific-social person epistemologically self-located in the South.

However, standing on the side of the victim does not necessarily doing decolonial social science.

From the semiologic field, Walter Mignolo introduces the idea of *locus of enunciation* into the modernity/coloniality perspective. We earlier suggested the relationship of this concept and the situated knowledge of feminist theory, but there is something about the notion of *locus* representing a slight nuance regarding the *standpoint* epistemology.

Based on the definition of the semiotic apparatus from Émile Benveniste statement, Mignolo differentiates between enunciation and the enunciated. In short, we can think of enunciation as the *background* and the enunciated as *the saying*, so that one thing will be *the content*, say, of a conversation and the other the conditions of the message output (who, for whom, when, where).

From this context, Mignolo ventures the statement that the four interrelated circles of colonial power, that is, the economy, authority, gender and sexuality and knowledge and subjectivity, operate at the level of the enunciated, while *the heads* of the structure, patriarchy and racism are in the field of enunciation (2011c, 124).

The *locus*, then, is not a matter of geography; it can perfectly realize an academic or social work *from* a country of the misnamed Third World and, at the same time, not *from the South*, for instance, acting in terms or under the rules of the dominant modern science. Furthermore, it is feasible to create a descolonized-descolonizing dialogue from an *Ivy League* university following the appropriate terms of conversation. The epistemology of the South is, thus, a path of –descolonial knowledge.

In one of his more recent works (2014a), Boaventura de Sousa Santos opens the discussion on epistemologies of the South with a double manifesto. The even pages after the foreword display an imaginary *Manifesto for Good Living/Buen Vivir* that addresses fundamental questions of

social-science theory and practical work: who we are, where do we head to, what do we want, where do we live, how do we live, what passion drives us, against whom do we fight, what kind of knowledge is available to us, how do we educate ourselves, what weapons and allies do we have, how do we build our alliances. Hence comes the epigraph of our third chapter that, in the original, continues as follows:

We know Marx, even though Marx may not know us. The grand theory is a recipe book for famished people. We are neither universal nor eternal. We discard all the philosophies that do not value what we are. We know Gandhi, and Gandhi knows us. We know Fanon, and Fanon know us. We know Toussaint L'Ouverture and Toussaint L'Ouverture knows us. We know Patrice Lumumba, and Patrice Lumumba knows us. We know Bartolina Sisa, and Bartolina Sisa knows us. We know Catarina Eufémia, and Catarina Eufémia know us. We know Rosa Parks, and Rosa Parks knows us. But the large majority of those who know us are not well known. We are revolutionaries with no papers (Santos, 2014a, 2).

The great theory is a recipe book for famished people. The vast majority of those who know us are less familiar to us. Santos, absorbed in writing, give voice (words) to the global South, to those who have been sacrificed by the voraciousness of capitalism, of colonialism, of patriarchy, to the ones leading the social emancipation in search of a world of opportunities for Good living, in Chiapas, in the Andes, in the Amazon, in the slums of the cities: «our time is the time of the return of the humiliated and degraded. This is what we call the global South. We are not victims; we are victimized and offer resistance» (2014a, 10).

The sequence of the even pages have the title *Minifiesto for Intellectual-Activists* and it's written *on one side of the line* in order to express the set of impossibilities and possibilities that the scholar (all scholars) faces when taking a stand against the knowledge sought, when forging a kind of *rearguard* (not vanguard) movement that is truly on the side of the oppressed and creates, from that *locus*, a emancipating knowledge.

However, if Santos aims to create an emotional-intellectual horizon in the *Minifiesto of Epistemologies of the South*, in which the rearguard theories arise through their own contributions to the success of the battles of Good living, the scientific-activist had already shown us that it is no different from the knowledge generated in the study of the rights of the oppressed of the cariocan Pasargada (1974, 1995, 2009a).

In the chapter *in front of the mirror*, Santos retraces the path of his research in a slum or *favela* in Rio de Janeiro. It is a kind of a notebook, a bit autobiography a bit self-portrait, in which

putting special emphasis on the methodological issue, draws his position against positivist science, praising this kind of *experiments* that tests new answers to questions shared by science and literature:

*for example, the relationship between the truth and the objective, between memory and invention and between description and imagination; the matter of temporary structure and, finally, the issue of the author (Santos, 2009a, 217-218).*

Indeed, the chapter is an exercise on the authorial, literary and sociologically experience, which, by now, should be understood as one and the same experience.

In particular, regarding his fieldwork in Brazil, Santos writes:

Back in the United States, and private from daily contact with the favela, my written relationship gradually became the main controller instance my reference to the past. The «data» then began to emerge from what had been a complete «undatable» experience. Like science, like a phoenix, reborn from the ashes of the passion (2009a , 244-245).

In a nutshell, this chapter becomes, as we had already anticipated, in a very clear illustration of the thesis of *Um discurso sobre as Ciências* that approaches –between autobiography and self-invention– specific problems of social science, such as its structure and style.

In this respect, earlier in this chapter, we had already referred to Luigi Pareyson's *formativity* (Eco, 2001) to determine the meaning of a *poetics* of solidarity. It is relevant in that one of the criticisms that can be made to Santos' literature is the common use of metaphors and what, in general, may seem like little terminological precision. However, if experimental sciences are the ones increasingly approaching human knowledge in a better way, they are also following the path of humanistic knowledge and not the opposite (Santos, 1987). Moreover, the dichotomy science/discipline or scientific/common knowledge takes place in the field of humanities in the science/literature or scientific/divulgate writing separation, meaning that the logic of modern rationality reaches both circles and not only the so-called hard sciences. In line with Santos, we accept that there are no formal distinctions affecting the essential way of writing, in other words, if both in scientific and literary writing we continuously used figures of speech and/or rhetorical figures –not to mention the syntactic-grammatical tools–, it is illogical to think that one and the other function in a different way in order to make arguments (Richardson, 1997). In addition, intellectual *insights* are not irrelevant to the realm of the material world and, therefore, are a constitutive part of the corporal experience (Johnson, 1989). The *I* of the researcher is always

present when doing his work, fully involved in the process of scientific exploration; why pretend it is otherwise?

Back with Santos, in the chapter we have referred to, the Portuguese author exhorts about the communication and language differences in the research, on the transgressive methodology and participant observation, on the *favela* and scientific work but, above all, on his personal experience and the location of writing. Is not this a precise *locus*? In parallel to the origin of an approach known today as decolonial, Santos, from his own experience as a researcher, would put himself in this place in the South of the social scientific production by reflecting:

*[ON BEING PORTUGUESE]. The subtitle of this section should be: On the quasi genetic incompatibility between being Portuguese and being a social scientist in Brazil. As I mentioned before, in Yale, as I prepared myself for the field work that I wanted to do in Brazil, I gradually started reading the literature from the standpoint of the social science «victims» (Santos, 2009a, 233).*

And going through the researcher's personal process with all the senses with which they come, internal and external, as narrated in his conclusion, to «*unmask the hidden positivism of conventional Marxism [and] question the paradigm crisis of modern science*» (Santos, 2009a, 253).

### **3.2. From De-Westernization to Decolonization and Beyond**

Without stepping back too much, we would have to say that what brings de-Westernization closer to decolonization is the concurrence of what Mignolo calls *locus of enunciation* towards the South of Santos' epistemology. What needs to change in the dominant form of understanding and generating knowledge are not the agents or the content but the conversation terms and this change is clearly explained in the Development Plan of the Municipality of Cherán that we analyzed in the first part of this chapter.

The cheranense resistance is presented in a clear way *from outside* of the dominant positions in public administration and law. Also, it does not hesitate in leaving the traditional paradigm to *return* to the democracy learned from the community figures, such as the Assembly. In terms of a democratization of a democracy, the assembly system and cooperation greatly contribute to decolonizing the inherited habits of modernity.

However, it is equally undisputable that the sociopolitical forms led by social groups are built on top of the ruins of the State and modern institutions, in serious danger of reproducing the automatism of its forms.

We rather tried mitigating the distance between the opposing postmodernism and postcolonialism; now, paying attention to its logical confluence we could assert its proximity to the decolonization project in the sense of modernity/coloniality.

There is an aspect of Cherán's struggle in which I detect an element not only des-colonial but also decolonial. It is the testimony from the federal trial revealing that one of the reasons for judgment in favor of the community was the recognition of the historical organization of the Purepecha *anapu* and the pre-Hispanic political-cultural tradition from their *laws and customs* (SUP-JDC-9167/2011). It is in this sense that I have suggested a sort of parallelism between the Andean Good living and Purepecha Good government (*Buen gobierno comunitario*).

This comparison works because the Quechua and Aymara concept, opposing the use value of the perpetual accumulation, suggests an unusual harmony between man and nature (Acosta, 2013). This legendary notion is now protected by the Bolivian and Ecuadorian updated constitutions, although both nations seem to lose the battle against a kind of extractivist rationality. Nevertheless, in the Central American nations as in our *Cherán K'eri*, there is another remarkable element, which is the indigenous force, the most overlooked of the modern capitalist and socialist systems.

In short, the Good community government is, like the Good living, a pre-colonial indigenous idea that highlights the relationship with nature, presenting an alternative to *traditional* (neo) liberal forms. In this sense, it is a self-renewed opportunity for people, individuals and specific communities that practice a globalization with a counter-hegemonic direction, that is, a subordinate cosmopolitanism.

Indeed, Santos proposes four subordinate cosmopolitan projects (2014, 2013, October 11th): democratize democracy, decommodify life, decolonize the thought and des-colonize coexistence between people. The community element, in case of Cherán, matches the Bolivian experience and clearly updates the main proposal. The economic policy of the Plan and the resistance to the (hegemonic) project of the official prospective conveys its agreement with the latter.

Going back to the toughest aspect of our argument, the theoretical differences between Santos and Mignolo, for instance, are clear but not essential; furthermore, when pointing to the exercises and their effects, they do not obstruct the communication and translation between proposals.

The matter of the *locus* of enunciation, one of Mignolo's objections with higher consequences, I believe it is resolved with the radical position in the South of the ecology of knowledge and intercultural and inter-political work of translation. According to Santos, it must not be forgotten that «all knowledge is contextual but the context is a social and dynamic construction, product of a history that has nothing to do with the arbitrary determinism of origin» (2007a, 101).

Finally, the reminder from our Portuguese professor deserves to be heard:

I disapprove that the postcolonial criticism focuses more on Western modernity than on capitalism. In this regard, I suggest two principles of foresight: first, all triumphant struggles against the cultural hegemony of Western modernity should be considered illusory if, after them, the world was less comfortable to global capitalism; second, unless we are sure that capitalism was not allied with a worse barbarism, one should not greet the survival of Western modernity capitalism (2007a, 95).

However, in Santos's proposal, there are also three notions that match Mignolo's and that we better highlight: the critique of universalism and historicism, the idea of exhaustion of Western modernity and the recognition that postmodernism overly targets towards the description that Western modernity makes itself. The latter, especially, leads to neglect colonialism (colonial ignorance).

These features are not enough conditions to overcome Eurocentrism or Western ethnocentrism; it is neither enough the influence of postmodern conceptions such as poststructuralism to respond suitably to ethical aspirations and policies underlying it and, of course, social regulation based on the State, market and community does not account for itself for colonial de-regulation (Santos, 2007a, 85-86).

However, Santos admits that «in oppositional postmodernism colonialism is still present in the way I conceive subjectivities capable of carrying out the paradigm shift in the social and political domination» (2007a, 87), that is, metaphors that generate borders, the baroque and the South. In other words, Santos acknowledges its modern critique of modernity.

Concluding with these ideas and aiming for reconciliation, Santos claims that the South he mentions is not the South of Europe but a global South, and that we must favour alliances and not strategies that weaken them, to which he adds and warns:

The dominant conceptions of post-colonialism, the same thing that forms the European provincialization, essentialize, that is to say, make it a monolithic entity that evenly compares to non-Western societies (2007a, 95).

The aim is, thus, to demonumentalize the social sciences, learn directly from the social movements, re-provincialize Europe, and not only going beyond postmodernism, but also going postcolonialism and, perhaps, even beyond colonization itself, through the challenge of thinking about social emancipation without a general theory of social emancipation (Santos, 2007a, 97), keeping the tension and not producing the terms of a dialogue that silence and deafen us.

## [Conclusión]

### **El cosmopolitismo subalterno o de las alternativas como opción**

¿Es entonces el cosmopolitismo subalterno una plataforma crítica adecuada para examinar la situación del mundo actual? ¿Una alternativa a la falta de opciones contemporánea, un *corpus* pertinente para pensar los problemas, las soluciones o la ausencia de soluciones que nos aquejan? ¿Es un punto de partida oportuno para generar y/o contribuir al establecimiento de un orden diferente?

Algunas de estas preguntas supondrían que el cosmopolitismo subalterno es una especie de sistema de pensamiento, algo evidentemente equivocado. Su alcance radica, por el contrario, en que las cuestiones contraponen lo que ordinariamente pediríamos a una *teoría* (como momento previo a la *praxis*) y lo que la plataforma de Santos, más una identificación *a posteriori* de la capacidad epistémico política de diversas prácticas sociales, puede ofrecer.

El último capítulo de este trabajo, sobre la autonomía y la restauración del Buen gobierno comunitario en *Cherán K'eri*, estaba enfocado –precisamente– a evaluar la pertinencia de la plataforma cosmopolita subalterna. En primer lugar, la gramática del caso se relacionaba de manera muy directa con algunas de las nociones utilizadas por Boaventura de Sousa Santos: acción rebelde, globalización contrahegemónica, Estado-movimiento social, democratización de la democracia y pluralismo jurídico, por mencionar las más claras. Sin embargo, cribar los hechos a través de unos conceptos que le son, en principio, ajenos hubiera sido una vía violenta e injusta, y lo contrario, valorar los conceptos sometiéndolos al cedazo de la experiencia purépecha, innecesario y estéril.

Estaba claro que la insurrección cheranense era un *basta ya* al crimen organizado y la corrupción del aparato estatal, pero además, una crítica *de alta intensidad* al sistema político de partidos y la idea misma de Estado-nación. La restauración de un orden basado en normas tradicionales, fundamentalmente orales, ha sido un reto para la estructura judicial y los distintos

niveles de gobierno que se viene resolviendo con valiosas consecuencias prácticas para la vida de la comunidad y la agenda legislativa del estado. No menos importante ha sido el impulso que han obtenido tanto la autonomía y la democracia comunitaria en cuanto formas políticas-*otras* como el reconocimiento de la singularidad purépecha, es decir, la afirmación de su subjetividad y el reconocimiento de sus formas de producción episteme-sociológicas.

Mi interés por lo sucedido en Cherán era evidentemente académico, pero siempre con el propósito de no reducir la experiencia de un pueblo a un objeto de estudio y repetir el paradigma de construcción de conocimiento de la ciencia moderna, una paradoja de consideración si pensamos que los instrumentos metodológicos a mi disposición procedían por entero de este *modelo normal*. Al final, sin mayores extravagancias técnicas, orienté el tratamiento que haría de la primavera *p'urhépecha* con unas preguntas simples: ¿Quién habla y quién escribe? ¿Qué tipo de relación establezco con mi *otro* de la investigación? ¿Dónde está su voz y dónde la mía? Esto me llevó a concluir que debía ser, en primer término, un escucha atento de la experiencia delante de mí y sólo después, un relator, pero no de *su* vivencia sino de la mía, porque a fin de cuentas, no era su malestar el que mi investigación iba a elaborar sino mi propio asombro (mi estupor, en sentido filosófico) frente a su sufrimiento, resistencia y la elaboración de su malestar. Esto es relevante porque la reflexión modificó mi posición respecto del problema y me reconcilié con la *mediatez* de la fuente: el Plan de Desarrollo de la comunidad de Cherán.

La pertinencia, pues, del cosmopolitismo subalterno como herramienta de análisis de la autonomía cheranense (o del caso purépecha como criterio de evaluación del cosmopolitismo subalterno), está condicionada por la posición desde la que se propone. Es decir, mientras que una epistemología del Norte (aquí, una expresión del paradigma científico-cartesiano) buscaría –hasta encontrar– una verdad que representara la realidad elevando a ley universal sus conclusiones, la ecología de saberes sólo buscaría. En otras palabras, el conocimiento-solidaridad (el conocimiento-como-reconocimiento) lejos de perseguir la experimentación *con* y la transformación de la realidad–, se conforma con buscar, entre la diversidad (o diversalidad), experiencias de vida valorables desde el punto de vista de la emancipación y la justicia.

Puede aparecer aquí el fantasma del relativismo –un espectro recurrente cuando un ideal intercultural se reduce a multiculturalismo o tolerancia pluralista– ante el que podemos esgrimir una doble respuesta.

En primer lugar, en el marco de lo que podemos llamar *carácter crítico-hermenéutico*, es necesario distinguir lo enunciado de su ámbito de enunciación, la herramienta utilizada por Walter Dignolo para fundamentar la colonialidad y la diferencia colonial. El *anything goes* admitiría uno y otro por igual, pero su diferenciación permite aislar las –muchas veces imperceptibles– condiciones de la enunciación y desvelar la manera como afectan al contenido de la oración.

La enunciación es una especie de *background* que afecta sin falta lo dicho. En este sentido, la distinción, más que ser una condición para la *tolerancia* liberal, es un principio crítico que se ensaya desde el propio discurso. Además, el esfuerzo hermenéutico tiene otro principio fundamental; para decirlo con Gadamer, una distancia en el tiempo que al dilatarse crea una *zona de contacto* (Mary Louise Pratt), esto es, un horizonte de comprensión práctica –y la comprensión hermenéutica es praxis–, como diría el autor de *Verdad y Método*.

La manera como –en segundo término– Santos resuelve la polémica relativista, es insistiendo en un criterio pragmático, heterogéneo y acomodaticio que se reproduce en la subjetividad barroca y de frontera de *Nuestra América*. Por lo demás, el cosmopolitismo subalterno se plantea superar el debate relativista como actitud filosófica a través de un trabajo de traducción que –desde la premisa de la imposibilidad de la completitud sociocultural– ponga en contacto, de manera práctica, las distintas comprensiones de la realidad; todos los mundos posibles.

La herramienta procede de la obra del desaparecido filósofo Raimon Panikkar, quien en el marco del debate de la universalidad de los derechos humanos se planteó cómo, desde el *topos* de una cultura comprender los constructos de otra (Panikkar y Sharma, 2007<sup>1</sup>). En Santos, la hermenéutica diatópica encuentra aplicación –como instrumento y disposición– en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, un espacio para hacer mutuamente inteligibles las experiencias, prácticas y aspiraciones, posibles y disponibles, de los agentes sociales, es decir, de los constructores del conocimiento.

Ahora bien, en el corazón del cosmopolitismo subalterno yace el espíritu de la ecología de saberes. En este contexto, podemos definir las epistemologías del Sur como el reconocimiento y/o validación del conocimiento producido por quienes han sido oprimidos por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, un ejercicio tan necesario como desprestigiado aunque en la misma

---

<sup>1</sup> Sobre este tema: Panikkar, R. (1996). A Self-Critique Dialogue. En Prabhu, J. *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 227-291.

medida ineludible –precisamente– por el descrédito que este tipo de *saberes* tienen bajo el dominio del conocimiento-regulación. Para Santos, las epistemologías del Sur existen, pues, porque existen las epistemologías del Norte y si son necesarias es solamente para que luego puedan dejar de serlo (2014, 14 de marzo).

Como hemos dicho en otras partes del trabajo, no se trata de configurar una teoría para explicar la realidad, sino de una puesta en común e incluso diría –como afirmé de la solidaridad producida por el conocimiento-emancipación– de una *poética*, en el sentido de Pareyson; una *formatividad* y modo de ser/hacer que trasciende los límites de la geografía política para verificarse en la experiencia de los grupos y movimientos sociales. Destacaría, en suma, este *locus* de la plataforma cosmopolita subalterna –el Sur– como una toma radical de postura: la elección de una alternativa que se convierte en opción.

Ahora bien, como concluye Lins Ribeiro (2011), si bien la necesidad de examinar la producción del conocimiento en relación con el lugar y la posición subjetiva es hoy día una tendencia teórica más o menos consolidada, esto no es suficiente ni necesariamente implica un punto de vista crítico. El *desde abajo* es también una toma de posición, epistémica y política que no puede asumirse *sin antes asumirse*, es decir, que no puede tomarse sin su experiencia. En el mismo sentido, la ubicación geopolítica, y más aún, la ubicación corpo-política (la posición del sujeto que habla), no es un simple punto de vista, sino un desplazamiento del lugar desde el que se piensa el paradigma. En la historia de la modernidad dominante, este punto de vista se ha desplazado para coincidir con el del dominador: de España a Holanda en la primera etapa de la colonialidad y luego a la Alemania de Hegel, quien traza desde ese *nuevo lugar* su geografía de la razón (Grosfoguel, 2010).

Por el contrario, la elección del Sur es una opción por la perspectiva del oprimido que aquí quiere decir no sólo ser una víctima, sino tomar conciencia de ello y trazar un camino de liberación/emancipación a través de la exigencia de reconocimiento, esto es, de igualdad y de diferencia. Este es el sentido original del apartado El giro decolonial: quería, primero que nada, designar –de algún modo– la dirección a que me condujo el final de la tesis y la posibilidad de leer, bajo este punto de vista, la obra de Boaventura. Creo que de esta manera, es decir, haciendo de la alternativa opción, leer, incluso hablar desde un locus determinado, contrae la injusticia de tener que hacerlo desde el yo pero se abre a la posibilidad de conocer creando solidaridad.

### **La lección cheranense**

La experiencia purépecha nos muestra, en el léxico del cosmopolitismo subalterno, la complejidad de las relaciones entre hegemonía y contrahegemonía que se exterioriza en constelaciones o cadenas relacionales de poder.

En el caso de Cherán, encuentro que el poder político es la constelación que hace de vértice tanto a los efectos de las prácticas interestatales, capitalistas y socioculturales transnacionales (las constelaciones con las que Santos explica el sistema mundial) como a las nuevas cadenas relacionales surgidas por la corrupción del Estado y las prácticas del crimen organizado. En mi opinión, por su intensidad y la forma en que influyen en la redistribución económica, la administración de la justicia y el poder político, estas últimas son un actor del que no puede prescindirse al pensar la realidad del estado mexicano de Michoacán. En este sentido, el movimiento contrahegemónico iniciado ese 15 de abril de 2011 surge motivado por la potestad que esta constelación alcanzó sobre las otras, a través del sufrimiento pero sobre todo, de la amenaza constante de sus vidas y de su bosque: la amenaza de su ser comunitario.

Uno de los obstáculos que Santos encuentra para lograr inquietar la imaginación política occidental es la dificultad de imaginar el fin del capitalismo, y podríamos agregar, del colonialismo y el patriarcado. El pensamiento dominante consigue imponer una especie de *megasentido común* que hace que parezca imposible el surgimiento de un orden diferente. En palabras del desaparecido José Saramago, durante el discurso de clausura del II Foro Social Mundial:

De la literatura a la ecología, de la guerra de las galaxias al efecto invernadero, del tratamiento de residuos a las congestiones de tráfico, todo se discute en este mundo nuestro. Pero el sistema democrático, como si de un dato definitivamente adquirido se tratase, intocable por naturaleza hasta la consumación de los siglos, ése no se discute<sup>2</sup>.

Para Santos, la dificultad para imaginar el fin del capitalismo es tan grande como pensar que el capitalismo no tiene fin (Santos, 2014a, 24). En este sentido, el ideal purépecha ha contribuido con una imaginación diferente, que no es sólo *post-capitalista*, como muchas de las rebeliones de los últimos años, ni solamente *pre-capitalista*, como la mayoría de las luchas indígenas, sino que ha puesto en juego una subjetividad diferente que reivindica la una para allanar

---

<sup>2</sup> Saramago, J. (2002, 5 de febrero). Este mundo de la injusticia globalizada. Consultado el 18 de abril de 2014 en <<http://www.globalizacion.org/forosocialmundial/FSMSaramagoJusticaC.htm>>.

el camino a la otra, por ejemplo, al exigir el autogobierno tradicional como una manera de sobrevivir y contribuir al desarrollo de la comunidad, de las personas y del medio ambiente. Así pues, la sublevación purépecha inició un movimiento que produjo y está produciendo nuevas constelaciones de significado, por ejemplo jurídico y comunitario, a través de la resistencia, la autonomía y la lucha político jurídica.

En el contexto global –no obstante–, otros movimientos que han sido punta de lanza de la diversidad, como diría la perspectiva del grupo modernidad/colonialidad, o de la demodiversidad y democracia de alta intensidad, para utilizar los términos de Santos, han perdido ímpetu. El socialismo del *sumak kawsay* en Ecuador, o el socialismo comunitario boliviano parecen fracasar. Esto se debe a que la tarea de imaginar el postcapitalismo a partir del orden capitalista de las cosas –privilegiado por los gobiernos– o a partir de las formas de vida precapitalistas –privilegiado por los movimientos indígenas– es *recíprocamente ininteligible* sin el esfuerzo de la traducción intercultural. Santos cree que esta es una vía aún no ensayada (2014a, 25) aunque a mí me parece que la mediación de las redes cosmopolitas de la comunidad de Cherán (y, puede ser, su cercanía étno-histórica) nos ofrecen un ejemplo de su facticidad. Observo que en el caso purépecha la línea abismal, interna y externa, ha sido aminorada por la mediación intercultural y el reconocimiento de una subjetividad, en este sentido, perfectamente *barroca* (Santos), de *Frontera* (cautelosa ante la integración e instrumental con la tradición) y *fronteriza* (Mignolo).

Volviendo a la centralidad de lo político, pienso que es debido a que ésta no funciona como una esfera independiente de la vida común sino, por el contrario, como un elemento inherente a la vida y seguridad de la comunidad, que la idea de *Buen gobierno comunitario* ocupa un lugar central en el Plan de vida de *Cherán K'eri*. A partir de esta unidad que lo político, lo administrativo, lo económico, lo judicial, etc., tiene dentro de la vida comunitaria es que he aventurado un paralelismo entre la primera línea de la agenda para el desarrollo purépecha y el concepto andino de Buen vivir, sobre todo, porque uno y otro destacan una suerte de intimidad entre los miembros de la comunidad y el medio ambiente y una manera de relacionarse con lo externo, como el Estado-nación en que se encuentran, los grupos de poder que los amenazan o el mundo que comparten.

En segundo lugar, es evidente el valor del *ser comunitario* y las consecuencias que éste tiene para el reconocimiento de una ciudadanía *en otros términos*.

En la última parte de la tesis discutimos el valor de la identidad purépecha, una especie de *ethos* fuertemente basado en valores como la unidad, el reconocimiento, la participación, el trabajo, la oralidad y la palabra directa. Basados en un antecedente antropológico, afirmamos que la relación del comunero con el Barrio, el Concejo y la Comunidad se nutren de la unidad *tierra/comunidad*, médula substancial de la identidad purépecha fraccionada por el hecho colonial en *familia, barrio y región* (Dietz, 1999). Estas *partes* de la identidad y ciudadanía de los *ireticha*, evidentes –por lo demás– en el documento cheranense, son producto del mestizaje.

Lo anterior podría acercarnos a explicar la presencia *híbrida* del espacio-tiempo estatal (la pertenencia nacional, por ejemplo) y local-transnacional, así como a atenuar la complejidad del concierto entre el individuo occidental y el comunero o ser comunal indígena.

Se trata, como espero haber mostrado, de un terreno de enorme oportunidad, más allá –por ejemplo– de la sensibilización del cuento de B. Traven o la romantización indígena; se trata de la representación y configuración de una subjetividad que pueda dar un giro a la construcción de la democracia-sin-fin desde el *laboratorio* de la retaguardia del movimiento social.

Por último, pienso que la reconstrucción del pasado puede seguir coadyuvando a la instrumentación de prácticas político-sociales genuinas. En este sentido, visiones de la historia contadas *por los vencidos* y no por los dominadores son imprescindibles<sup>3</sup>. Al respecto hemos introducido, aunque muy tímidamente, una concepción no eurocentrada de la historia a través del modelo transmoderno desarrollado por Enrique Dussel<sup>4</sup>, una forma de contar la historia que busca cambiar los términos de la enunciación. Desde perspectivas como ésta sería más fácil –opino– dar valor, por ejemplo, al cosmopolitismo indígena que, más que esperar un orden global, consiste en

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, Claudia Espejel Carbajal (2008), ensaya en *La justicia y el fuego* las claves para realizar una lectura no canónica de *La relación de Michoacán*, la principal fuente de la historia, religión y organización sociopolítica purépecha. Desmitificada la imparcialidad del autor (Luiselli, 2000), Espejel encuentra que la Relación reproduce la lógica de las *Siete Partidas* de Alfonso X el sabio. Si esto es así, la descripción de la sociedad michoacana no correspondería a *la realidad*, sino a la visión del autor (con seguridad un fraile), cuyo criterio era el modelo de orden creado por Dios. Así, el *cazonci* o gobernante tarasco debía ser presentado como un rey y los caciques sus señores; el ámbito religioso debía estar separado del civil y su *petamuti* o sacerdote mayor debía ser una especie de papa, exactamente como en la monarquía castellana. La antropóloga sabe entonces que tiene que buscar otro tipo de indicios que aclaren lo que la Relación sólo dice entre líneas, por ejemplo, la importancia de *Curicaveri*, dios guerrero estrechamente ligado con el fuego que condicionaba la función religioso-sociopolítica de sacerdotes y gobernantes.

<sup>4</sup> Puede verse sobre este tema: Dussel, E. (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

poner en relación la fuerza del cosmos (naturaleza) con las instituciones sociopolíticas (Dussel, 1998, 28-30).

Es una tarea ardua, pero en la práctica, nos devuelve al ideal de democratización de la democracia a través de la inclusión de formas participativas, comunitarias y no sólo representativas. En el mismo sentido, a pensar la desmercantilización de la vida y la descolonización del pensamiento y la convivencia.

El análisis del caso de Cherán, aunque en primera instancia podía parecer extraño al cuerpo de la tesis, me ha permitido dar sentido al orden metodológico y al marco de referencia moderno-colonial.

A este respecto, aunque hay diferencias muy claras entre la transición posmoderna y la transmodernidad, la vía de la modernidad/capitalismo y su insistencia en el tiempo social (el tiempo-espacio del Estado-nación), conducen, al final, a un acercamiento en lo fundamental. A través de la influencia de los estudios poscoloniales y, sobre todo, a la confluencia en Abya-Yala (el nombre indígena del continente americano), Santos diversifica, finalmente, el objeto de su crítica: capitalismo, colonialismo y patriarcado, reconociendo –de cierta manera– la matriz colonial de poder de Quijano. Las cuatro esferas sobre este doble principio racial-patriarcal (economía, autoridad, sexo y autoridad, conocimiento y subjetividad) no son difíciles de reconocer como parte de los efectos de la racionalidad indolente y la ciencia y derecho modernos (Santos, 1995c). Finalmente, la idea común entre estas perspectivas originadas de manera diversa bien puede ser la crítica a los esencialismos (de la igualdad o de la diferencia) y las líneas abismales, dos nociones que destacan la lógica común de toda poética colonial: imperialismo, eurocentrismo, hegemonía y dominación.

En mi opinión, el sufrimiento de Cherán se reconoce mejor en la gramática decolonial que no en la del capitalismo, al que comprende. De cualquier modo, hay una contribución de gran importancia en la caracterización del marco moderno que es, a fin de cuentas, el marco de la educación occidental.

En este sentido, la crítica a la lógica de la ruptura constante, de la conversión y reconversión entre raíces y opciones, del intercambio desigual, establece las bases para transitar desde dentro de la episteme de la modernidad a un afuera de imaginación y esperanza; así mismo, para reconocer la médula colonial del pensamiento propio y optar por una alternativa.

### **Por una hermenéutica decolonial**

La configuración de la plataforma crítica que aquí hemos agrupado bajo la denominación *cosmopolitismo subalterno*, se inicia –como dijimos– en la esfera epistemológica a través del juicio al paradigma del conocimiento científico moderno, una crítica interna al eurocentrismo dirigida, sobre todo, a su forma positivista (Santos, 1978, 1987, 1995a [1989]). Esta primera etapa en la producción científica de nuestro autor sostiene, como conclusión, el valor del conocimiento como construcción social y un procedimiento epistémico de búsqueda abierto al caos.

El análisis del capitalismo (y la toma de postura anticapitalista) viene después, en *De la mano de Alicia* (Santos, 1998a). En esta obra, en la que aparece el capítulo sobre el marxismo que se disuelve en el aire y el estudio sobre el colonialismo portugués, la crítica de Santos –aún dentro del paradigma occidental– comienza a exteriorizarse en la distinción entre el conocimiento como regulación y el conocimiento como emancipación, así como a través de la identificación de las consecuencias, en términos de sufrimiento y malestar, que la caracterización de lo que aquí he llamado modernidad/capitalismo acarrea.

Con *A gramática do tempo* (2006a), los ensayos de *El milenio huérfano* (2005b) y la insistencia en un proyecto de desoccidentalización (2007d, 2008a, 2010b), podemos hablar de una nueva etapa de producción académico social en la que el trabajo de Boaventura de Sousa Santos adquiere una más completa externalidad. Ésta se logra, entre otras cosas, con la influencia de la socio-epistemología feminista y los estudios poscoloniales, tanto en su versión sudasiática, marcadamente cultural, como latinoamericana, de talante más abiertamente político. De acuerdo con todo lo anterior, reivindico un acierto la decisión metodológica sobre el criterio de presentación del trabajo argumentada en la introducción.

Por otro lado, la sorpresa de la *crisis sobre crisis* refuerza, si bien no ya la concepción y terminología del cambio de paradigmas, sí la urgente necesidad de un cambio civilizacional; un sentimiento evidente en el análisis de los fenómenos que afectan al globo (guerra, desastre ecológico, inequidad e injusticia social, pobreza y hambre) que en el contexto de Santos equivalen a nuevas formas de fascismo social (2014a, 27).

Esta tercera fase se inicia con la *Crítica de la razón indolente* (Santos, 2003a) en la que la disposición desde/con/hacia el Sur suma a la crítica de la ciencia moderna y la postura anticapitalista un posicionamiento muy claro frente al patriarcado y la colonización.

El protagonismo de los movimientos sociales corona la premisa básica de la incompletitud de los conocimientos y paradigmas culturales enfatizando la instrumentalización sociológica (sociología de las ausencias y emergencias) y la traducción intercultural. Es la experiencia, entre otras, de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, una estrategia para re-elaborar el inconformismo y crear redes entre los actores sociales.

Al final de esta tercera etapa asistimos a una confluencia entre el cosmopolitismo subalterno y las premisas del grupo modernidad/colonialidad, en concreto, por el espíritu compartido contra los universalismos de la racionalidad moderna y el imperialismo, en Santos, presente ya en la *Crítica* (2003a), más claramente en *Nuestra América* (2001) y sin reparos en el Manifiesto por el Buen Vivir (2014a).

Como hemos explicado, Aníbal Quijano propone la existencia de un patrón específico de poder en la creación del sistema-mundo moderno colonial, una relación social de dominación, explotación y conflicto motivada por el control del trabajo, la sexualidad, la subjetividad y la autoridad. En la misma línea, Mignolo nos presenta la metáfora de la hidra de cuatro cabezas (los dominios de la economía, autoridad, género-sexualidad y conocimiento-subjetividad) y dos patas, la fundación racial y patriarcal. En mi opinión, estos dominios interrelacionados también pueden ser leídos como constelaciones de poder.

Por lo demás, hay un paralelismo entre los ámbitos críticos del cosmopolitismo subalterno y la gramática de la decolonialidad: la crítica epistemológica corresponde al dominio del conocimiento y la subjetividad, la crítica al capitalismo al dominio del trabajo y la economía y la crítica al colonialismo y al patriarcado a los de la autoridad y sexualidad. Si bien Santos no asume para sí la idea de matriz o patrón colonial de poder, puedo reconocer en su trabajo una fuente común al capitalismo, colonialismo y patriarcado: una lógica o racionalidad indolente que bebe de su crítica a la modernidad.

Por último, encuentro que el diálogo intercultural ilustrado en los talleres de la UPMS, adquiere una forma decolonial al fundarse en la justicia epistémica y dar a la hermenéutica diatópica una base igualitaria en la que la práctica de la conversación tiene un valor emancipador<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sobre el principio conversacional de la hermenéutica: Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *El comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.

Particularmente valorable es el establecimiento de una epistemología crítica de las epistemologías, afines y rivales, que sostiene la imposibilidad de una epistemología (y teoría) general.

### ***De Pasárgada al país de las maravillas***

Alicia, la de Lewis Carroll, da nombre al proyecto en que actualmente trabaja Boaventura de Sousa Santos al frente de un equipo de investigadores del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. El subtítulo, *Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences* da cuenta de la idea básica del programa: que la transformación social, política e institucional se puede beneficiar de las innovaciones que tienen lugar en países y regiones del Sur global.

Alicia descubre otros mundos a través de su inquieta curiosidad; ALICE busca la diversidad y posibilidades espacio-temporales de las experiencias del mundo menos conocidas en el Norte Global con un esmero crítico. Alicia descubre otros mundos a través de la fantasía y la imaginación; ALICE articula metodologías y utopías que respondan a un espíritu –democrática y sociológicamente– creativo. En el país de las maravillas, nada es lo que parece, por eso los espejos no reflejan la realidad, sino que la invierten. Nuestro mundo también necesita de estos espejos y los reflejos que conviertan la indolencia en una razón prudente y decente. En este sentido, ALICE no sigue una lógica de descubrimiento, sino que –con una actitud decolonial– sienta sus bases científicas en la capacidad de sorpresa y experimentación social.

De alguna manera, la capacidad de aprendizaje es una inversión del axioma marxista *los filósofos se han limitado a interpretar el mundo*; para ALICE y la epistemología crítica, cosmopolita y subalterna, toda posibilidad de transformación comienza por una capacidad filosófica mucho más básica: la contemplación. En esta línea, la ausencia de un referente práctico en el planteamiento de este trabajo cuenta, al menos, con este atributo: el asombro, principio del conocimiento transformador.

El cosmopolitismo subalterno representa, frente al neoliberalismo y las nuevas colonialidades de poder, ser y saber, una nueva semántica de las expectativas. Sus herramientas, la sociología de las ausencias y las emergencias, la ecología de saberes y el trabajo de traducción, son los instrumentos para construir una heterotopía de lugares concretos y posibles a partir del nuevo tiempo emancipatorio de lo probable, una condición creativa que requiere imaginación sociológica,

política y democrática. Esta *utopía cosmopolita* no busca, pues, un orden único y total del mundo sino, más bien, el reconocimiento pluriversal que le dé sentido.

En un contexto eurocentrado, Santos (1998a, 94) ya había reconocido un germen emancipador en el espíritu romántico que dota de una especie de racionalidad –no ilustrada– a la naturaleza, pero no es por esta vía, sino por la de la lucha de los grupos sociales que la naturaleza (y otros intangibles como el futuro) ha obtenido el reconocimiento del derecho. El caso, entre otros, de las nuevas constituciones sudamericanas (Bolivia y Ecuador) ilustra de qué manera los movimientos sociales generan conocimiento y conocimiento práctico. La racionalidad que esta elaboración de la realidad supone es emotiva y corporal, *musical*, como gusta decir a Boaventura, o de una *poética* particular, como prefiero decir yo, cosmopolita y subalterna.

En la última etapa de su investigación, Santos busca el fundamento de estos conocimientos diversos. A partir de la distinción de Fanon entre el ámbito del ser y del no ser, evidentes en la articulación del pensamiento abismal (2010b), nuestro autor, al igual que antes Nelson Maldonado-Torres y la idea de la colonialidad del ser, busca caracterizar una ontología relacional, participativa, que pueda servir de base a otras posibilidades sociales, por ejemplo, a la aparición de instituciones *polifónicas*, o cosmopolitas subalternas si se prefiere, que aun reconociendo su pertenencia a una modernidad central, no renuncien a la perspectiva del Sur y al ejercicio de la justicia cognitiva. En definitiva, que hagan posible conocer creando solidaridad (Santos, 2003a, 282).

Finalmente, aunque en la introducción hemos hablado de ámbitos o esferas y en esta conclusión de etapas del trabajo académico de Boaventura de Sousa Santos, hay una coherencia en su literatura que nos impide fraccionar el interés de la reinención de la emancipación social desde Pasárgada hasta el país de las maravillas: la diversidad epistémica y social del mundo que yace en el *Discurso* (1987) es la premisa fundamental de ALICE; la necesidad de una hermenéutica crítica de la *Introdução a uma Ciência Pós-moderna* (1995a), la herramienta fundamental de las epistemologías del Sur; la crítica al orden jurídico político y las posibilidades de la emancipación contrahegemónica (1995c), la estrategia para combatir el epistemicidio (2014b). A la postre, como afirma Santos (2010b, 67): «La imposibilidad de captar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos disculpa de buscar conocerla, por el contrario, la exige».

**Fuentes primarias**

- Santos, B. 1978. Da Sociologia da Ciência à Política Científica. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 1, 11-56.
- 1983. Os conflitos urbanos no Recife: O caso do Skylab. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 11, 9-59.
- 1987. *Um discurso sobre as Ciências*. Porto: Afrontamento.
- 1988. Uma cartografia simbólica das representações sociais: prolegómenos a uma concepção pós-moderna do direito. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 24, 139-172.
- 1989. La transición posmoderna: Derecho y política. *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 6, 223-263.
- 1991. *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.
- 1994. El Norte, el Sur, la Utopía y el Ethos barroco. En Echeverría, B. comp. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM - El equilibrista, 311-332.
- 1995a. *Introdução a uma Ciência Pós-moderna [1989]*. Porto: Afrontamento.
- 1995b. Three Metaphors for a New Conception of Law: The Frontier, The Baroque and The South. *Law and Society Review*, 29 (4), 569-584.
- 1995c. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- 1998a. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Uniandes-Siglo del Hombre Editores.
- 1998b. ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica? *Zona Abierta*, 82-83, 219-229.
- 1998c. The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options. *Current Sociology*, 46 (2), 81-118.
- 1998d. Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. *Utopías*, 178 (3), 91-106.
- 1999. La caída del Angelus Novus: más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones. *Revista Mexicana de Sociología*, 61 (2), 35-58.
- 2000. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.

- 2001. Nuestra America. Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution. *Theory, Culture & Society*, 18 (2-3), 185-217.
- 2002a. Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity. *Luso-Brazilian Review*, 39 (2), 9-43.
- 2002b. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- 2002c. *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization and Emancipation*. London: Butterworths.
- 2003a. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- 2003b. *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Barcelona: El Viejo Topo.
- 2003c. *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA - Universidad Nacional de Colombia.
- 2003d. O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 47-96.
- 2003e. *Un discours sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Valencia: Crecedenes.
- 2004. A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of Experience. En Wallerstein, I. *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 157-197.
- 2005a. A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, 7-44.
- 2005b. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- 2005c. *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- 2005d. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México: UNAM - CEIIH.
- 2005e. *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2006a. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- 2006b. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSN.
- 2006c. Globalizations. *Theory Culture Society*, 23, 393-399.
- 2006d. *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global - UNMSN.

- 2006e. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2006f. The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique. *Law and Society Review*, 40 (1), 39-75.
- 2007a. De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro. En Kozlarek, O. (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 79-105.
- 2007b. El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: La Universidad Popular de los Movimientos Sociales. *Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo*, 15, 101-106.
- 2007c. *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*. Cochabamba: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino CENDA.
- 2007d. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- 2008a. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- 2008b. El Foro Social Mundial y la Izquierda Global. *El Viejo Topo*, 39, 39-62 .
- 2009a. *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta-ILSA.
- 2009b. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y emancipación social*. México: Siglo XXI - CLACSO.
- 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE.
- 2010b. *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO - Prometeo Libros.
- 2010c. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes.
- 2013, 15 de febrero. Decolonizing Social Sciences. *8th Leverhulme Lecture 2012-2013*. Birkbeck College, London University, disponible en <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/united-kingdom/decolonizing-social-sciences-2013-02-15-boaventura-de-sousa-santos-birkbeck-college/>>.
- 2013, 11 de octubre. Descolonización epistemológica del Sur. Conferencia en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. *El anexo: reflexiones filosóficas*, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=E7BSirUOFio>>.
- 2014a. *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- 2014b. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

- 2014, 14 de marzo. Porquê as Epistemologias do Sul? Conferencia magistral celebrada en la Facultad de Economía de la Universidad de Coímbra. Disponible en <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/public-lectures-2014-first-video-available/>>.
- Nunes, A. y Meneses, M., 2007. Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. En Santos, coord. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso, xix-lxii.
- Trindade J. y Meneses, M. (coords.). 2006. *Law and Justice in a Multicultural Society. The Case of Mozambique*. Coimbra: CES.
- y Avritzer, L. 2004. Introducción: Para ampliar el canon democrático. En Santos (coord.). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE, 35-74.
- y García Villegas, M. 2001. *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: Análisis socio-jurídico Vol. I*. Bogotá: Universidad de los Andes - Siglo del Hombre Editores.
- y Rodríguez Garavito, C. (eds.). 2007. *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona - México: Anthropos - UAM Cuajimalpa.
- y Trindade, J. (coords.). 2003. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2vols. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. (coord.). 2001. *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento.
- 2002. *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- 2003. *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento.
- 2004a. *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.
- 2004b. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento.
- 2004c. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidades e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento.
- 2005. *Democratizing Democracy, Beyond the Liberal Democratic Canon*. London: Verso.
- 2006. *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. London: Verso.
- 2007a. *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- 2007b. *Cognitive Justice in a Global World. Prudent Knowledges for a Decent Life*. Lanham: Lexington Books.
- 2008. *As vozes do mundo*. Porto: Afrontamento.

## **Fuentes complementarias**

- Abin, C., et al. 2002. *Porto Alegre (Foro Social Mundial 2002). Una asamblea de la humanidad*. Barcelona: Icaria.
- Acosta, A. 2013. *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- y Martínez, E. (comps.). 2009. *El Buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Aguiló, A. 2009. La universidad y la globalización alternativa: Justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (2), 24 pp.
- Aguirre, M. 2011. De narcos, políticos y policías. *El Viejo Topo*, 279, 39-45.
- Angulo, N. 2010. Gobernanza y crisis del neoliberalismo. *Entelequia*, 11, 241-259.
- Antentas, J. 2008. *FSM (2001-2007): un balance general*. En Antentas, Josep, et al. *El futuro del Foro Social Mundial. Retos y perspectivas después de Nairobi*. Barcelona: Icaria, 7-32.
- y Vivas, E. 2009. *Resistencias globales. De Seattle a la crisis de Wall Street*. Madrid: Editorial Popular.
- Anzaldúa, G. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters - Aunt Lute.
- Appadurai, A. (ed.). 2001. *Globalization*. Durham: Duke University Press.
- Aragón, O. 2011. Antropología jurídica y pluralismo jurídico en México. Hacia una propuesta teórica para estudiar la oficialización de las justicias indígenas en Michoacán. *Oficina do CES*, 373, 29 pp.
- Aragón, O. 2012, 15 de abril. El legado del movimiento de Cherán o la interculturalidad como expresión de cosmopolitismo subalterno. *La Jornada Jalisco*, 6 (2136), 7.
- Argueta, A. y Castilleja, A. 2012. Las *uauapu* en la vida de los *p'urhépecha* o tarascos de Michoacán. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 33 (131), 283-320.
- Bachelard, G. 1989. *Epistemología* [1971]. Barcelona: Anagrama.
- 2004. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo* [1938]. México: Siglo XXI.
- Baptista, A. 2002. *O discurso pós-moderno contra a ciência. Obscurantismo e irresponsabilidade*. Lisboa: Gradiva.
- 2004. *Crítica da razão ausente*. Lisboa: Gradiva.
- Baudelaire, C. 2008. *El pintor de la vida moderna* [1863]. Madrid: Langre, cop.

- Beck, U. 1998. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. y Lash, S. 1997. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Universidad.
- Bello, W. 2002. Porto Alegre versus Davos. En Abin, C., et al. *Porto Alegre (Foro Social Mundial 2002). Una asamblea de la humanidad*. Barcelona: Icaria, 73-77.
- Benjamin, W. 2008a. *Obras [1989]*, Vol. 2. Madrid: Abada.
- 2008b. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca - UACM.
- Beriaín, J. (comp.). 1996. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- y Aguiluz, M. (eds.). 2007. *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona - México: Rubí - Anthropos.
- Berman, M. 1982. *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- 1992. Why Modernis Still Matters. En Lash, S. y Friedman, J. *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell, 33-58.
- Bernstein, E. 1961. *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*. New York: Schocken Books.
- Beverley, J., Aronna, M. y Oviedo, J. (eds.). 1995. *The Postmodernism Debate in America Latina*. Durham: Duke University Press.
- Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura [1994]*. Buenos Aires: Manantial.
- Bloch, E. 2004-2006. *El principio esperanza*, 3 vols. Madrid: Trotta.
- et al. 1973. *El futuro de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Bobbio, N. 1996. *El futuro de la democracia [1984]*. México: FCE.
- Boone, E. y Mignolo, W. (eds.). 1996. *Writing Without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*. Durham: Duke University Press.
- Brown, E. 2006. The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics. *Proceedings of the Conference «Cosmopolitan Politics: On The History and Future of Controversial Ideal»*. Frankfurt: Goethe University.
- y Kleingeld, P. 2006. Cosmopolitanism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultado el 25 de enero de 2010 en <<http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>>.
- Bustamante, C. 2007. ¿Conciencias “posmodernistas”? Pensar el mundo desde lo no presente. En Kozlarek, O. (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 107-122.

- Cairo, H., Grosfoguel, R., et al. 2010. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA.
- Caraballo, A. 2012, 2 de junio. Cherán K'eri, caminando firme hacia la autonomía... *América Latina en Movimiento*. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://alainet.org/active/55314>>.
- Cardoso, F. y Faletto, E. 1977. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castells, M. 1997. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castilleja, A., et al. 2003. *Puréecherio, juchá echerio*; el pueblo en el centro. En Barabas, A. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH, 249-330.
- Castro-Gómez, S. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
  - Guardiola Rivera, O., Millán de Benavides, C. (eds.). 1999. *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA - Instituto Pensar.
  - y Grosfoguel, R. (comps.). 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. 2000. Subaltern Studies and Postcolonial Historiography. *Nepantla: Views from South*, 1 (1), 9-32.
- Chassler, P. 2007. Reading Mannoni's Prospero and Caliban Before Reading Black Skin, White Masks. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 5, 71-82.
- Chomsky, N. 2002. ¿Por qué el Foro Social Mundial? En Monereo, M. y Riera, M. (eds.). *Porto Alegre. Otro mundo es posible*. Barcelona: El Viejo Topo, 13-16.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2005. *Índice de Rezago Social de los Pueblos Indígenas (IRSPI) 2000-2005*. México: CDI.
- 2006. *Regiones indígenas de México*. México: PNUD - CDI.
  - 2007. *Identidad y organización indígenas de cara al siglo XXI*. México: CDI.
- Dahl, R. 1992. *La democracia y sus críticos* [1989]. Barcelona: Paidós.
- De Alcalá, J. 2000. *Relación de Michoacán* [c.1540]. Moisés Franco Mendoza, coord.. Zamora, Mex.: El Colegio de Michoacán - Gobierno del Estado de Michoacán. Disponible en <<http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp>>.

- Del Castillo, A. 2012, 8 de febrero. Cherán: 4 años de exigir justicia. *Animal político*. Consultado el 29 de septiembre de 2012 en <<http://www.animalpolitico.com/2012/02/cheran-4-anos-de-exigir-justicia/>>.
- Dietz, G. 1999. *La comunidad purépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán, México*. Quito: Abya-Yala.
- Diógenes Laercio. 2007. *Vida y opiniones de los filósofos más ilustres*. Madrid: Alianza Editorial.
- Durkheim, E. 1982. *La división del trabajo social* [1893]. Madrid: Akal.
- Dussel, E. 1977. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- 1992. *1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
  - 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
  - 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
  - 2002. World-System and “Trans”-Modernity. *Nepantla: Views from South*, 3 (2), 221-244.
  - 2008. *Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz* [1995]. La Paz: Rincón Ediciones.
  - 2010. Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy. En Cairo, H., Grosfoguel, R. et al. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA, 27-40.
- Echeverría, B. 1998. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA.
- (comp.). 1994. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM - El equilibrista.
- Eco, U. 2001. *La definición del arte* [1968]. Barcelona: Destino.
- Epicuro. 1995. *Obras*. Madrid: Tecnos.
- Escobar, A. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- 2003a. Actors, Networks, and New Knowledge Producers. Social Movements and the Paradigmatic Transition in the Sciences. En: Santos, B. (coord.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento, 273-294.
  - 2003b. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
  - 2004. Other Worlds are (Already) Possible: Self Organization, Complexity and Post-Capitalist Cultures. En Escobar, A., Sen, J., Anand, A. y Waterman, P. (eds.). *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation, 393-404.

- 2005a. El postdesarrollo como concepto y práctica social. En Mato, D. (coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
  - 2005b. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.
  - 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
  - 2012. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21, 23-62.
  - Sen, J., Anand, A. y Waterman, P. (eds.). 2004. *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation.
- Escolar, C. 2011. *Epistemología fronteriza. Puntuaciones sobre teoría, método y técnica en Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Eudeba.
- Espejel Carbajal, C. 2008. *La justicia y el fuego: Dos claves para leer la Relación de Michoacán*, tomo I. Zamora, Mex.: El Colegio de Michoacán.
- Estévez Araujo, J. 2010. El pragmatismo y la retórica de la gobernanza. En Figueruelo, A., Enríquez, G. y Núñez, M. (dirs.). *Derecho, ciencias y humanidades*. Granada: Comares, 267-282.
- 2009a. Gobernanza y racionalidad discursiva. En Boladeras, M. (ed.). *Ciudadanía y Derechos Humanos. Gobernanza y Pluralismo*. Barcelona: Horsori, 29-47.
  - 2009b. Que no te den gobernanza por democracia. *Mientras tanto*, 108-109, 33-49.
- Fanon, F. 1986. *Black Skin, White Masks* [1952]. London: Pluto Press.
- 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
  - 2001. *Los condenados de la tierra* [1961]. México: FCE.
- Feyerabend, P. 1989. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* [1970]. Barcelona: Ariel.
- Foster, H. (ed.). 2008. *La posmodernidad* [1983]. Barcelona: Kairós.
- Foucault, M. 1976. *La voluntad de saber*. Paris: Gallimard.
- 1978. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* [1975]. México: Siglo XXI.
- Freire, P. 1970. *Pedagogía del oprimido*. México: FCE.
- Frisby, D. 1992. *Fragmentos de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.
- Fukuyama, F. 1989. The End of History? *The National Interest*, 16, 3-18.
- 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

- 2012. The Future of History. Can Liberal Democracy Survive the Decline of the Middle Class? *Foreign Affairs*, 91 (1), 53-61.
- Gadamer, H.-G. 1981. *La razón en la época de la ciencia* [1976]. Barcelona: Alfa.
- 1993. *El problema de la conciencia histórica* [1957]. Madrid: Tecnos.
- 2001. *Antología* [1997]. Salamanca: Sígueme.
- 2002. *Acotaciones hermenéuticas* [2000]. Madrid: Trotta.
- 2004. Hermenéutica como filosofía práctica [1974]. *Revista de Filosofía*, 36 (110), 7-25.
- 2007. *Verdad y Método* [1960/1975]. Salamanca: Sígueme.
- Gandhi, L. 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- García de León, A. 1994. Contrapunto barroco en el Veracruz colonial. En Echeverría, B. (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM - El equilibrista, 111-130.
- García-Canclini, N. 2002. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- 2008. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Genro, T. y De Souza, U. 2000. *El presupuesto participativo: la experiencia de Porto Alegre* [1997]. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Giddens, A. 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Berkeley: University of California Press.
- 2002. *Sociología* [1990]. Madrid: Alianza Editorial.
- 2004. *Consecuencias de la modernidad* [1990]. Madrid: Alianza Editorial.
- Gledhill, J. 2012. Límites da autonomia e da autodefesa indígena. Experiências mexicanas. *MANA. Estudos de Antropologia Social*, 18 (3), 449-470.
- González Alcantud, J. 1990. Identidad y lucha. Los purépechas. Entrevista a Rodolfo Sandoval, secretario general del Consejo Supremo Purépecha y a Julio Alvar, etnólogo. *Gazeta de Antropología*, 7, disponible en <<http://hdl.handle.net/10481/13737>>.
- González, J. 1992. *Las huellas de Fausto*. Madrid: Tecnos.
- Gret, M. y Sintomer, Y. 2003. *Porto Alegre. La esperanza de otra democracia*. Barcelona: Debate.
- 2005. *The Porto Alegre Experiment*. New York: Zed Books.
- Grosfoguel, R. 2002. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality. *Review*, 25 (3), 203-224.
- 2006a. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. *Tabula Rasa*, 4, 17-48.

- 2006b. World-Systemns Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. *Review*, 29 (2), 167-187.
- 2007. The Epistemic Decolonial Turn. *Cultural Studies* 21 (2-3), 211-223.
- 2008. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-215.
- 2010. Descolonizar los uni-versalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Cesaire a los zapatistas. En Cairo, H., Grosfoguel, R. et al. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA, 85-99.
- 2011. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En Vianello, A. y Mañé, B. (eds.). *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas interculturales*. Barcelona: CIDOB, 97-108.
- y Mignolo, W. 2008. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, 9, 29-37.
- Maldonado-Torres, N. y Saldívar, J. (eds.). 2005. *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the Twenty-First Century U.S. Empire*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Gurvitch, G. 1964. *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: Reidel.
- Habermas, J. 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- 2008. La modernidad: un proyecto incompleto. En Foster, H. (ed.). *La posmodernidad [1983]*. Barcelona: Kairós, 19-36.
- Hegel, G.F.W. 1966. *Fenomenología del Espíritu [1807]*. México: FCE.
- 1970. *Filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus.
- Held, D. 2004. *Modelos de democracia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Held, D. y McGrew, A. 2003. *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Heller, A. y Fehér, F. 1994. *El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*. Barcelona: Península.
- Hinkelammert, F. 2002. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Höffe, O. 2009. Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant. En Granja Castro, D. y Leyva, G. (eds.). *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*. 39-60.
- Hohendahl, P. 1986. Habermas' Philosophical Discourse of Modernity. *TELOS. A Quarterly Journal of Critical Thought*, 69, 49-65.
- Horkheimer, M. 1974. *Teoría Crítica [1968]*. Buenos Aires: Amorrortu.

- y Adorno, T. 1970. *Dialéctica del iluminismo* [1944]. Buenos Aires: Sur.
- Huici Armeneta, V. 2007. *Espacio, tiempo y sociedad. Variaciones sobre Durkheim, Halbwachs, Gurvitch, Foucault y Bourdieu*. Madrid: Akal.
- Instituto Electoral de Michoacán. 2011, 9 de septiembre. *Acuerdo del Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán por el que se da respuesta a la petición de la comunidad indígena de Cherán para celebrar elecciones bajo sus usos y costumbres*. CG-38/2011.
- 2011, 9 de diciembre. *Acuerdo que presenta la Comisión Especial al Consejo General del Instituto Electoral de Michoacán, por el que se propone el calendario y las convocatorias a fin de llevar a cabo las pláticas previas y la consulta, en las comunidades de San Francisco Cherán, y Santa Cruz Tanaco, municipio de Cherán, Michoacán*. CG-154/2011.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Historia. 2012. *México en cifras. Información Nacional, por entidad federativa y municipios, Cherán, Michoacán de Ocampo*. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.aspx?e=16>>.
- Jameson, F. 1991. *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* [1984]. Barcelona: Paidós.
- 1996. *Teoría de la postmodernidad* [1991]. Madrid: Trotta.
- 1999. *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Johnson, M. 1989. Embodied Knowledge. *Curriculum Inquiry*, 19 (2), 361-377.
- K'eri Ireta Cherán. 2012. *Sési Jurámukua ka irekua karákata. Plan de Desarrollo del Municipio de Cherán 2012-2015*.
- Kant, I. 1998. *Sobre la paz perpetua* [1795]. Madrid: Tecnos.
- Kemper, R. 2011. Estado y antropología en México y Estados Unidos: reflexiones sobre los Proyectos Tarascos. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 32 (128), 209-241.
- Koselleck, R. 1993. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* [1979]. Barcelona: Paidós.
- 2007. ¿Existe una aceleración de la historia? En: Beriain, J. y Aguiluz, M. *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona - México: Rubí - Anthropos, 322-345.
- Kozlarek, O. (coord.). 2007a. *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- 2007b. *Entre cosmopolitismo y “conciencia del mundo”: hacia una crítica del pensamiento atópico*. México: Siglo XXI - CREFAL.

- Krippner-Martínez, J. 2001. *Rereading the Conquest: Power, Politics, and the History of Early Colonial Michoacán, Mexico, 1521-1565*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Krishna, S. 2009. *Globalization and Postcolonialism: hegemony and resistance in the twenty-first century*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kuhn, T. 1975. *La estructura de las revoluciones científicas* [1962]. México: FCE.
- Kurnitzky, H. y Echeverría, B. 1993. *Conversaciones sobre lo barroco*. México: UNAM.
- Kurz, O. 1960. Barocco: Storia di una parola. *Lettere italiane*, 4, 414-444.
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. México: Siglo XXI .
- Lander, E. (comp.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lash, S. 1999. *Another Modernity. A different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- y Friedman, J. 1992. *Modernity and Identity*. Oxford: Blackwell.
- y Urry, J. 1998. *Economías de signo y espacio: sobre el capitalismo de la desorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Le Clézio, J. 1985. *La conquista divina de Michoacán*. México: FCE.
- Leibniz, G. W.F. 1946. *La Teodicea, o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal* [1710]. Madrid: Aguilar .
- Leyva, G. (ed.). 2005. *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona - México: Rubí - Anthropos.
- 2009. Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana. En: Granja Castro, D. Leyva, G. (eds.). *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*. Barcelona - México: Rubí - Anthropos, 279-344.
- Lins Ribeiro, L. 2011. Why (Post) Colonialism and (De) Coloniality Are Not Enough: A Post-Imperialist Perspective. *Postcolonial Studies*, 14 (3), 285-297.
- Loomba, A. 2005. *Colonialism/Postcolonialism* [1998]. London: Routledge.
- Lucrecio, 2003. *De la naturaleza de las cosas*. Barcelona: Orbis.
- Luiselli, A. 2000. La Relación de Michoacán: sobre las “malas mujeres” y la imposición autoral del compilador franciscano . *Revista Iberoamericana*, 46 (192), 639-658.
- Lukács, G. 1964. *Goethe y su época* [1946]. México: Grijalbo.
- Lyon, D. 2000. *Posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lyotard, J. 1987. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [1979]. Madrid: Cátedra.

- Mácha, P. 2003. The Rise of the Purhepechan Nation: Democratization, Economic Restructuring and Ethnic Revival Among the Purhepecha Indians of Michoacán, Mexico. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2 (5), 83-102.
- Maldonado-Torres, N. 2002. Postimperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgressive Critical Hermeneutics and the "Death of European Man". *Review*, 25 (3), 277-315.
- 2008. La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- 2007. On the Coloniality of Being. *Cultural Studies*, 21 (2-3), 240-270.
- Mandujano, M. 2011a. Acción con clinamen. Proyecto de vida y Orientación filosófica. En Méndez, J. y Barrientos, J. (eds.). *Intervenciones filosóficas en la sociedad*. Madrid: Visión Libros, 83-93.
- 2011b. *Entre ficción y mentira. Umberto Eco y la semiótica de la cultura*. Saarbrücken: EAE.
- 2011c. Hacia un orden internacional justo. La crítica de Thomas Pogge al derecho de gentes de John Rawls. *Revista Filosofía UIS*, 10 (1), 27-58.
- 2012a. El lado más oscuro de la modernidad occidental (reseña). *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 1, 219-223.
- 2012b. Frontera al Norte, Utopía al Sur: paradigma dominante y alternativa cosmopolita. *Cuadernos Americanos*, 140, 147-165.
- 2013a. La reinención del Estado como movimiento social; un itinerario desde el Sur. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, 1, 53-68.
- 2013b. La solidaridad como reconocimiento. En Martínez-Guzmán, A. (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB, 45-60.
- 2013c. Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, 2, 233-248.
- Mannoni, O. 1985. *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*. Paris: Editions du Seuil.
- 1966. The Decolonisation of Myself. *Race & Class*, 7, 327-335.
- 1990. *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization*. Ann Arbor: Ann Arbor Paperbacks - University of Michigan Press.
- Manrique, J. 1994. Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco). En Echeverría, B. (comp.). *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM - El equilibrista, 231-244.
- Maravall, J. 1990. *La cultura del barroco [1975]*. Barcelona: Ariel.
- Marramao, G. 2005. *Minima temporalia [1990]*. Barcelona: Gedisa.

- Martín Alcoff, L. 2007. Mignolo's Epistemology of Coloniality. *CR: The New Centennial Review*, 72 (3), 79-101.
- Martínez Baracs, R. 2005. *Convivencia y utopía: El gobierno indio y español de la ciudad de Mechuacan, 1521-1580*. México: FCE - INAH.
- Martínez-Guzmán, A. 2013. Introducción: solidaridades silvestres. Martínez-Guzmán, A. (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB, 5-11.
- Martucelli, D. 2006. Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 73-74, 91-121.
- 2013. Solidaridad, individuación y globalización. En Martínez-Guzmán, A. (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB, 91-125.
- Marx, K. 1988. *Escritos sobre Epicuro [1839-1841]*. Barcelona: Crítica.
- y Engels, F. 2005. *El manifiesto comunista de Marx y Engels*. Madrid: Turner.
- Marzo, J. 2010. *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*. Madrid: Katz.
- McLeod, J. 2010. *Beginning Postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.
- Fumo, J. Mbilana, G. y Gomes, C. 2003. As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 341-420.
- Merleau-Ponty, M. 1979. *Posibilidad de la filosofía. Resúmenes de los cursos del Collège de France, 1952-1960 [1968]*. Madrid: Narcea.
- Mesri Hashemi-Dilmaghani, P. 2012, 15 de febrero. Cherán, la política posible. *La Jornada Michoacán*. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/02/15/cheran-la-politica-posible/>>.
- 2012, 31 de julio. Cherani anapu juramukua jucharisti: Reconstitución del gobierno comunitario de Cherán. *La Jornada Michoacán*. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <<http://www.lajornadamichoacan.com.mx/2012/07/31/cherani-anapu-juramukua-jucharisti-reconstitucion-del-gobierno-comunitario-de-cheran/>>.
- Mezzadra, S. (comp.). 2008. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mignolo, W. 1994. Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-Cultural Locations. *Dispositio. American Journal of Cultural Histories and Theories*, 19 (46), 45-73.
- 1995. La razón poscolonial: herencias poscoloniales y teorías postcoloniales. *Revista chilena de literatura*, 47, 91-114.

- 2000a. Diferencia colonial y razón postoccidental. En Castro-Gómez, S. (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar - Centro Editorial Javeriano, 3-28.
- 2000b. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- 2002. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 57-96.
- 2003a. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- 2003b. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 2003c. The Splendors and Miseries of “Science”. Coloniality, Geopolitics of Knowledge, and Epistemic Pluriversality. En Santos, B. (coord.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um Discurso sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento, 375-395.
- 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishers.
- 2007a. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel, R. (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 25-46 .
- 2007b. *La idea de América Latina. Herida colonial y opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- 2009. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*, 26 (7-8), 1-23.
- 2010a. Cosmopolitanism And The De-colonial Option. *Studies in Philosophy and Education*, 29 (2), 111-127.
- 2010b. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.
- 2010c. El desprendimiento: prolegómenos a una gramática de la descolonialidad. En Cairo, H., Grosfoguel, R. et al. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa. Un diálogo Europa-América Latina*. Madrid: IEPALA, 147-169.
- 2011a. Modernity and Decoloniality. *Oxford Bibliographies Online: Latin American Studies*, doi: 10.1093/obo/9780199766581-0017.
- 2011b. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- y Escobar, A. (eds.). 2010. *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge.

- Monedero, J. 2005. Conciencia de frontera: la teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos. En Santos, B. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta, 15-93.
- 2008. El Estado moderno como relación social: la recuperación de un concepto politológico del Estado. En Jessop, R. *El futuro del Estado capitalista*. Madrid: Catarata, XIII-XL.
- Monereo, M. y Riera, M. (eds.). 2002. *Porto Alegre. Otro mundo es posible*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Moore-Gilbert, B. 1997. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Moraña, M., Dussel, E. y Jáuregui, C. (eds.). 2008. *Coloniality At Large: Latin America And The Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Müller-Mahn, D. 2009. Dissoluções da “dicotomia Norte-Sul”: aspectos geográficos do debate sobre o desenvolvimento. *Mercator*, 8 (17), 7-23.
- Muños Morán, Ó. 2009. Lugar del “más antes”. El cerro y el pueblo en la historia purépecha. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 30 (119), 158-190.
- Musti, D. 2000. *Demokratia. Orígenes de una idea*. Madrid: Alianza Editorial.
- Namorado, R. 2007. Cooperativismo. História e horizontes. *Oficina do CES*, 278, 21 pp.
- Nanda, M. 2003. Postmodernism, Science and Religious Fundamentalism. *Butterflies & Wheels*. Consultado el 12 de septiembre de 2013 en <<http://www.butterfliesandwheels.org/2003/postmodernism-science-and-religious-fundamentalism/>>.
- 2006. How Modern Are We? Cultural Contradictions of India's Modernity. *Economic and Political Weekly*, 41 (16), 1589-1591.
- Ojeda Dávila, L. 2013. Una etnia mexicana frente a su patrimonio cultural inmaterial. El caso de los p'urhépecha de Michoacán. *Revista Memória em rede*, 3 (8), 15 pp.
- Olivé, L. et al. 2009. *Pluralismo epistemológico*. La Paz: CLACSO - Muela del diablo editores.
- Onfray, M. 2007. *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistorias de la filosofía I*. Barcelona: Anagrama.
- Orozco Díaz, E. 1988. *Introducción al barroco I*. Granada: Universidad de Granada.
- Pagden, A. 2002. *La Ilustración y sus enemigos: dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Panikkar, R. y Sharma, A. 2007. *Human Rights As a Western Concept*. Nueva Delhi: Printworld.
- Paz, O. 1987. *Los hijos del limo*. Barcelona: Seix Barral.
- Pérez Ramírez, T. 2009. Memoria histórica de la insurrección cívica purépecha en 1988 . *Política y cultura*, 31, 113-138.

- Pérez, P. 2012, 16 de mayo. Las fogatas de Cherán. *Subversiones. Agencia Autónoma de Comunicación*. Consultado el 29 de septiembre en <<http://www.agenciasubversiones.org/?p=3118>>.
- Pogge, T. 1989. *Realizing Rawls*. New York: Cornell University Press.
- 1994. An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23 (3), 195-224.
  - 2004. The Incoherence Between Rawl's Theories of Justice. *Fordham Law Review*, 72, 1739-1759.
  - 2006. Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? En Martin, R. and Reidy, D. A. (eds.). *Rawls's Law of Peoples. A realistic Utopia?* Malden: Blackwell, 206-225.
  - 2009. *Hacer justicia a la humanidad*. México: UNAM - FCE.
- Polany, K. 2003. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE.
- Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge .
- Prigogine, I. 1997. *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 2010. *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México*. México: PNUD - CDI.
- 2011. *Informe sobre el desarrollo humano 2011. Sostenibilidad y equidad: un mejor futuro para todos*. New York: PNUD.
- Pureza, J. M. 2001. Para um internacionalismo pós-vestefaliano. En Santos, B. (coord.). *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento, 234-254.
- Ramonet, I. 2009. *La crisis del siglo. El fin de una era del capitalismo financiero*. Barcelona: Icaria.
- Quijano, A. 1992. Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Bonilla, H. (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo - FLACSO, 437-447.
- 1998. Un fantasma recorre el mundo. *Estudios Avanzados*, 12 (34), 77-82.
  - 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-386.
  - 2002. El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En Walsh, C., Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala - Universidad Andina Simón Bolívar, 45-60.
  - 2006. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Review*, 29 (2), 189-220.
  - 2007a. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21, 168-178.

- 2007b. Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. En Kozlarek, O. (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 123-146.
- y Wallerstein, I. 1992. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 134, 583-591.
- Rabasa, J. 2005. The Comparative Frame in Subaltern Studies. *Postcolonial Studies*, 8 (4), 365-380.
- Rawls, J. 2001. *El derecho de gentes; y Una revisión de la idea de razón pública* [1999]. Barcelona: Paidós.
- 2003. *El liberalismo político* [1996]. Barcelona: Crítica.
- Reale, G. y Antiseri, D. 1995. *Historia del pensamiento filosófico y científico* vol. I. Barcelona: Herder.
- Rendón Corona, A. 2004. Porto Alegre, un modelo de presupuesto participativo. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 1 (4), 9-36.
- 2006. Justicia distributiva: el presupuesto participativo en Porto Alegre, Brasil. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, 2 (1), 217-244.
- Rennó, L. y Souza, A. 2012. A metamorfose do orçamento participativo: mudança de governo e os seus efeitos em Porto Alegre. *Revista de Sociologia e Política*, 20 (41), 235-252.
- Restrepo, E. y Rojas, A. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Col.: Editorial Universidad del Cauca - Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Richardson, L. 1997. *Fields of Play: Constructing an Academic Life*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ricoeur, P. 2005. *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.
- Rimbaud, A. 1990. *Una temporada en el infierno; Iluminaciones* [1873; 1872]. Barcelona: Montesinos.
- Robertson, R. 1995. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. En Featherstone, M., Lash, S. y Robertson, R. *Global Modernities*. London: Sage, 25-44.
- Rodríguez, I. (ed.). 2001. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Rodrik, D. 2011. *La paradoja de la globalización*. Barcelona: Antoni Bosch.
- Romero Cuevas, J. M. 2007. Progreso, retorno de lo igual y otras paradojas de la modernidad. Para una discusión con Jürgen Habermas. En Kozlarek, O. (coord.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos, 19-42.

- 2010. *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*. Barcelona: Herder.
- Roth-Seneff, A. y Roskamp, H. 2004. El paisaje prehispánico y la tradición oral en la meseta P'urhépecha. En Cárdenas García, E. (coord.). *Tradiciones arqueológicas*. Zamora - Morelia: El Colegio de Michoacán - Gobierno del Estado de Michoacán, 35-53.
- Rousseau, J. J. 1998. *Del Contrato Social* [1750]. Madrid: Alianza Editorial.
- Ruiz Simón, J. M. 2007. Leo Strauss i la superació de l'horitzó liberal. En Vergés Gifra, J. (ed.). *Cons i Neocons: El rerefons filosòfic*. Girona: Documenta Universitaria, 119-137 .
- Said, E. 2002. *Orientalismo* [1978]. Madrid: Debate.
- Sassen, S. 2007. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- Serres, M. 1994. *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias* [1977]. Valencia: Pre-textos.
- Simmel, G. 1949. *Goethe* [1913]; *seguido del estudio Kant y Goethe para una historia de la concepción moderna del mundo*. Buenos Aires: Nova.
- Sintomer, Y., Allegretti, G. 2009. *I bilanci partecipativi in Europa. Nuove esperienze democratiche nel vecchio continente*. Roma: Ediesse.
- Siscar, M. 2011, 18 de julio. Barricadas contra el crimen organizado. *Periodismo humano*. Consultado el 29 de septiembre de 2012 en <<http://periodismohumano.com/en-conflicto/barricadas-contra-el-crimen-organizado.html>>.
- Sloterdijk, P. 2004. *Esferas II. Globos* [1999]. Madrid: Siruela.
- 2007. *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización* [2005]. Madrid: Siruela.
- Sokal, A. 1996a. A Physicist Experiments with Cultural Studies . *Lingua Franca*, 4, 62-64.
- 1996b. Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum. *Gravity Social Text*, 46-47, 217-252.
- Solé, C. 1998. *Modernidad y modernización*. Barcelona: Anthropos.
- Spivak, G. 1988. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. En Guha, R. y Spivak G. (eds.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press, 3-34.
- 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* [1988]. Barcelona: MACBA.
- 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente* [1999]. Madrid: Akal.
- Subversiones. 2011, 27 de julio. La comunidad como elección de vida: Cherán y sus enseñanzas. Primera parte. *Subversiones. Agencia Autónoma de Comunicación*. Consultado el 28 de octubre de 2012 en <[http://www.agenciasubversiones.org/?p=977#\\_ftn1](http://www.agenciasubversiones.org/?p=977#_ftn1)>.

- Tlostanova, M. y Mignolo, W. 2012. *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections From Eurasia and the Americas*. Columbus: The Ohio State University Press.
- Topete, H. 2009. La solidaridad relativa. *Cuicuilco*, 47, 231-238.
- Toulmin, S. 2001. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. 2011, 2 de noviembre. *Juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano*. SUP-JDC-9167/2011.
- Turati, M. y Castellanos, F. 2012, 21 de julio. Rebelión contra la mafia michoacana. *Revista Proceso*, 1864, 30-34.
- Unger, R. 2001. *Política : os textos centrais, a teoria contra o destino*. São Paulo - Santa Catarina: Boitempo - Argos Editora Universitária.
- Universidad Popular de los Movimientos Sociales. 2012a. *Carta de principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*. Disponible en <[http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta\\_Principios\\_UPMS\\_Espanol.pdf](http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_Principios_UPMS_Espanol.pdf)>.
- 2012b. *Orientaciones metodológicas para los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales*. Disponible en <[http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Orientaciones\\_metodologicas\\_espanol.pdf](http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Orientaciones_metodologicas_espanol.pdf)>.
- van der Velden, M. 2009. Design For a Common World: On Ethical Agency and Cognitive Justice. *Ethics and Information Technology*, 11 (1), 37-47.
- Ventura Patiño, M. 2010. *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora, Mex.: El Colegio de Michoacán.
- 2012. Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho . *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 19 (55), 157-176.
- Vianello, A. y Mañé B. (eds.). 2011. *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas interculturales*. Barcelona: CIDOB.
- Visvanathan, S. 2002. The Future of Science Studies. *Futures*, 34 (1), 91-101.
- 2006. Alternative Science. *Theory, Culture & Society*, 23 (2-3), 164-169.
- 2007. Knowledge, Justice and Democracy. En Leach, M., Scoones, I. y Wynne, B. *Science and Citizens: Globalizations and the Challenges of Engagement*. London: Zeed Books, 83-94.
- 2009. The Search for Cognitive Justice. En *Knowledge in Question. A Symposium on Interrogating Knowledge and Questioning Science*. Disponible en <[http://www.india-seminar.com/2009/597/597\\_shiv\\_visvanathan.htm](http://www.india-seminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm)>.

- Wallerstein, I. 1974. *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- 1993. Encuentros: 1492 e Depois; Descobertas: 1992 e Antes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 38, 41-48.
  - 1999. *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria.
  - 2007. *Crisis estructural del capitalismo*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Walsh, C. 2007. Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge. *Cultural Studies*, 21 (2-3), 224-239.
- Walsh, C. (ed.). 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala - Universidad Andina Simón Bolívar.
- 2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala - Universidad Andina Simón Bolívar.
  - Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. (eds.). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Abya-Yala - Universidad Andina Simón Bolívar.
- Warren, J. 1971. Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the Relación de Michoacán? *The Americas*, 27 (3), 307-326.
- Weber, M. 1978. *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Pléyade.
- 1998. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1905 de la edición de 1978]. Madrid: Istmo.
  - 1944. *Economía y Sociedad* [1922] 4 vols. México: FCE.
- Wellmer, A. 1993. *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno* [1985]. Madrid: Visor.
- Whitaker, C. 2005. *El desafío del Foro Social Mundial. Un modo de ver*. Barcelona: Icaria.
- Wright, E., Levine, A. and Sober, E. 1992. *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. London: Verso.
- Wright, R. 1956. *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*. Cleveland: World Pub. Co.
- Young, I. 1990. *La política y la justicia de la diferencia*. Madrid: Cátedra.
- Young, R. 2001. *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- 2003. *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Zárate, J. 2011. Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purépecha (1869-1904). *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 32 (125), 17-52.

