


Para descolonizar Occidente

Más allá del pensamiento abismal

Boaventura **de Sousa Santos**

 prometeo
libros

UBA SOCIALES
publicaciones

 CLACSO

 UBA CENTENARIO
18102010
DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**PARA DESCOLONIZAR
EL OCCIDENTE**

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

COLECCIÓN PERSPECTIVAS

PARA DESCOLONIZAR
OCCIDENTE

MÁS ALLÁ DEL
PENSAMIENTO ABISMAL

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

De Sousa Santos, Boaventura

Para descolonizar Occidente : más alla del pensamiento abismal . -
1a ed. - Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -
CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

144 p. ; 23x16 cm. - (Perspectivas)

ISBN 978-987-1543-44-1

1. Sociología. 2. Política. I. Título
CDD 306.8



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



CLACSO

prometeo
libros



UBA BICENTENARIO
1810 2010
DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Colección Perspectivas

Comité Editorial

Sergio Caletti
Pablo Gentili
Emir Sader
Hugo Trinchero

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo Secretario Ejecutivo
Secretario Ejecutivo Adjunto Pablo Gentili

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich
Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Primera edición

Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal
(Buenos Aires: CLACSO, abril de 2010)

ISBN ISBN 978-987-XXXX-XX-X

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

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

Av. Callao 875 | Piso 4º G | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | <clacso@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<www.biblioteca.clacso.edu.ar>

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.



**Govern
de les Illes Balears**

Conselleria d'Afers Socials,
Promoció i Immigració
Direcció General de Cooperació

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

ÍNDICE

CAPÍTULO 1. MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO ABISMAL: DE LAS LÍNEAS GLOBALES A UNA ECOLOGÍA DE SABERES	11
LA DIVISIÓN ABISMAL ENTRE REGULACIÓN/EMANCIPACIÓN Y APROPIACIÓN/VIOLENCIA	20
COSMOPOLITISMO SUBALTERNO	29
EL PENSAMIENTO POSABISMAL COMO PENSAMIENTO ECOLÓGICO	31
a. Pensamiento posabismal y copresencia	32
b. La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo	33
c. Saberes e ignorancias	33
LA CIENCIA MODERNA COMO PARTE DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES	35
ECOLOGÍA DE SABERES, JERARQUÍA Y PRAGMÁTICA	38
ECOLOGÍA DE SABERES, INCONMENSURABILIDAD Y TRADUCCIÓN	39
ECOLOGÍA DE SABERES, MITOS Y <i>CLINAMEN</i>	41
CONCLUSIÓN	43

CAPÍTULO 2. ¿UN OCCIDENTE NO OCCIDENTALISTA?: LA FILOSOFÍA A LA VENTA, LA DOCTA IGNORANCIA Y LA APUESTA DE PASCAL	45	El derecho a la autodeterminación democrática	112
1. LA FILOSOFÍA A LA VENTA	50	El derecho a organizar y participar en la creación de los derechos	114
La paradoja de la finitud y de la infinitud	60	CONCLUSIÓN	116
La urgencia y el cambio civilizacional	61	BIBLIOGRAFÍA	117
2. LA DOCTA IGNORANCIA	64		
La ecología de saberes	67		
La traducción	69		
La artesanía de las prácticas	70		
3. LA APUESTA DE PASCAL	73		
De respuestas débiles-débiles a respuestas débiles-fuertes	77		
CAPÍTULO 3. HACIA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS	83		
INTRODUCCIÓN	83		
LA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS	87		
EL IMPERIALISMO CULTURAL Y LA POSIBILIDAD DE LA CONTRAHEGEMONÍA	99		
LAS DIFICULTADES DE UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS	101		
LAS CONDICIONES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS	104		
Desde la completud a la incompletud	104		
De versiones culturales estrechas a versiones amplias	105		
De tiempos unilaterales a tiempos compartidos	105		
De socios y temas unilateralmente impuestos a socios y temas elegidos mutuamente	106		
Desde la igualdad o diferencia a la igualdad y diferencia	107		
DERECHOS HUMANOS INTERCULTURALES POSIMPERIALES	107		
El derecho al conocimiento	109		
El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial	109		
El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad	110		
El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras	112		

CAPÍTULO 1

MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO ABISMAL

DE LAS LÍNEAS GLOBALES A UNA ECOLOGÍA DE SABERES*

EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL MODERNO es un pensamiento abismal.¹ Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las dis-

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

¹ No sostengo que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal. Por el contrario, es altamente probable que existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal fuera de Occidente. Este texto no busca una caracterización de lo último. Simplemente mantiene que, sean abismales o no, las formas de pensamiento no-occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que no enlazo aquí ni con el pensamiento occidental pre-moderno, ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica, ésta es la única de la que me ocupo.

tinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser.² Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social.³ Esta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/ emancipación, el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

2 Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad no-existente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos (2004, 2006b y 2006c)

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

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

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

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable

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

aplicarles no sólo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea.⁵ Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de sus otros modernos crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre los dos es una distinción universal. Esta dicotomía central abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ese es, el territorio sin ley, lo a-legal, lo no-legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente.⁶ Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios –ciencia y derecho– las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente esta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial.⁷ Aquello

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

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

7 En este texto doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colo-

que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la sabiduría legal convencional, fue la línea global que separara el Viejo Mundo del Nuevo Mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el Viejo Mundo, en este lado de la línea.⁸ La primera línea global moderna fue probablemente el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España (1494),⁹ pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo XVI con las líneas de amistad.¹⁰

nialismo. Ver, entre otros, Williams (1994) originariamente publicado en 1944; Arendt (1951); Fanon (1967); Horkheimer y Adorno (1972); Wallerstein (1974); Dussel (1992); Mignolo (1995); Quijano (2000).

8 El imperialismo es por lo tanto constitutivo del estado moderno. A diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, éste no es producto del Estado moderno preexistente. El estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Ver Koskenniemi (2002); Anghie (2005); Tully (s/f)

9 La definición de líneas abismales ocurre gradualmente. De acuerdo con Carl Schmitt (2003: 91) las líneas cartográficas del siglo XV (las *rayas*, Tordesillas) todavía presupusieron un orden espiritual global vigente a ambos lados de la división –la medieval *respublica Christina*, simbolizada por el Papa–. Esto explica las dificultades que enfrentó Francisco de Vitoria, el gran teólogo y jurista español del siglo XVI, en justificar la ocupación de la tierra en las Américas. Vitoria se pregunta si el descubrimiento es título suficiente para la posesión de la tierra. Su respuesta es muy compleja, no sólo porque es formulada en un estilo aristotélico antiguo, sino principalmente porque Vitoria no ve alguna respuesta convincente que no presuponga sobre la superioridad de los europeos. Este hecho, sin embargo, no confiere un derecho moral o estatutario sobre la tierra ocupada. Según Vitoria, incluso la civilización superior de los europeos no es suficiente como base fundamental de un derecho moral. Para Vitoria, la conquista sólo podría ser suficiente base para un derecho reversible a la tierra, un *jura contraria*, como dijo. Esto es, la cuestión de la relación entre conquista y derecho a la tierra debe ser preguntada en su reverso: si los indios hubiesen descubierto y conquistado a los europeos, ¿también habrían tenido derecho a ocupar la tierra? La justificación de Vitoria de la ocupación de la tierra está todavía imbuida en el orden cristiano medieval, en la misión adscrita a los reyes españoles y portugueses por el Papa, y en el concepto de guerra justa. Véase: Carl Schmitt (2003: 101-125). Véase, también, Anghie (2005: 13-31). La laboriosa argumentación de Vitoria refleja hasta qué punto la corona estuvo por entonces mucho más preocupada en legitimar los derechos de propiedad que en la soberanía sobre el Nuevo Mundo. Véase también Pagden (1990: 15)

10 Desde el siglo XVI en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas líneas de amistad –la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del Tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia– rompen la idea de un orden

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

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, y no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la “población salvaje en muchos lugares de América” como ejemplos del estado de naturaleza (1985: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del Gobierno Civil*: “En el principio todo el mundo era América” (1946: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil.¹¹ Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia

global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos originados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que el rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea, y, al mismo tiempo, tener una alianza con los piratas que estaban atacando los barcos españoles en el otro lado de la línea.

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

de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y de hecho, declara como no existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al otro lado de la línea se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible de este lado de la línea. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en no-contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro. Por lo tanto, el hecho de que los principios legales vigentes en la sociedad civil, en este lado de la línea, no se apliquen al otro lado de la línea no compromete de modo alguno su universalidad.

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

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

12 De acuerdo a la bula “los Indios son verdaderamente hombres y [...] no sólo son capaces de entender la Fe Católica, según nuestra información, ellos desean extremadamente recibirla”. “Sublimis Deus” está en: <<http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>>, a ella se accedió el 22 de septiembre de 2006.

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

instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad, mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, y a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de apartheid y asimilación forzada, etc. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia sólo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del “Estado Libre del Congo” bajo el Rey Leopoldo II de Bélgica.¹⁴

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible).¹⁵ Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no-existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social.¹⁶ La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna.¹⁷ La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se en-

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

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

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

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

cuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal.¹⁸

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el periodo colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no-área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley, los derechos humanos, y la democracia.¹⁹ Pero sería un error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las mega-ciudades, en los ghettos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del Nuevo Mun-

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

19 Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véase, entre muchos otros: McCormack (2004); Amann (2004a), (2004b); Human Rights Watch (2004); Sadat (2005); Steyn (2004); Borelli (2005); Dickinson (2005); Van Bergen y Valentine (2006)

do. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal.

LA DIVISIÓN ABISMAL ENTRE REGULACIÓN/EMANCIPACIÓN Y APROPIACIÓN/VIOLENCIA

La permanencia de líneas globales abismales a través del periodo moderno no significa que éstas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales divisorias de los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado, se establecieron fijas y su posición es fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anti-coloniales y los procesos de independencia.²⁰ El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y clamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. Cada una de las dos líneas globales (la epistemológica y la jurídica) parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios postcoloniales.²¹

En este texto, me centro en el análisis de la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Ésta ha estado en curso desde la década de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose.

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

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

se. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no sólo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur,²² conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contra-movimiento subalterno. Al movimiento principal lo denomino el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contra-movimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista,²³ los trabajadores migrantes indocumentados²⁴ y los refugiados.²⁵ De diferentes modos, cada una lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias sigue la lógica reguladora del

22 Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado "Reinventando la Emancipación Social: Hacia Nuevos Manifiestos", en el cual participaron sesenta científicos sociales en seis países (Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica). Los resultados principales se publicarían en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles: Santos (2005, 2006a y 2007). Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto véase Santos (2003, 2004). Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro Social Mundial, véase Santos (2006e).

23 Entre otros, véanse: Harris (2003); Kanstroom (2003); Sekhon (2003); C. Graham (2005); N. Graham (2005); Scheppele (2004a, 2004b, 2006); Guiora (2005).

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

25 Basándose en *Orientalismo* de Edward Said (1978), Akram (2000) identifica una nueva forma de estereotipar, que llama neo-orientalismo, que afecta a la evaluación metropolitana de asilo y refugio solicitada por las poblaciones que vienen del mundo árabe o musulmán. Véase también Akram (1999). Menefee (2004); Bauer (2004); Cianciarulo (2005); Akram y Karmely (2005).

paradigma de la apropiación/violencia.²⁶ El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de éste en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados, será suficiente con ser empleado en una de las centenares de miles de fábricas de explotación del Sur Global²⁷ subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

Lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, el colonial retorna no sólo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran trasgresión, pues lo colonial del período colonial clásico en caso alguno podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). Se está ahora entrometiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos.²⁸

Bajo estas circunstancias, el metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede sino ser conocida con la lógica ordenante de apropiación/violencia. La época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca al rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina²⁹ y la categoría de

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

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

28 Véase, por ejemplo, David (1924); Tushnet (1981: 169-188).

29 Véase Corte Internacional de Justicia (2005)

“combatiente enemigo ilegal”³⁰ son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede sino conllevar prácticas sucias. La regulación/emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación/violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano.³¹ De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación/violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación/emancipación. Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas³² y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitucionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, somos testigos de la emergencia de una nueva forma de estado, el estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de estado de sitio o estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos.³³

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.

30 Véanse Dörmann (2003); Harris (2003); Kanstroom (2003); Human Rights Watch (2004); Gill y Sliedregt (2005).

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

32 Resolución 1566 del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas. Esta resolución antiterrorista fue adoptada el 8 de octubre de 2004, siguiendo la Resolución 1373 también del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, la cual fue adoptada como respuesta a los ataques del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. Para un análisis detallado del proceso de adopción de la Resolución 1566, véase Saul (2005).

33 Utilizo el concepto de estado de excepción para expresar la condición político-legal en la cual la erosión de los derechos civiles y políticos ocurre bajo el amparo de la Constitución, esto es, sin suspensión formal de esos derechos, como ocurre cuando el estado de emergencia está declarado. Véase Scheppele (2004b); Agamben (2004).

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 cercas³⁴ y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas)³⁵ y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida.³⁶

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto.³⁷ Está emergiendo como el Estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no estatales obtienen por lo tanto control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques, o la calidad del medio ambiente. La obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este lado de la línea, está siendo reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos a la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social,

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

35 Véase Blakely y Snyder (1999); Low (2003); Atkinson y Blandy (2005); Coy (2006).

36 Véase Amann (2004a, 2004b); Brown (2005). Un nuevo informe del Comité Temporal del Parlamento Europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (Noviembre, 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y rendición a la tortura. Este campo dispuesto a investigar involucró a 1.245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros) y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumania y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

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

un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otra parte distingo cinco formas de fascismo social.³⁸ Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación/violencia sobre la lógica de regulación/emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas “salvajes” y “civilizadas”. Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas mega-ciudades a lo largo del Sur Global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas más y más amenazadas por las zonas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana (ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente). La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil (sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios) son tales que la parte débil, se rinde vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. El proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros, presagia una situación de fascismo contractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etc.³⁹ En tales casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el estado de bienestar y el estado

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

39 Uno de los ejemplos más dramáticos es la privatización del agua y las consecuencias sociales que conlleva. Véase Bond (2000) y Buhlungu et al. (2006) para el caso de Sudáfrica; Oliveira Filho (2002) para el caso de Brasil; Olivera (2005) y Flores (2005) para el caso de Bolivia; Bauer (1998) para el caso de Chile; Trawick (2003) para el caso de Perú; Castro (2006) para el caso de México. Lidiando con dos o más casos: Donahue y Johnston (1998); Balanyá et al. (2005); Conca (2005); Lopes (2005). Véase también Klare (2001); Hall, Lobina y De la Motte (2005).

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

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coaccionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos estos son los nuevos territorios coloniales dentro de los estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente “privatización” de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado.⁴⁰

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de éste sin alguna perspectiva de retorno: trabajadores y clases populares están siendo expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismo candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los ghettos de mega-ciudades en el Norte Global y el Sur Global.⁴¹

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

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

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

Las nuevas formas de gobierno indirecto también comprenden la segunda gran transformación de la propiedad y el derecho de propiedad en la era moderna. La propiedad, y específicamente la propiedad de los territorios del Nuevo Mundo, fue, como mencioné al comienzo, el asunto clave que sostiene al establecimiento de líneas modernas, abismales y globales. La primera transformación tuvo lugar cuando la propiedad sobre las cosas fue extendida, con el capitalismo, a la propiedad sobre los medios de producción. Como Karl Renner (1965) describe tan bien, el propietario de las máquinas se convierte en propietario de la fuerza de trabajo de los trabajadores que operan con las máquinas. El control sobre las cosas se convierte en control sobre la gente. Por supuesto, Renner pasó por alto el hecho de que en las colonias esta transformación no sucedió, toda vez que el control sobre las personas fue la forma original de control sobre las cosas, lo último incluyendo ambas cosas, humanas y subhumanas. La segunda gran transformación de la propiedad tiene lugar, más allá de la producción, cuando la propiedad de los servicios se convierte en una forma de control de las personas que los necesitan para sobrevivir. La nueva forma de gobierno indirecto da lugar a una forma de despotismo descentralizado, para usar la caracterización de Mamdani del gobierno colonial africano (Mamdani, 1996: Cap.2) El despotismo descentralizado no choca con la democracia liberal, si no que la hace cada vez más irrelevante para la calidad de vida de poblaciones cada vez más grandes.

Bajo las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. Bajo la presión de la lógica de apropiación/violencia, el concepto exacto de derecho moderno –la norma universalmente válida que emana del Estado y que es impuesta coercitivamente por éste si es necesario– está por lo tanto mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino, un nuevo tipo de derecho está emergiendo al cual se le denomina eufemísticamente

derecho suave.⁴² Presentada como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de regulación/ emancipación, conlleva consigo la lógica de apropiación/violencia siempre que relaciones de poder muy desiguales están involucradas. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más realizada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con “sus” fábricas de explotación a lo largo del mundo.⁴³ La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa.⁴⁴ Las relaciones sociales que ellos regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el Estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación/violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Como el fascismo social coexiste con la democracia liberal, el estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, éste es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea

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

43 Véase Rodríguez-Garavito (2005) y la bibliografía ahí citada.

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

abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

COSMOPOLITISMO SUBALTERNO

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

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

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en lo que yo llamo sociología de las emergencias (Santos, 2004). Ésta consiste en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el Foro Social Mundial ha sido la expresión más realizada de globalización contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno.⁴⁶ Y entre los movimientos que han sido partícipes en el Foro Social Mundial, los movimientos indígenas son, bajo mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento posabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento posabismal, siendo que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado defiende que el entendimiento del mundo en gran medida excede al entendimiento occidental del mundo y por lo tanto nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no-occidentales fueran identificados, más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser

(Bhabha, 1996; Diouf, 2000); *cosmopolitan ethnicity* (Werbner, 2002); o *working-class cosmopolitanism* (Werbner, 1999). Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckeridge et al (2002).

46 Sobre la dimensión cosmopolita del Foro Social Mundial véase Nisula y Sehm-Patomäki (2002); Fisher y Ponía (2003); Sen, Anand, Escobar y Waterman (2004); Polet (2004); Santos (2006c); Teivainen (mimeo).

identificados y que las comprensiones híbridas, mezclando elementos occidentales y no-occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento posabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construir.

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento posabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales.⁴⁷

EL PENSAMIENTO POSABISMAL COMO PENSAMIENTO ECOLÓGICO

El pensamiento posabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta diferentes formas según si ésta es determinada por una línea abismal o no-abismal, y que mientras persista la exclusión abismalmente definida no es posible una alternativa poscapitalista realmente progresiva. Durante probablemente un largo periodo de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondition para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción posabismal 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.⁴⁸

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es así la *conditio sine qua non* para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanece

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

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

cerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cuán antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento posabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no-derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación/ violencia dentro del orden de la regulación/emancipación tan sólo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995: 506-519). El pensamiento posabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes.⁴⁹ Es una ecología porque está basada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

A. PENSAMIENTO POSABISMAL Y COPRESENCIA

La primera condición para un pensamiento posabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual sólo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada.⁵⁰ Sólo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica –eso es, estar en este lado de la línea– significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo v a. C., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la Edad Media, un europeo y no un salvaje del Nuevo Mundo en el

49 Sobre la ecología de los saberes véase Santos (2006b: 127 – 153)

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

siglo XVI, y en el siglo XIX, un europeo (incluyendo a los europeos desplazados de Norte América) y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

B. LA ECOLOGÍA DE SABERES Y LA DIVERSIDAD INAGOTABLE DE LA EXPERIENCIA DEL MUNDO

Como una ecología de saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico.⁵¹ Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

C. SABERES E IGNORANCIAS

El contexto cultural dentro del cual la ecología de los saberes está emergiendo es ambiguo. Por un lado, la idea de la diversidad socio-cultural del mundo ha ido ganando aceptación en las últimas tres décadas, y eso debería favorecer el reconocimiento de la diversidad epistemológica y

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

la pluralidad como una de sus dimensiones. Por otro lado, si todas las epistemologías comparten las premisas culturales de su tiempo, quizás una de las premisas de pensamiento abismal mejor establecidas todavía hoy en día es la creencia en la ciencia como la única forma válida y exacta de conocimiento. Ortega y Gasset (1942) propone una distinción radical entre creencias e ideas, tomando las últimas para referirse a la ciencia o la filosofía. La distinción descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros. Mientras que nuestras ideas se originan desde las incertidumbres y permanecen ligadas a ellas, las creencias se originan en la ausencia de duda. Esencialmente, esta es una distinción entre ser y tener: nosotros somos lo que creemos, pero tenemos ideas. Un rasgo característico de nuestro tiempo es el hecho de que la ciencia moderna pertenece a ambos reinos, el de las ideas y el de las creencias. La creencia en la ciencia excede ampliamente a cualquier cosa que las ideas científicas nos permitan realizar. Por lo tanto, la relativa pérdida de confianza epistémica en la ciencia que impregnó toda la segunda mitad del siglo xx fue paralela a un auge de la creencia popular en la ciencia. La relación entre creencias e ideas con respecto a la ciencia, ya no es una relación entre dos entidades distintas sino que es una relación entre dos modos de experimentar socialmente la ciencia. Esta dualidad significa que el reconocimiento de la diversidad cultural en el mundo no necesariamente significa el reconocimiento de la diversidad epistemológica en el mundo.

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

En la ecología de los saberes, los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignoran-

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

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

LA CIENCIA MODERNA COMO PARTE DE UNA ECOLOGÍA DE SABERES

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

Como una epistemología posabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas⁵² y

⁵² Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos "clásicos" de la modernidad, tales como naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/

postcoloniales⁵³ y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos.

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

Para una ecología de saberes, el conocimiento-como-intervención-en-la-realidad es la medida de realismo, no el conocimiento-como-una-representación-de-la-realidad. La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que esta permite o previene. Puesto que cualquier gravamen de esta intervención combina siempre lo cognitivo con lo ético-político, la ecología de saberes hace una distinción entre objetividad analítica y neutralidad ético-política. Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable en relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales la ciencia moderna no ha sido parte. Está, por ejemplo, la preservación de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y

no-humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género, y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véase Keller (1985); Harding (1986, 1998, 2003); Schiebinger (1989, 1999); Haraway (1992, 1997); Soper (1995); Fausto-Sterling (2000); Gardey y Lowy (2000). Creager, Lunbeck, y Schiebinger (2001), ofrecen una mirada útil, incluso si se centran en el Norte Global.

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

no deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral? El hecho de que nada de esto habría sido posible a través de la ciencia ¿no nos dice algo sobre la misma?

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

En un régimen de ecología de saberes, la búsqueda de la intersubjetividad es tan importante como compleja. Desde que diferentes prácticas de conocimiento tienen lugar en diferentes escalas espaciales y de acuerdo con diferentes duraciones y ritmos, la intersubjetividad también exige la disposición para saber y actuar en diferentes escalas (interesalaridad) y articulando diferentes duraciones (inter-temporalidad). Muchas de las experiencias subalternas de resistencia son locales o han sido hechas locales y por lo tanto irrelevantes o no existentes por el conocimiento abismal moderno, el único generador de experiencias globales. Sin embargo, desde que la resistencia contra las líneas abismales debe acontecer en una escala global, es imperativo desarrollar algún tipo de articulación entre las experiencias subalternas a través de enlaces locales-globales. En orden a tener éxito, la ecología de los saberes debe ser transescalar (Santos, 2001a).

Por otra parte, la coexistencia de diferentes temporalidades o duraciones en diferentes prácticas de conocimiento demanda una expansión del marco temporal. Mientras las tecnologías modernas han tendido a

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

ECOLOGÍA DE SABERES, JERARQUÍA Y PRAGMÁTICA

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

La ecología de saberes está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer. Ésta se centra en las relaciones entre conocimientos y en las jerarquías que son generadas entre ellos, desde el punto en que las prácticas concretas no serían posibles sin tales jerarquías. Sin embargo, más que subscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento. Las jerarquías concretas emergen desde el valor relativo de intervenciones alternativas en el mundo real. Complementariedades o contradicciones pueden existir entre los diferentes tipos de intervención.⁵⁴ Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas

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

de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, el cual en el contexto de la ecología de saberes, debe ser formulado como sigue: la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

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

Este caso también ilustra la importancia del principio de precaución al lidiar con la cuestión de una posible complementariedad o contradicción entre diferentes tipos de conocimientos. En el caso de los sistemas de irrigación de Bali, la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento (el religioso y el científico), ambos concernientes a la misma intervención (irrigar los campos de arroz), resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abstracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelados por ordenadores –un área de las nuevas ciencias– mostró que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dewi-Danu fueron más eficientes que cualquier otro sistema concebible, sea científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

ECOLOGÍA DE SABERES, INCONMENSURABILIDAD Y TRADUCCIÓN

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del Norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un *epistemicidio* masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido

perdida. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo posabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no-occidentales, esas experiencias usan no sólo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos, y aspiraciones para una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? Así planteado, la respuesta no puede ser sino una respuesta positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías.⁵⁵ Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay sólo una filosofía, cuya universalidad no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora ha sido principalmente desarrollada en Occidente. En África, ésta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana, es inconmensurable con la filosofía occidental, y debería por tanto seguir su línea autónoma de desarrollo.⁵⁶

Entre estas dos posiciones están aquellas que defienden que no existe una sino muchas filosofías y creen que el diálogo mutuo y el enriquecimiento es posible. Estas posiciones son las que a menudo tienen que afrontar los problemas de inconmensurabilidad, incompatibilidad o la no inteligibilidad recíproca. Consideran, sin embargo, que la inconmensurabilidad no impide necesariamente la comunicación y que incluso puede permitir insospechadas formas de complementariedad. Todo ello depende del uso de procedimientos adecuados de traducción intercultural. A través de la traducción, llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables.⁵⁷

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

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

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

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los Akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. “Pensar”, en Akan, significa “medir algo”, lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Por lo tanto, el “ser” de “*sum*” resulta también muy dificultoso para explicar por qué el equivalente más próximo es algo como “Yo estoy ahí”. De acuerdo a Wiredu, el locativo “ahí” “sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*”. En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no sólo sobre o por qué ésta no puede explicar el “*cogito ergo sum*”, sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo.⁵⁸

ECOLOGÍA DE SABERES, MITOS Y CLINAMEN

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

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de

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

59 Sobre la sociología de las emergencias, véase Santos (2004, 2006b: 87 – 126).

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

espontaneidad basado en el rechazo para deducir el potencial desde lo actual. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin el rendimiento a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción-con-clinamen*.⁶¹ Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción-con-clinamen* tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable “*quiddam*” que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, eso es, un poder de movimiento espontáneo (Epicuro, 1926; Lucrecio, 1950).⁶² A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la *acción-con-clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos rinden posiblemente a las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto también entre seres vivos y grupos sociales.⁶³

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

61 Desarrollo este concepto en Santos (1998)

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

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

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

CONCLUSIÓN

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

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

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión, ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? o, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alter-

nativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción posabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

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

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

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

CAPÍTULO 2

¿UN OCCIDENTE NO OCCIDENTALISTA?

LA FILOSOFÍA A LA VENTA, LA DOCTA IGNORANCIA Y LA APUESTA DE PASCAL*

¿ES POSIBLE UN OCCIDENTE NO OCCIDENTALISTA? Para mostrar lo que entiendo específicamente por occidentalismo e ilustrar su posibilidad comienzo por detenerme en un autor cuya obra ha sido dedicada a desmontar, uno a uno, todos los argumentos históricos y sociológicos que han sido invocados por la historia canónica de la Europa y del mundo. Me centro en su libro más reciente, *The theft of History* (2006). A lo largo del libro, Jack Goody se refiere al *west* (occidente), entendiéndolo por tal a Europa, “frecuentemente a Europa occidental” como una pequeña región del mundo que, por razones varias y sobre todo a partir del siglo XVI, consiguió imponer al resto del mundo sus concepciones de pasado y de futuro, de tiempo y de espacio. Con esto impuso sus valores e instituciones y los transformó en expresiones de la excepcionalidad occidental, ocultando así continuidades y semejanzas con valores e instituciones vigentes en otras regiones del mundo. La hegemonía de esta posición asume tales proporciones que está presente subrepticamente e incluso en los autores que más crédito dieron a las creaciones de otras regiones del mundo, de Joseph Needham a Norbert Elías, de Fernand Braudel a Edward

* La traducción del original portugués al idioma español fue elaborada por Rebeca Peralta Mariñelanera y revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado.

Said. Acaban por ser eurocéntricos en su lucha contra el eurocentrismo, "una trampa en la que caen frecuentemente el poscolonialismo y el posmodernismo" (Goody, 2006: 5).

Según Goody, una verdadera "historia global" sólo será posible en la medida en que sea superado tanto el eurocentrismo como el antieurocentrismo eurocéntrico, tanto el occidentalismo como el orientalismo. Una historia tal es más correcta en el plano epistemológico y más progresista en el plano sociopolítico y cultural. Sólo ella permitirá que el mundo se reconozca en su infinita diversidad la cual incluye también la infinita diversidad de las influencias cruzadas, de las semejanzas y continuidades. Se trata de una historia que pone fin a todas las teleologías porque éstas presuponen siempre la elección de un pasado específico como condición de legitimación de un futuro único.

¿Es posible tal historia? Sí, si es entendida como emanación de la pluralidad de lugares y tiempos a partir de los cuales es escrita y, por tanto, teniendo siempre un carácter parcial. ¿En qué consiste la parcialidad de la historia global propuesta por Goody? Goody entiende que la mejor manera de combatir no eurocéntricamente el eurocentrismo consiste en mostrar que todo lo que es atribuido a occidente como excepcional y único –sea la ciencia moderna o el capitalismo, el individualismo o la democracia– tienen paralelos y antecedentes en otras regiones y culturas del mundo. Por eso, el dominio de Occidente no se explica por diferencias categoriales sino por procesos de elaboración e intensificación.

Esta historia tiene el gran mérito de proponer un occidente humilde, un occidente que conforma con otras regiones y culturas un mosaico mucho más vasto de creatividad humana. La relatividad de las creaciones de occidente es un desmentido de la fuerza de las razones que las impusieron mundialmente. Más plausiblemente, esta imposición se explica por razones de fuerza, los "guns and sail" (Cipola, 1965), de que occidente se sabe abastecer. La parcialidad de la historia propuesta por Goody reside en que la humildad de occidente ante el mundo es obtenida a costa de ocultar los procesos, en sí nada humildes, y, por el contrario, muy arrogantes, con que ciertas versiones de occidente se impusieron internamente al mismo tiempo que se imponían al resto del mundo. Sin duda que Goody está consciente de esto pero, por el poco énfasis que le confiere, en ocasiones da la idea de que la unidad geográfica de occidente (en sí problemática) se transfiere hacia la unidad de sus creaciones políticas, culturales e institucionales. La excepcionalidad de las creaciones de occidente es cuestionada, no los procesos históricos que llevaron al entendimiento que hoy tenemos de ellas. La continuidad con el mundo oculta las dis-

continuidades categoriales internas. En suma, el occidente humilde puede redundar en un occidente pobre.

¿Será esto una forma insidiosa de occidentalismo? El término occidentalismo ha generado alguna controversia en los últimos años y por lo menos dos concepciones muy distintas pueden ser identificadas. El occidentalismo como contraimagen del orientalismo: la imagen que el 'otro', las víctimas del orientalismo occidental, crean al respecto de occidente,¹ el occidentalismo como imagen doble del orientalismo: la imagen que el occidente tiene de sí mismo cuando somete al 'otro' al orientalismo.² La primera concepción contiene la trampa de la reciprocidad: la idea de que el 'otro' víctima de estereotipos occidentales, tiene el mismo poder –porque tiene la misma legitimidad– para crear estereotipos al respecto de occidente. La segunda concepción es la que me interesa este texto. La crítica del occidente hegemónico que ella implica es hoy patrimonio de la teoría crítica y subyace a la obra de Jack Goody. Para desmontar el occidentalismo entendido en la segunda concepción son imaginables dos vías. La primera, proseguida por Goody en *The Theft of History*, consiste en identificar la relatividad externa del occidente, o sea, la continuidad entre las innovaciones (valores e instituciones) que le son atribuidas y las experiencias similares en otras regiones y culturas del mundo. La segunda consiste en identificar la relatividad interna de occidente, la infinita diversidad de las experiencias de occidente y la continuidad o discontinuidad entre las que prosperaron y acabaron por ser identificadas como específicas de occidente y las que fueron abandonadas, suprimidas o simplemente olvidadas. Cualquiera de estas vías es legítima y como ambas pueden ser proseguidas *ad infinitum* la globalidad de la historia o de la sociología a que conducen será siempre parcial. A pesar de eso, o tal vez por eso, habremos de ganar si ambas fueran proseguidas con la misma perseverancia.

En este artículo me centro en la segunda vía y para eso parto de los propios argumentos de Goody. Dentro de los varios "hurtos de la historia" analizados por Goody selecciono tres: las concepciones de antigüedad, de ciencia moderna y de teleología del futuro. Intentaré demostrar que estos hurtos cometidos sobre propiedades ajenas, no occidentales, fueron también cometidos entre copropietarios de occidente. De esos hurtos intramuros resultó un enorme empobrecimiento de occidente. Vivimos en un período en que las críticas de

1 Véase Buruma y Margalit (2004). Para una crítica, véase Bilgrami (2006) y para una crítica de Bilgrami, Robbins (2007). Para una versión muy diferente de esta concepción, el Occidentalismo Chino, véase Chen (1992)

2 Véase Carrier (1992); Coronil (1996). Más recientemente, véase Gregory (2006).

occidente dentro del propio occidente comprenden un elevado nivel de autoflagelación, lo que me parece necesario y saludable, enorme fue y continúa siendo el daño causado por el imperialismo y neocolonialismo del que se alimenta el occidente hegemónico. Pienso, sin embargo, que devolver algunos de los objetos hurtados intramuros es fundamental para crear un nuevo patrón de interculturalidad, no sólo en el mundo, sino también, en especial, en el interior de occidente. No hay mucho que esperar de la interculturalidad que es hoy defendida por mucha gente en occidente si ella no parte de la recuperación de una experiencia originaria de interculturalidad. Al principio hubo interculturalidad y de ella pasamos a la culturalidad. Sólo un occidente intercultural podrá querer y entender la interculturalidad del mundo y contribuir activamente a ella. Y lo mismo se aplica a otras culturas del mundo pasado y presente.

Los ejercicios que propongo buscan ampliar la experiencia histórica de occidente. Dan voz a tradiciones de occidente que fueron olvidadas o marginalizadas porque no se adecuaban a los objetivos imperialistas y occidentalistas que vinieron a dominar a partir de la fusión entre modernidad occidental y capitalismo.³ Traigo a colación estas experiencias y tradiciones sin ninguna intención de recuperación histórica. El objetivo es intervenir en el presente como si él tuviese otros pasados más allá de aquel que hizo de él lo que él es hoy. Si podía haber sido diferente, podrá ser diferente. Me interesa mostrar que muchos de los problemas con que hoy se debate el mundo transcurren no sólo del desperdicio de la experiencia que el occidente impuso al mundo por la fuerza, sino también del desperdicio de la experiencia que impuso a sí mismo para sustentar la imposición a los otros.⁴

En lo que respecta a la Antigüedad, Goody (2006: 26-67) argumenta que la idea de la excepcionalidad de la Antigüedad clásica –*polis*, democracia, libertad, economía, primado del derecho, arte, *logos*– es una creación helenocéntrica y teleológica que, contra la verdad de los hechos, busca atribuir la excepcionalidad de la Europa moderna a un comienzo tan excepcional como ella. Con esto, se pierde de vista la continuidad entre las creaciones de la Grecia clásica y las culturas con que tuvo profundas relaciones, de Persia a Egipto de África a Asia, y se menosprecian las contribuciones que ellas dieron para el acervo cultural del que occidente se apropió. En este texto, me ayudo de Luciano de Samosata para ilustrar la existencia de otra Antigüedad clásica, centrífuga en relación a las creaciones canónicas de Grecia y multicultural en sus raíces. Mi interés en Luciano reside en que él nos

3 Sobre este tema véase Santos (1995).

4 Sobre el concepto de desperdicio de la experiencia, véase Santos (2000).

puede ayudar en una de las tareas que yo considero centrales para reinventar la emancipación social: crear distancia en relación a las tradiciones teóricas que nos condujeron al callejón sin salida en que nos encontramos.

El segundo tema es la ciencia moderna. La discusión de Goody sobre la ciencia moderna se realiza en diálogo con Joseph Needham, con su obra monumental *Science and Civilization in China* (1954). Para Needham, hasta 1600, China era tan o más avanzada que Europa en el dominio de la ciencia. Fue con base en el Renacimiento, un proceso cultural exclusivo de Europa, que Europa saca ventaja sobre China a través de la conversión de la ciencia en un conocimiento exacto, basado en la matematización de las hipótesis sobre la naturaleza y en su verificación experimental sistemática. Goody (2006: 125-153) refuta esta ruptura o diferencia categorial asentada en el Renacimiento y en la afinidad con el capitalismo que le es atribuida, dada la relación que la burguesía establecerá entre conocimiento exacto y lucro. Para él, no hubo revolución científica y la ciencia moderna no se distingue cualitativamente de la ciencia anterior. Consiste apenas en la intensificación de una tradición científica que venía de larga data. No es mi propósito entrar en este debate. Lo que pongo en cuestión es el hecho de que Goody, a pesar de subrayar los antecedentes del Renacimiento y la existencia de otros renacimientos en otras culturas y en otros tiempos, concuerda con Needham –y de paso, con la historia convencional de la modernidad europea– sobre las características homogéneas del Renacimiento y las relaciones entre ellas y la ciencia moderna. Existieron muchas concepciones diferentes en el Renacimiento, algunas de ellas muy diferentes de las que vinieron a encausar la idea del conocimiento exacto subyacente a la ciencia. Para ilustrar una de esas concepciones recurro a Nicolás de Cusa (1401-1464), un gran filósofo del Renacimiento cuyas teorías en ningún caso podrían servir de soporte a la arrogancia con que el occidente engendró el orientalismo y por eso no tuvieron seguidores. Nos puede ser muy útil ahora, en un momento en que la confianza epistemológica de la ciencia parece estremecerse.

Finalmente, el libro *The Theft of History* es una crítica radical del teleologismo que domina la tradición canónica y eurocéntrica de la historia europea y del mundo. El teleologismo consiste en proyectar en un pasado más o menos remoto de occidente una característica o ventaja única que explica la dominación de occidente en el mundo actual y la certeza lineal de su trayectoria futura. Goody critica el teleologismo, poniendo en cuestión, una a una, todas las ventajas o características originales que supuestamente estarán en el origen de la diferencia categorial o cualitativa de occidente en relación al resto del mundo. También aquí mi propósito no es cuestionar a Goody al res-

pecto, sino presentar otra tradición de la modernidad occidental, una tradición olvidada o marginada precisamente por rechazar el teleologismo de la historia –bajo la forma de un cuestionamiento teológico– y no poder, por eso, ser puesta al servicio de las certezas religiosas y civilizadoras de occidente. Esa tradición es la apuesta de Pascal.

Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blas Pascal son mis puntos de partida para reflexionar sobre las condiciones teóricas y epistemológicas de la superación del occidentalismo y del fin del robo de la historia.

1. LA FILOSOFÍA A LA VENTA

Supongamos que, por dejar de ser útiles a sus adeptos, sean puestas a la venta las filosofías y las teorías que nos acompañaron en los últimos siglos o incluso apenas en las últimas décadas: determinismo, libre arbitrio, universalismo, relativismo, realismo, constructivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, estructuralismo, posestructuralismo, modernismo, posmodernismo, colonialismo, neocolonialismo, poscolonialismo, etc. Supongamos incluso que los adeptos de las diferentes teorías habían llegado a la conclusión que no sólo sus propias teorías habían dejado de ser útiles sino también todas las otras. No estaríamos, pues, interesados en comprar ninguna de ellas. Los potenciales compradores, suponiendo que los habría, serían necesariamente gente extraña al mundo donde las diferentes teorías habían sido desarrolladas, mundo que, por comodidad, podemos llamar el mundo académico. Antes de disponerse a comprar, harían naturalmente dos preguntas: ¿cuál es la utilidad que esta o aquella teoría podría tener para mí? ¿Cuál es su precio? Las diferentes teorías, ellas mismas o por la voz de sus creadores, tendrían que responder a estas preguntas bajo la pena de quedarse sin vender e intentarían responder de la manera más apelativa y a modo de suscitar en el cálculo del potencial comprador una buena relación entre utilidad y precio. Al estar muchas teorías a la venta, seguro que la competencia entre ellas sería elevada. La dificultad de las teorías en responder a las preguntas sería mucho mayor en tanto que las teorías están habituadas a imponer su utilidad, no a ofrecerla, y a definirla en términos de verdad, la cual, obviamente, no tiene precio. El resultado de la venta dependería no sólo del bolsillo de los compradores, sino del valor de la utilidad que ellos atribuyeran a las teorías, no teniendo éstas ninguna posibilidad de influenciar ni al bolsillo ni al valor y, por tanto a las decisiones.

Convengamos que, si para todos nosotros esta venta sería en sí misma un escándalo, la jerarquía del valor-precio que ella establecería entre las teorías sería aún mucho mayor. Pero el escándalo de los escándalos sería si los compradores afortunados, confiriendo utilidad

a teorías que consideramos antagónicas (por ejemplo, determinismo y libre arbitrio), las compraran en un mismo lote para permitir usos complementarios.

Antes de que el escándalo se de vuelta contra mí, me gustaría ampliar dos notas. La primera es que, si tal venta ocurriese, ésta no sería inédita. Ésta fue propuesta aproximadamente en el año 165 de nuestra era por un personaje centrífugo de la Antigüedad clásica, un clásico marginal de la cultura occidental que nació “bárbaro” de Siria, en Samosata, junto al río Éufrates. Me refiero a Luciano de Samosata y a su diálogo *La venta de filosofías* (1905: 190), en que Zeus, ayudado por Hermes, pone a la venta las diferentes escuelas de filosofía griega, algunas de ellas traídas por sus fundadores: pitagóricos, Diógenes, Heráclito y Demócrito (en un mismo lote), Sócrates, Crisipo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo peripatético. Hermes atrae los potenciales compradores, todos comerciantes gritando alto y claro “¡A la venta! ¡Una variedad surtida de filosofías vivas! ¡Posiciones de todo tipo! ¡Pago al contado o mediante garantía!” (1905: 190). La “mercancía” va siendo expuesta, los comerciantes van llegando y tienen el derecho de interrogar a cada una de las filosofías a la venta, comenzando invariablemente con la pregunta por la utilidad para el comprador y su familia o grupo. El precio es establecido por Zeus que, a veces, se limita a aceptar ofertas hechas por los comerciantes compradores. La venta tiene pleno éxito y Hermes termina, ordenando a las teorías que dejen de ofrecer resistencia y sigan con sus compradores, al mismo tiempo que dice al público: “Señores, esperamos verlos mañana. Estaremos ofreciendo nuevos lotes útiles para hombres comunes, artistas y comerciantes” (1905: 206).

La segunda nota es que no estoy tan seguro que esta hipotética y potencialmente escandalosa venta no esté, de hecho, ya ocurriendo, bajo formas mucho más sutiles pero no menos eficaces y sin causar ningún escándalo. Sustituyamos a Zeus y Hermes por universidades, editoras, reseñas, revistas especializadas, congresos, periódicos de divulgación cultural, catálogos, *amazon.com*; y a los comerciantes por estudiantes, colegas, público culto y solvente, y el contexto de la venta, de las utilidades y de los precios aparecerá más o menos evidente. La diferencia es que, estando todo a la venta y al mismo tiempo, como en un supermercado nadie pasa por la experiencia humillante de sentirse objeto de un específico acto de compra y venta. Cuando todo acontece en general los detalles no son importantes.

La ventaja del método de Luciano de Samosata en relación al contemporáneo es que él permite crear distancia en relación a las teorías, al conocimiento constituido. Las transforma de sujetos en objetos, crea un campo de exterioridad en relación a ellas y las somete a

pruebas para las cuales no fueron diseñadas. No permite que se disputen entre sí y menos que disputen la atención de extraños sobre cuyas preferencias no tiene control. Las sujeta al caos de la sociedad en que son producidas y les muestra que la verdad a la que aspiran –la verdad que Luciano describe como “esta criatura sombría, de complexión indefinida [...] desnuda y sin ningún ornamento, furtiva a la observación y siempre por desaparecer de nuestra vista” (1905: 213) – no reside en la correspondencia a una realidad dada y si en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.

Esta distancia en relación al canon teórico está inscrita en el origen y trayectoria de Luciano de Samosata. La ciudad donde nació, hoy hundida por la presa Ataturk, en Turquía, fue parte del Reino de Commagene, de la antigua Armenia, después integrado en el imperio romano. Era una región de intercambios comerciales y culturales muy intensos, dotada de una viva *Mischkultur* donde la filosofía y la literatura griega convivían con el cristianismo y el judaísmo y con muchas otras culturas del próximo y Medio Oriente. Luciano, un “sirio helenizado”, que asimismo se hacia llamar “bárbaro”, dejó su tierra natal para proseguir su carrera de retórico en los centros culturales del mundo romano.⁵

A mi entender, este distanciamiento es hoy más necesario que nunca y se debe a una de las características más centrales de nuestro tiempo, tal vez la que mejor define su carácter de transición. Me refiero a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles. Vivimos un tiempo de preguntas fuertes y de respuestas débiles. Al contrario de Habermas (1990), para quien la modernidad occidental es todavía un proyecto incompleto, he venido argumentando que nuestro tiempo es testimonio de una crisis final de la hegemonía del paradigma socio-cultural de la modernidad occidental y que, por tanto, es un tiempo de transición paradigmática (Santos, 1995; 2000). Los tiempos de transición son, por definición tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino sobre todo a las fundaciones que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger. Son, por lo tanto, cuestiones que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son aquellas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él

5 Luciano de Samosata permaneció siempre como una figura excéntrica de la antigüedad clásica, considerado por algunos clasicistas como un mero “periodista” o un “artista”. Véase, en sentido contrario, entre otros, C. P. Jones (1986) y Zappala (1990). Un tratamiento polémico de Luciano como satírico puede leerse en Sloterdijk (1987).

virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas. Pero precisamente porque el cuestionamiento de esa virtualidad está en la raíz de las preguntas fuertes, las respuestas débiles no atenúan la perplejidad que éstas suscitan, pudiendo, por el contrario aumentarla. Las preguntas y respuestas pueden variar de acuerdo con la cultura y la región del mundo. Por lo demás, la discrepancia entre la fuerza de las preguntas y la debilidad de las respuestas parece ser común. Deriva de la diversidad contemporánea de zonas de contacto envolviendo diferentes culturas, religiones, economías, sistemas sociales y políticos, y modos de vida, resultante de lo que vulgarmente denominamos globalización.⁶ Las asimetrías de poder en estas zonas de contacto son tan vastas hoy, incluso más todavía de lo que en el periodo colonial, siendo más numerosas e intensas. La experiencia de contacto es siempre una experiencia de límites y fronteras. En las condiciones presentes, es la experiencia de contacto la que provoca la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles.

La especificidad de la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles en la transición paradigmática que vivimos resulta de los problemas de nuestro tiempo –los que suscitan las preguntas fuertes– que han dejado de ser objeto de reflexión por parte del conocimiento privilegiado de nuestro tiempo, la ciencia moderna, a medida que ésta se institucionalizó y profesionalizó. En su origen, la ciencia tuvo plenamente conciencia de que los problemas más importantes de la existencia le escapaban, por ejemplo, de tal envergadura, el problema de la existencia de Dios, el problema del sentido de la vida, el problema del modelo o modelos de una buena sociedad, el problema de la felicidad, el problema de las relaciones entre los hombres y las otras criaturas que, no siendo humanas, compartían con los hombres la dignidad de ser igualmente creaciones de Dios. Estos problemas convergían en otro mucho más dilemático para la ciencia: el problema de la ciencia no puede dar cuenta del fundamento de su cientificidad, de la verdad científica en cuanto verdad. En el mundo occidental, estos problemas continuaron siendo del dominio de la filosofía y de la teología durante los siglos XVII y XVIII. A partir del siglo XIX, sin embargo, y con la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva del capitalismo, ocurrió una doble reducción en esta compleja relación entre saberes. Por un lado, la hegemonía epistemológica de la ciencia la convirtió en el único conocimiento válido y riguroso. Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta. Los problemas existenciales fueron así reducidos a lo que de ellos pudiera ser dicho

6 Sobre los procesos de globalización, véase Santos (2001: 31-110).

científicamente, lo que implicó una dramática reconversión conceptual y analítica.

Así se creó lo que, en la estela de Ortega y Gasset (1987: 39) designo como *pensamiento ortopédico*: el constreñimiento y el empobrecimiento causado por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños. Con la creciente institucionalización y profesionalización de la ciencia –concomitante con el paso, señalado por Foucault, del “intelectual universal” al “intelectual específico”– la ciencia pasó a responder exclusivamente los problemas colocados por ella. La vastedad de los problemas existenciales que les subyacían desapareció. Pero desapareció debido a otra reducción que entretanto ocurrió. Como sucede, en general, con cualquier hegemonía, la hegemonía de la ciencia se extendió más allá de la ciencia, sometiéndola a la filosofía, la teología y las humanidades en general a un proceso de cientificación, un proceso que ocurrió de múltiples formas, correspondientes a las múltiples fases del positivismo, sobre todo en la forma de positivismo o empirismo lógico. Con esto el pensamiento ortopédico se prolongó más allá de la ciencia y, con la creciente institucionalización y profesionalización de estas disciplinas, los problemas por ellas tratados pasaron a ser exclusivamente los problemas por ellas planteados. En suma, respuestas académicas para problemas académicos cada vez más distantes y reductores de los problemas existenciales que estaban en su origen, cada vez más irrelevantes para dar cuenta de ellos.

Este vasto proceso de monopolización epistemológica no ocurrió sin contradicciones. La señal de éstas está precisamente en la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza nuestro tiempo. Selecciono al azar cuatro de esas preguntas. Primera pregunta: ¿Si hay una sola humanidad, por qué es tan grande la diversidad de los principios, concepciones y prácticas de dignidad humana, y tan obvias las divergencias e incluso contradicciones entre ellas? La respuesta del pensamiento ortopédico consiste en reducir esa diversidad al universalismo abstracto de los derechos humanos. Una respuesta débil porque niega lo que afirma (el universalismo) al afirmar lo que niega (la diversidad). Si los derechos humanos son múltiples e internamente diversos, no hay ninguna razón para creer que la multiplicidad y diversidad se confinen a las que ellos contienen. Basta pensar que la diferenciación interna de los derechos humanos, lejos de ser un proceso sistémico auto-poietico, es el resultado de contradicciones y luchas sociales que, entre muchas otras manifestaciones, se condensan en derechos.

Segunda pregunta: ¿Existe realmente una alternativa al capitalismo? Después del fracaso histórico de tantas tentativas de construcción de una sociedad no capitalista, con consecuencias tan trágicas,

¿no deberíamos buscar alternativas dentro del capitalismo en vez de alternativas al capitalismo? La perplejidad causada por esta cuestión reside en la teoría de la historia que le subyace. ¿Si todo lo que existe en la historia es histórico, o sea, tiene un principio y un fin, por qué razón debería el capitalismo ser diferente? Pero también proviene de algunos hechos perturbadores. ¿No existirá alternativa para un mundo en que 500 de los individuos más ricos detentan un rendimiento semejante al rendimiento sumado de los 40 países más pobres, con una población de 416 millones de personas (PUND, 2005: 30), y donde la catástrofe ecológica es una posibilidad cada vez menos remota? ¿Debemos asumir como un hecho inevitable que los problemas causados por el capitalismo sólo podrán ser resueltos por más capitalismo, que la economía de la reciprocidad no es una alternativa creíble a la economía del egoísmo, y que la naturaleza no merezca otra racionalidad que no sea la irracionalidad con que es tratada por el capitalismo? La perplejidad causada por estas preguntas es mucho mayor en tanto se sabe que sin la concepción de una sociedad alternativa y sin una lucha políticamente organizada que la posibilite, el presente, por más violento e injusto, tiende a ser despolitizado –la discusión de las cuestiones políticas da lugar a la discusión del carácter de los políticos– y, como consecuencia, deja de ser una fuente de movilización para la revuelta, el inconformismo y la oposición.

La respuesta débil es doble. Por un lado, en el plano filosófico, la igualdad esencial de los hombres no se contradice con la desigualdad circunstancial del mérito entre ellos. Por otro lado, en el plano político, el hambre, la desnutrición y las pandemias no son causadas por el capitalismo sino al contrario, por la incipiente penetración de éste en muchas partes del mundo. No resultan de fallas de mercado, sino del hecho de que el mercado no está aún suficientemente implantado. Son dos respuestas débiles, por un lado, porque cualquier ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, sabe que, si es verdad que la desigualdad depende del mérito, no es menos verdad que el mérito depende de la desigualdad. Y, por otro lado, porque las mismas luces muestran que, con excepción de las vacunas, la causa de un problema no puede ser su solución.

La tercera pregunta se puede formular así: ¿Cómo es posible que todo lo que fue defendido en nombre de la paz perpetua, de Adam Smith a Kant, Locke y Hobbes (el mercado, la democracia, el derecho y el Estado) haya producido o haya sido impotente para impedir la producción de esta situación de guerra perpetua en que nos encontramos? La respuesta débil es también aquí doble. Las guerras entre países del Sur global son el resultado del despotismo y del atraso civilizacional mientras que las guerras entre los países del Norte glo-

bal y los del Sur global (incluyendo el colonialismo) son el resultado de la lucha contra el despotismo, en nombre de la democracia y del progreso civilizacional. La respuesta es débil porque para cualquier ciudadano, dotado de las simples luces de la vida, es extraño que, por razones tan opuestas, se produzca exactamente el mismo resultado: la muerte innecesaria de millones de personas inocentes. Si, por definición, el despotismo no se puede imponer democráticamente ¿es posible imponer despóticamente la democracia? ¿El atraso civilizacional de algunos es el opuesto o la consecuencia del avance civilización de otros? El ciudadano común tiene, así, que guardar las preguntas fuertes para sí.

Finalmente, la cuarta pregunta. Parece evidente que sin lo que hoy designamos por naturaleza la humanidad no puede sobrevivir. ¿Cómo explicar entonces que el más ambicioso proyecto, puesto en marcha los últimos cuatrocientos años, para controlar la naturaleza y colocarla al servicio del hombre, haya resultado en el más trágico descontrol y en la amenaza, cada vez más inminente, a la supervivencia de la humanidad? La respuesta débil es conocida y también es doble: los problemas ambientales son problemas científicos y tecnológicos que se pueden resolver con más ciencia y tecnología; la creación de mercados ambientales de industrias de la ecología (no necesariamente ecológicas) puede traer una nueva fuente de equilibrio y de sustentabilidad ambientales. Esta respuesta deja al ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, con una inquietante complejidad. ¿Cómo es que estos mercados ambientales e industrias de la ecología pueden garantizar la sustentabilidad ambiental si la sustentabilidad de algunos y de otros depende de la continua amenaza de la insustentabilidad ambiental?

Esta discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles es una característica general de nuestro tiempo, constituye el espíritu epocal, pero sus impactos en los países del Norte global y del Sur global son muy distintos. Las respuestas débiles tienen alguna credibilidad en el Norte global porque fue en éste que más se desarrolló el pensamiento ortopédico y porque, traducidas en políticas, son las respuestas débiles las que aseguraron la continuidad de la dominación neocolonial del Sur global por el Norte global y permiten a los ciudadanos de este último beneficiarse de esa dominación sin que se den cuenta de ella. En el Sur global, las respuestas débiles se traducen en imposiciones ideológicas y violencias de toda especie en el cotidiano de los ciudadanos, excepto en el de las élites que constituyen el pequeño mundo del Sur imperial, la “representación” del Norte global en el Sur global. Se condensa, no obstante, en el espíritu de la época, el sentimiento de que esta diferencia de impactos, a pesar de real y abismal,

esconde la tragedia de una condición común: la saturación de conocimiento–basura incesantemente producido por un pensamiento ortopédico que hace mucho dejó de pensar en las mujeres y en los hombres comunes. Esta soledad se expresa en la carencia inabarcable de conocimiento creíble y prudente que nos garantice a todos, mujeres, hombres y naturaleza, una vida decente.⁷ Esa carencia no nos permite siquiera identificar y mucho menos definir la verdadera dimensión de los problemas que afligen a la época. Estos se manifiestan como un conjunto de sentimientos contradictorios: Agotamiento que no esconde carencia, malestar que no esconde injusticia, rabia que no excluye esperanza. El agotamiento transcurre del incesante adoctrinamiento de las victorias donde los ciudadanos, con las simples luces de la vida, ven derrotas, de soluciones donde ven problemas, de verdades periciales donde ven intereses, de consensos donde ven resignaciones. El malestar transcurre de la falta de racionalidad cada vez más patente de la racionalidad proclamada por el pensamiento ortopédico, una máquina de injusticia que se vende a sí misma como máquina de felicidad. La rabia emerge de la regulación social disfrazada de emancipación social, de la autonomía individual usada para justificar siervos neoesclavistas, de la proclamación reiterada de la imposibilidad de un otro mundo mejor, para acallar la idea difusa, pero muy genuina, de que la humanidad y la naturaleza tienen derecho a algo mejor que el actual estado de cosas. Del agotamiento se aprovechan los maestros del pensamiento ortopédico para transformarlo en realización plena: el fin de la historia (Fukuyama, 1992) cuando el malestar y la rabia son “tratados” con prótesis farmacéuticas, con la anestesia del consumo o, en la aplastante mayoría de los casos, con la anestesia de la ideología del consumo sin posibilidad realista de consumir y, finalmente, con la fantasía de la industria del entretenimiento. Ninguno de estos mecanismos, sin embargo, parece funcionar a modo de disfrazar totalmente, con la eficacia del funcionamiento, la abismal disfunción que él mismo constituye al ser necesario y eficaz.

Este espíritu epocal suscita el mismo distanciamiento en relación a las teorías y a las disciplinas que nos es revelado por Luciano de Samosata. Las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les coloca. El distanciamiento explica la predominancia de epistemologías negativas y, concomitantemente, de éticas y posturas políticas también negativas. Las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes

⁷ La problemática de la construcción de un conocimiento prudente para una vida decente es analizada en Santos (2003).

que las que son invocadas para definir y defender alternativas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo. ¿Porque el horizonte de las revoluciones modernas colapsó o porque nuestro tiempo se debate en ser demasiado prematuro para ser pre-revolucionario o demasiado tardío para ser pos-revolucionario? Asumir plenamente nuestro tiempo significa reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas.

En el plano epistemológico, el único del que me ocupo en este texto, el rechazo implica un cierto tipo de acción directa epistemológica que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas sin respeto a sus propietarios (escuelas o corrientes de pensamiento, instituciones) con un triple objetivo:

1. Mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean;
2. Identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones;
3. Mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no-existente.

Para realizar el primer objetivo será útil simular experimentos sociales en que las teorías y las disciplinas sean puestas en la situación de los simios del Rey egipcio, contada por Luciano de Samosata en otro diálogo: *El Pescador*.

“Es la historia de un rey egipcio que enseñó a sus monos la danza de la espada. Las criaturas, con apurado instinto imitativo, rápidamente aprendieron y pasaron a actuar en la Corte adornadas con trajes rojos y máscaras. Durante algún tiempo el espectáculo fue un gran éxito. Hasta que un día un ingenioso espectador trajo consigo algunas nueces y las tiró hacia el palco. En un ápice, los monos olvidaron la danza, se despojaron de su humanidad y volvieron a su simiesca condición: helos ahí rasgando los trajes y destrozando las máscaras, en una lucha feroz por las nueces. Y así se desmoronó el *corps* de ballet la solemnidad del auditorio”. (1905: 222)

Mi hipótesis es que las teorías y disciplinas rigieron de modo no-teórico y no disciplinar cuando fueron objeto de cuestiones no previstas por ellas. La manipulación ortopédica que ellas ejercieron sobre la

realidad de nada le serviría en el momento en que fueron cuestionadas. La respuesta no será ortopédica. 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. Para realizar los dos últimos objetivos también nos podemos auxiliar de Luciano de Samosata y metafóricamente de la venta, tal como Zeus y Hermes, de las diferentes teorías y disciplinas. Se comprende que haya resistencia. Es fácil imaginar la incomodidad que habrán sentido Demócrito y Heráclito al ser vendidos en el mismo lote. Por otro lado, las teorías y disciplinas, que se consolidaron dictando utilidades a la sociedad, no comprendieron que su utilidad puede ser objeto de evaluación. Del mismo modo, las teorías y las disciplinas que teorizaron, a favor del capitalismo, la universalidad de la competencia contra la cooperación, de la compra y venta contra la dádiva, del interés propio contra la generosidad no aceptaron que ellas mismas sean puestas a la venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados.

Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura. La radicalidad reside en evaluarlas a partir de una racionalidad más amplia de la que les subyace. No se trata de hacer una sociología convencional de las teorías y de las disciplinas, pues ésta será siempre rehén de su objeto bajo pena de rechazarse a sí misma. Se trata, igualmente, de construir un modo de interpelar las teorías y las disciplinas a partir de una racionalidad más amplia que designo como razón cosmopolita asentada en los procedimientos inconventionales de la sociología transgresora de las ausencias y de las emergencias. Como traté detalladamente este tema en otro lugar (Santos, 2006: 87-126); me limito aquí a reiterar que la sociología de las ausencias parte de la idea de que la racionalidad que subyace al pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente, que no reconoce y, por eso, desperdicia, mucho de la experiencia social disponible o posible en el mundo. Mucha de la realidad que no existe o es imposible es activamente producida como no existente e imposible. Para captarla, es necesario recurrir a una racionalidad más amplia que revele la disponibilidad de mucha experiencia social declarada inexistente (la sociología de las ausencias) y la posibilidad de mucha experiencia social emergente, declarada imposible (la sociología de las emergencias).

Como referí, asumir la condición de nuestro tiempo consiste no sólo en rechazar el pensamiento ortopédico sino también en buscar

alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas. O sea, la sociología de las ausencias y de las emergencias se debe asentar en procedimientos epistemológicos que proporcionen credibilidad a la búsqueda de alternativas en condiciones de elevada incertidumbre. Antes de identificar esos procedimientos, paso a analizar las dos grandes incertidumbres que confrontan nuestro tiempo y que lo confrontan más en tanto más se libera del pensamiento ortopédico y de la razón indolente.

LA PARADOJA DE LA FINITUD Y DE LA INFINITUD

La primera incertidumbre se refiere a la diversidad inagotable e inabarcable de las experiencias de vida y de saber del mundo. Los movimientos nacionalistas, en lucha por la liberación del colonialismo y los nuevos movimientos sociales –del movimiento feminista al movimiento ecológico, del movimiento indígena al movimiento de los afro descendientes, del movimiento campesino al movimiento de la teología de la liberación, del movimiento urbano al movimiento LGBT⁸– además de ampliar el ámbito de las luchas sociales, trajeron consigo nuevas concepciones de vida y de dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías, gnoseologías y hasta ontologías. Trajeron también nuevas emociones y afectividades, nuevos sentimientos y pasiones. Fueron estos movimientos los que crearon las condiciones para la sociología de las ausencias y de las emergencias. Paradójicamente este proceso, que apunta hacia la infinitud de la experiencia humana, ocurre a la par de otro, aparentemente contradictorio, que fue revelando la finitud del planeta tierra, la unidad de la humanidad y de la naturaleza que la habita (la hipótesis *Gaia*) los límites de la sustentabilidad de la vida en la tierra. Lo que designamos como globalización contribuyó, de manera contradictoria, a profundizar la doble (*duplice*: duplicar) conciencia de infinitud y de finitud.

La primera incertidumbre nos coloca, pues, delante de la paradoja de la finitud y de la infinitud. ¿Cómo es que en un mundo finito la diversidad de la experiencia humana es potencialmente infinita? A su vez, esta paradoja nos coloca delante de una carencia epistemológica aparentemente insuperable: el saber que nos falta para captar la inagotable diversidad del mundo. La incertidumbre causada por esta carencia es aún mayor si tenemos en mente que la diversidad de la experiencia del mundo incluye la diversidad de los saberes que existen en el mundo y, por lo tanto, de las concepciones, sea sobre la finitud del mundo, sea sobre la propia diversidad infinita del mundo.

8 LGBT: Lésbicas, Gays, Bisexuales, Travestis, Transexuales y Transgéneros

El pensamiento ortopédico y la razón indolente que les subyace eluden esta complejidad, creando totalidades hechas de partes homogéneas. La carencia al respecto de la finitud se transforma en un problema técnico-científico, en cuanto a la carencia al respecto de la diversidad infinita es ignorada como un no-problema. Sabemos hoy del malestar que esta respuesta (una respuesta débil) nos crea. De ahí la incertidumbre que nos asola. No hay, pues, como huir de la propuesta de una epistemología que nos permita caminar en medio de tanta incertidumbre y que permita ver ésta, no como un constreñimiento, sino como el otro lado de la afirmación capacitadora de una insospechada e inagotable diversidad de los saberes y de las experiencias humanas. Sin querer ser demasiado esencialista, podrá tal vez afirmarse, como hizo Ortega y Gasset (1987: 51), que el ser humano es un ser condenado a transformar necesidad (finitud, sustentabilidad) en libertad (diversidad, infinitud). Es cierto que, aun cuando ésta sea una hipótesis ontológica plausible, ella sólo resuelve en parte la paradoja. Deja abierta la cuestión epistemológica. ¿Con qué saberes revelar las experiencias producidas por el pensamiento ortopédico, como no existentes (sociología de las ausencias) o como imposibles (sociología de las emergencias)? ¿Cómo identificar, evaluar y jerarquizar saberes tan diversos y los modos como constituyen la experiencia del mundo? ¿Cómo articular los saberes que sabemos con los saberes que ignoramos?

LA URGENCIA Y EL CAMBIO CIVILIZACIONAL

La segunda condición de incertidumbre se refiere específicamente a las alternativas culturales, políticas, sociales, económicas que pueden ser pensadas y accionadas a partir de la inagotable diversidad humana, existiendo en un mundo finito. Si la primera incertidumbre nos coloca delante de la paradoja de la finitud-infinitud, la segunda incertidumbre nos coloca de frente a la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. En los últimos doscientos años, el pensamiento ortopédico, tanto de izquierda como de derecha, y la razón indolente que le subyace, atribuyeron un sentido y una dirección a la historia asentado en una concepción lineal del tiempo (progreso) y en una concepción evolucionista de las sociedades (del subdesarrollo al desarrollo). Con base en esta concepción, fue posible definir alternativas, determinar el movimiento de la historia y también definir su fin, el estado final de la evolución (edad positiva de Comte, solidaridad orgánica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx, etc., etc.). La crítica de esta teoría de la historia está hecha y de ella no me ocupo aquí. Me concentro en lo que quedó del colapso de ella. A pesar de que el colapso sea de la teoría como un todo, los maestros del pensamiento ortopédico lo manipularon para reducir la vigencia de la

teoría a la definición del último estadio: las tesis del fin de la historia. Es en esta posición que se inspiraron muchas de las respuestas débiles que han sido dadas a las preguntas fuertes que nuestro tiempo nos coloca. Vimos, sin embargo, que las respuestas débiles han venido a causar sentimientos de agotamiento, carencia, malestar, injusticia y rabia que están en la base del distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico. Resulta de aquí que la incertidumbre de las alternativas reside no en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita. Como he venido defendiendo, no necesitamos de alternativas sino de un pensamiento alternativo de alternativas.

Este distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico se manifiesta en el rechazo de los futuros por él propuesto y en la afirmación difusa y esperanzada de un futuro mejor, de otro mundo posible.⁹ Es una afirmación débil porque su fuerza pasa más por sus rechazos que por las propuestas alternativas.¹⁰ Es la afirmación de un futuro mejor sin saber si él es posible y mucho menos cómo será. Tiene la naturaleza de una utopía pero de una utopía muy diferente a las utopías modernas. Para ella, es más importante afirmar la posibilidad de la alternativa que definir su perfil. Es una exigencia ética a la rebeldía de las necesidades históricas, una lucha *in extremis* por el *in-acabamiento* de la historia. La necesidad de exigir va a la par con la incertidumbre de lo que se exige. De esta conjunción pasa la preferencia por el futuro que está a la mano, por actuar aquí y ahora, por la *actio in proximis*. Esta preferencia es vivida como una necesidad que atraviesa por la urgencia de actuar bajo pena de ser demasiado tarde. También aquí nuestra condición utópica diverge fundamentalmente de la condición utópica moderna que siempre se centró en un futuro tan brillante como distante, en la *actio in distans*, en la sumisión de la táctica a la estrategia.

Pero también en este dominio la condición de nuestro tiempo es paradójica. Si por un lado, domina el sentimiento de urgencia, por actuar ahora ya que mañana puede ser demasiado tarde, por otro lado, y paradójicamente, domina la idea de que la dimensión de lo que hay que hacer para garantizar la posibilidad de un mundo mejor implica un cambio civilizacional, el cual sólo podrá ocurrir a largo plazo, una *actio in distans*.

9 “Otro mundo es posible” es precisamente la consigna que congrega a los movimientos y las organizaciones sociales que desde 2001 han animado el Foro Social Mundial. Véase Santos (2005; 2008a; 2008b).

10 Más abajo hago una distinción entre respuestas débiles-débiles y respuestas débiles-fuertes y en otro lugar atribuyo a las movilizaciones sociales conducidas globalmente en nombre del Foro Social Mundial el carácter de respuestas débiles-fuertes. Véase Santos (2008a; 2008b).

La paradoja se produce en la polarización entre las dos temporalidades extremas de la acción colectiva de transformación social: el marco temporal de la acción urgente y el marco temporal del cambio civilizacional. El marco temporal de la acción urgente pasa por fenómenos como el calentamiento global y la sensación de una inminente catástrofe ecológica, la preparación mal disfrazada de una nueva guerra nuclear, la erosión de las condiciones de sustentabilidad básica (el agua, por ejemplo) de vida de camadas cada vez más vastas de población, el impulso descontrolado para una guerra interna y la destrucción injusta de tantas vidas humanas provocadas por el agotamiento de los recursos naturales, el crecimiento exponencial de la desigualdad social, las nuevas formas de despotismo social y la emergencia o re-emergencia de regímenes sociales regulados tan solo por la fuerza de diferencias de poder extremas o por jerarquías estamentales de nuevo tipo, llamadas neofeudales. Todos estos factores parecen imponer que le sea dada prioridad inmediata a la acción de corto plazo, aquí y ahora, una vez que el largo plazo puede ni siquiera existir si las tendencias expresas evolucionan fuera de control. Ciertamente que la presión de la urgencia tiene su origen en factores distintos en el Norte global y en el Sur global, pero parece estar presente en todas partes.

A su vez, el marco temporal del cambio civilizacional se basa en la idea de que las realidades de nuestro tiempo exigen cambios civilizacionales más profundos y de largo plazo. Los hechos arriba mencionados son síntomas de estructuras profundamente enraizadas y de organizaciones que no pueden ser confrontadas por intervencionismo de corto plazo, ya que la lógica de tales intervenciones pertenece al actual paradigma civilizacional y, por lo tanto, sólo puede contribuir para reproducirlo incluso si dice combatirlo. El siglo veinte probó con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, y que en vez de tomar el poder es necesario transformarlo.¹¹

La coexistencia de estas polaridades temporales produce una enorme turbulencia en viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico social y político como son las dicotomías entre táctica y estrategia y entre reformismo y revolución. En cuanto que el sentido de urgencia apela para posiciones tácticas y reformistas, el sentido paradigmático de cambio civilizacional apela para posiciones estratégicas y revolucionarias. Pero el hecho de que ambos de los sentidos coexistan y presionen conjuntamente, aun en direcciones opuestas, desfigura los términos de las distinciones y fragmentaciones, tornándolos más o menos irrelevantes o desprovistos de sentido. En la mejor

11 Las versiones más extremas de esta temporalidad pueden incluso apelar a la transformación del mundo sin tomar el poder (Holloway, 2002).

de las hipótesis, se transforman en significantes vacíos, susceptibles de apropiaciones contradictorias.

Si la primera incertidumbre de la condición de nuestro tiempo –la inagotable diversidad del mundo– nos pone delante de la paradoja de la finitud e infinitud, la segunda incertidumbre –sobre la posibilidad de otro mundo mejor– nos pone delante de la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. Esta doble y paradójica incertidumbre nos coloca desafíos epistemológicos y políticos nuevos. Para enfrentarlos, me ayudé de dos tradiciones olvidadas de la modernidad occidental: la docta ignorancia de Nicolás de Cusa y la apuesta de Pascal. Fueron formuladas por autores que vivieron intensamente las incertidumbres de su tiempo y fueron olvidadas porque se adecuaban mal a las certidumbres que la modernidad occidental pretendía garantizar. Están, pues, en las antípodas del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que pasaron a dominar en los siglos siguientes. Fueron olvidadas por ellos pero, en contrapartida, tampoco fueron colonizadas por ellos. Son pues, más transparentes, en cuanto a sus potencialidades, y en cuanto a sus límites. Porque no compartieron la aventura moderna occidental, permanecieron en Occidente al margen de Occidente. Eran inútiles y hasta peligrosas para una aventura que era tanto epistemológica como política: el proyecto imperial del colonialismo y del capitalismo globales que creó la división abismal entre lo que hoy designamos como Norte global y Sur global.¹² Estas dos tradiciones son, por así decir, el Sur del Norte y por eso están en mejores condiciones que cualquier otra para aprender con el Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías que ofrezcan alternativas creíbles al pensamiento ortopédico y a la razón indolente.

2. LA DOCTA IGNORANCIA

Nicolás de Cusa, filósofo y teólogo, nació en Alemania en 1401 y murió en 1467. Entre 1438 y 1440, escribió la obra titulada *La Docta Ignorancia* (2003). Confrontado con la infinitud de Dios, que no designa como tal y si como “Máximo absoluto”, el autor nos propone una reflexión centrada en la idea del saber del no saber. Lo importante no es saber, es saber que se ignora. Dice Nicolás de Cusa: “[...] en efecto, ningún otro saber más perfecto puede advenir al hombre, incluso al más estudioso, que el descubrirse sumamente docto en su ignorancia, que le es propia, y será tanto más docto cuanto más ignorante se sepa” (2003: 5). La novedad de Nicolás de Cusa reside en que él usa el pretexto de la infinitud de Dios para proponer un procedimiento epistemológico

¹² Esta división abismal se transformó a sí misma, en una condición epistemológica. Sobre el pensamiento abismal véase el Capítulo 1 de este libro.

general, que vale para el conocimiento de las cosas finitas, el conocimiento del mundo. Por ser finito, nuestro pensamiento no puede pensar el infinito –no hay proporción entre lo finito y lo infinito– más allá de eso es limitado el pensar la finitud, el mundo. Todo lo que conocemos está sujeto a esa limitación, por lo que conocer es, antes de todo, conocer esa limitación. De ahí el saber del no saber.

La designación ‘docta ignorancia’ puede parecer contradictoria, pues lo que es docto es, por definición, no ignorante. La contradicción es, con todo, aparente ya que ignorar de manera docta exige un proceso de conocimiento laborioso sobre las limitaciones de lo que sabemos. En Nicolás de Cusa hay, por así decir, dos tipos ignorancia, la ignorancia ignorante, que no sabe siquiera que ignora, y la ignorancia docta, que sabe que ignora y lo que ignora.¹³ Se puede pensar que Nicolás de Cusa se limita a repetir a Sócrates, pero, de hecho, no es así.¹⁴ Es que Sócrates no conoce la idea de la infinitud que sólo entra en el pensamiento occidental por vía del neoplatonismo de raíz cristiana.¹⁵ Esta idea, sujeta a múltiples metamorfosis (progreso, emancipación) va a ser fundamental en la construcción del paradigma de la modernidad occidental. Pero su destino al interior de este paradigma es muy diferente de aquel que tiene en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Las versiones dominantes del paradigma de la modernidad transformaron el infinito en un obstáculo a superar: el infinito es el afán infinito de superarlo, controlándolo, domesticándolo, reduciéndolo a proporciones finitas. Así, la infinitud que, de partida, debía suscitar un sentimiento de humildad delante de ella, se transforma en el fundamento último de la arrogancia de las versiones hegemónicas del pensamiento occidental: el pensamiento ortopédico y la razón indolente. Al contrario, en Nicolás de Cusa, la infinitud es aceptación en cuanto tal, en cuanto conciencia de una ignorancia radical. No se trata de controlarla o dominarla, sino de reconocerla por una doble vía: por la total ignorancia

¹³ Para Nicolás de Cusa conocer es medir lo que se pretende conocer. La medición tiene lugar en dos niveles: el nivel directo, o de primer orden, en que asumimos la separación absoluta entre la unidad de medida y lo que se pretende medir; y el nivel de segundo orden, o reflexivo, en que medimos la primera medición. Esta reflexión revela que, siendo la unidad de medida, ella misma, un producto del conocimiento humano, aquello que este último mide no puede ser separado en términos absolutos de la medida con que lo mide. Es, pues, en este segundo nivel que ocurre la docta ignorancia. Nicolás de Cusa anticipa así en cinco siglos el principio de la incertidumbre de Heisenberg. Véase Santos (1987: 26). Sobre la actualidad del pensamiento de Nicolás de Cusa, véase André (2001).

¹⁴ Ambos, sin embargo, convergen en la idea de que lo que conocemos es mucho menos importante que lo que no conocemos, siendo, pues, privilegiada epistemológicamente la ignorancia. Véase también Millar (2003: 16).

¹⁵ Sobre este tema véase André (1997: 94).

que tenemos de ella; y por las limitaciones que pone a la precisión del conocimiento que tenemos de las cosas finitas. Delante de ella, no es posible la arrogancia, tan sólo la humildad. Por lo demás, la humildad no significa negatividad o escepticismo. Por el contrario, la reflexión y el conocimiento de los límites del saber contienen una insospechada positividad. Es que, dialécticamente, y como afirma João María André, reconocer los límites es, de algún modo, estar más allá de ellos (1997: 94). El hecho de que no sea posible alcanzar la verdad con precisión no nos exige de buscarla. Al contrario, lo que está más allá de los límites (la verdad) comanda lo que es posible y exigible dentro de los límites (la veracidad en cuanto búsqueda de la verdad).

Sin sorpresa, casi seis siglos después, la dialéctica de la finitud/infinitud, que caracteriza el tiempo presente, es muy diferente de la de Cusa. La infinitud con que nos debatimos no es trascendental;¹⁶ deriva de la inagotable diversidad de la experiencia humana y de los límites para conocerla. En nuestro tiempo, la docta ignorancia será un laborioso trabajo de reflexión y de interpretación sobre sus límites, sobre las posibilidades que ellos nos abren y las exigencias que nos crean. Además, que de la diversidad de la experiencia humana hace parte la diversidad de los saberes sobre la experiencia humana. Nuestra infinitud tiene así una contradictoria dimensión epistemológica: una pluralidad infinita de saberes finitos sobre la experiencia humana en el mundo. La finitud de cada saber es así doble, constituida por los límites de lo que conoce sobre la experiencia del mundo y por los límites (quizá mucho mayores) de lo que conoce sobre los otros saberes del mundo y, por lo tanto, sobre el conocimiento del mundo que otros saberes proporcionan. Es sobre todo la diversidad epistemológica del mundo lo que causa incertidumbre en el tiempo actual. El saber que ignora es el saber que ignora a los otros saberes que con él comparten la tarea infinita de dar cuenta de las experiencias del mundo. El pensamiento ortopédico y la razón indolente no nos pueden guiar adecuadamente en esta incertidumbre porque fundan un saber (la ciencia moderna en la concepción hegemónica que tenemos de ella) que conoce mal los límites de lo que permite conocer de la experiencia del mundo y conoce todavía menos los otros saberes que con él comparten la diversidad epistemológica del mundo. De otra manera, más que no conocer los otros saberes, se niega a reconocer siquiera que ellos existen. Entre las experiencias disponibles del mundo producidas como no existentes, asumen particular importancia los saberes

¹⁶ La incertidumbre de la infinitud trascendental no desapareció pero permanece en los márgenes o zonas de frontera creadas por la hegemonía del secularismo moderno. Sobre este tema véase Santos (en prensa).

que no caben en el pensamiento ortopédico y en la razón indolente. Por eso, una de las dimensiones principales de la sociología de las ausencias es la sociología de los saberes ausentes, o sea, la identificación de los saberes producidos como no existentes por la epistemología hegemónica.

Ser un docto ignorante en nuestro tiempo es saber que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita y que cada saber, sólo muy limitadamente, tiene conocimiento de ella. También en este aspecto nuestra condición es diferente de la de Nicolás de Cusa. En cuanto el saber del no saber del que él parte es un saber único y, por lo tanto, una única docta ignorancia, la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo es infinitamente plural. Pero tal como sucede con la docta ignorancia de Cusa, la imposibilidad de captar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos disculpa de buscar conocerla, por el contrario, la exige. A esa exigencia la llamo la ecología de saberes. En otras palabras, si la verdad sólo existe como búsqueda de la verdad, el saber sólo existe como ecología de saberes.¹⁷ Conocidas las diferencias que nos separan de Nicolás de Cusa, se torna más fácil entender la lección que él nos da. Ésta sólo es fructífera si vamos más allá de él y lo ponemos al servicio de nuestras preocupaciones e incertidumbres ciertamente diferentes de las de él.

LA ECOLOGÍA DE SABERES

Siendo infinita, la pluralidad de saberes existentes en el mundo es inabarcable en cuanto tal, ya que cada saber sólo da cuenta de ella parcialmente, a partir de su específica perspectiva. Pero, por otro lado, como cada saber sólo existe en esa pluralidad infinita de saberes, ninguno de ellos se puede comprender a sí mismo sin referirse a los otros saberes. El saber sólo existe como pluralidad de saberes tal como la ignorancia sólo existe como pluralidad de ignorancias. Las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada saber sólo pueden ser conocidas en la medida en que cada saber se propusiera una comparación con otros saberes. Esa comparación es siempre una versión contraída de la diversidad epistemológica del mundo, ya que ésta es infinita. Es, pues, una comparación limitada, pero es también el modo de presionar al extremo los límites y, de algún modo, de rebasarlos o dislocarlos. En esa comparación consiste lo que designo como ecología de saberes.

Los límites y las posibilidades de lo que un tipo determinado de saber permite conocer sobre una dada experiencia humana pasan porque ésta sea también conocida por otros saberes que ese saber ignora.

¹⁷ Sobre este tema véase Santos (2006: 87-126).

Los límites y las posibilidades de cada saber residen así, en última instancia, en la existencia de otros saberes y, por eso, sólo puede ser explorados y valorizados en la comparación con otros saberes. Cuanto menos un determinado saber conozca los límites de lo que conoce sobre los otros saberes, menos conoce sus propios límites y posibilidades. La comparación no es fácil pero en ella reside la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo.

La dificultad de la comparación reside en que las relaciones entre saberes son ensombrecidas por una asimetría. En principio, cada saber conoce más y mejor sus límites y posibilidades de lo que los límites y posibilidades de otros saberes. Esta asimetría constituye lo que llamo diferencia epistemológica. Ésta ocurre en las relaciones entre saberes vigentes en la misma cultura y aun más intensamente en las relaciones entre saberes vigentes en diferentes culturas. Esta asimetría es compleja porque, siendo epistemológica, se manifiesta menos como una cuestión epistemológica que como una cuestión política. O sea, la asimetría entre los saberes ocurre sobrepuesta a la asimetría de los poderes. En términos de tipos ideales, hay dos modos opuestos de accionar esa asimetría. La primera consiste en maximizarla, llevando al máximo la ignorancia al respecto de los otros saberes, o sea, declarando su inexistencia. A este modo le llamo fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes. Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza. El fascismo epistemológico existe bajo la forma de *epistemicidio* cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevada a cabo por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles. En el polo opuesto, está la tentativa de minimizar al máximo esa asimetría en la relación entre saberes. La complejidad de esta tentativa discurre en que ésta no pueda ser realizada con éxito unilateralmente por un determinado saber. Al contrario, presupone que la asimetría sea reconocida por otros saberes y que todos hagan de ella el motor de la comparación con otros saberes. En otras palabras, la diferencia epistemológica sólo puede ser minimizada a través de comparaciones recíprocas entre saberes en la búsqueda de límites y posibilidades cruzados. A este segundo modo de vivir la asimetría lo llamo la ecología de saberes. Del análisis precedente deriva que el primer modo ha predominado en las epistemologías hegemónicas de la modernidad occidental y en los modos de racionalidad y de pensamiento que ellas sustentan, la razón indolente y el pensamiento ortopédico. La propuesta que hago, de la ecología de saberes, es la epistemología de la docta ignorancia.

La ecología de saberes se confronta con dos problemas: a) cómo comparar saberes dada la diferencia epistemológica; b) cómo crear el conjunto de saberes que participa de un determinado ejercicio de ecología de saberes ya que la pluralidad de saberes es infinita. Para confrontar el primero, propongo la traducción y para confrontar el segundo propongo la artesanía de las prácticas.

LA TRADUCCIÓN

Por tratar este tema en otro lugar (Santos, 2006: 127-154), me limito aquí a una breve referencia. Pautado por la docta ignorancia, cada saber conoce mejor sus límites y posibilidades, comparándose con otros saberes. La existencia de la diferencia epistemológica provoca que la comparación tenga que ser hecha a través de procedimientos de búsqueda de proporción y correspondencia que, en conjunto, constituyen el trabajo de traducción. Como referí, para que estos procedimientos actúen es necesario que ellos sean llevados a cabo por todos los saberes que componen un determinado círculo de ecología de saberes. En la acepción que aquí le doy, la traducción es traducción recíproca. A través de ella, la diferencia epistemológica, al ser asumida por todos los saberes en presencia, se torna una diferencia tendencialmente igual. Los procedimientos de proporción y correspondencia son procedimientos indirectos que permiten aproximaciones siempre precarias a lo desconocido a partir de lo conocido, a lo extraño a partir de lo familiar, a lo ajeno a partir de lo propio. Entre ellos, menciono señales, símbolos, conjeturas, enigmas, pistas, preguntas, paradojas, ambigüedades, etc.¹⁸ El uso recíproco de estos procedimientos, lejos de eliminar la incompletud de cada saber, la aumenta. La docta ignorancia consiste precisamente en llevar al máximo la conciencia de esa incompletud. El aumento de la incompletud resulta de la astucia de la docta ignorancia. El ejercicio reiterado de la traducción va revelando que los procedimientos desarrollados para conocer otros saberes son los mismos con que cada saber conoce la experiencia del mundo en general y no sólo la experiencia epistemológica del mundo.

Los procedimientos de la traducción, aunque básicamente los mismos, varían conforme los diferentes saberes pertenecen a la misma cultura o a culturas diferentes. En este último caso, la traducción

18 También aquí habría mucho que aprender con una otra tradición occidental olvidada o marginalizada, la reflexión filosófica realizada en la primera modernidad occidental (siglos XVI-XVII), la modernidad ibérica, en especial la reflexión filosófica de los coimbrences, los jesuitas (pero también los dominicanos) que enseñaron filosofía en el Colegio de las Artes de la Universidad de Coimbra a partir de 1555. Específicamente al respecto de la reflexión de los coimbrences sobre los signos –que tanto inspiró la semiótica de Charles Sanders Peirce– véase Doyle, (2001).

asume la forma de traducción intercultural y su ejercicio es particularmente complejo.

LA ARTESANÍA DE LAS PRÁCTICAS

Tal como el fascismo epistemológico, la ecología de saberes es una opción epistemológica y política. Siendo siempre limitado el conjunto de saberes que integra la ecología de los saberes, hay que definir cómo se constituyen esos conjuntos. De partida, es posible un número ilimitado de ecología de saberes, tan ilimitado como la diversidad epistemológica del mundo. Cada ejercicio de ecología de saberes implica una selección de saberes y un campo de interacción donde el ejercicio tenga lugar. Uno y otro son definidos en función de objetivos no epistemológicos. La incertidumbre sobre la diversidad inagotable de la experiencia del mundo pasa por la preocupación de no desperdiciar la experiencia del mundo en un contexto en que éste parece haber agotado la capacidad de innovación liberadora. Del mismo modo, la incertidumbre sobre la posibilidad y la naturaleza de un mundo mejor pasa de un sentimiento contradictorio de urgencia y cambio civilizacional a una exigencia de transformación social. De esta doble preocupación nace el impulso para la ecología de saberes, y los contextos específicos en que la preocupación ocurre determinan los saberes que integrarán un determinado ejercicio de ecología de los saberes. La preocupación de la preservación de la biodiversidad puede llevar a una ecología entre el saber científico y el saber campesino o indígena.¹⁹ La preocupación de la lucha contra la discriminación puede conducir a una ecología entre saberes producidos por diferentes movimientos sociales: feministas, antirracistas, de orientación sexual, de derechos humanos, indígenas, afrodescendientes, etc., etc. La preocupación sobre la dimensión espiritual de la transformación social puede llevar a ecologías entre saberes religiosos y seculares, entre ciencia y misticismos, entre teologías de la liberación (feministas, pos-coloniales) y filosofías occidentales, orientales, indígenas, africanas, etc. La preocupación sobre la dimensión ética y artística de la transformación social puede incluir todos esos saberes y también a las humanidades, en su conjunto, la literatura y las artes.

Las preocupaciones que suscitan los ejercicios de ecología de saberes son compartidas por diversos grupos sociales que, en dado contexto, convergen en la idea de que sus aspiraciones y sus intereses sólo pueden ser proseguidos con éxito en articulación con otros grupos sociales y, por lo tanto, con los saberes de otros grupos sociales.

¹⁹ Específicamente sobre la nueva relación ecológica entre ciencia y otros saberes véase Santos (2003) y Santos, Meneses y Nunes (2004: 19-101).

La ecología de saberes es la dimensión epistemológica de una solidaridad de tipo nuevo entre actores o grupos sociales. Es una solidaridad internamente diversa en que cada grupo solo se moviliza por razones propias y autónomas de movilización, pero, por otro lado, entiende que las acciones colectivas que pueden transformar esas razones en resultados prácticos sobrepasan lo que es posible llevar a cabo por un solo actor o grupo social. La ecología de saberes señala el paso de una política de movimientos sociales a una política de intermovimientos sociales.

Esta caracterización de las razones que crean la necesidad de la ecología de saberes y seleccionan los saberes que, en una situación concreta, la integran, nos ayuda igualmente a identificar los campos de interacción en que la ecología de saberes ocurre. Esos campos no son epistemológicos. Los saberes que dialogan, que mutuamente se interpelan, cuestionan y evalúan, no lo hacen por separado como una actividad intelectual aislada de otras actividades sociales. Lo hacen en el contexto de prácticas sociales constituidas o por constituir, cuya dimensión epistemológica es una entre otras y es de esas prácticas que emergen las preguntas formuladas a los varios saberes en presencia. Tales preguntas sólo son epistemológicas en la medida en que fueron prácticas, esto es, tuvieron consecuencias para el contexto de las prácticas en que la ecología de saberes tiene lugar. De ahí que los saberes sean confrontados con problemas que, por sí mismos, nunca considerarían. En general, tales problemas toman a los saberes por sorpresa y éstos con frecuencia se revelan incapaces de resolverlos. La interpelación cruzada de los saberes nace del reconocimiento de esa incapacidad y de la tentativa de superarla.

Esta prioridad de las prácticas produce una transformación fundamental en la relación entre los saberes en presencia. La superioridad de un determinado saber deja de ser definida por el nivel de institucionalización y profesionalización de dicho saber para pasar a ser definida por su contribución pragmática para determinada práctica. Queda así desactivado uno de los motores del fascismo epistemológico que ha caracterizado la relación de la ciencia moderna con otros saberes. Para ciertas prácticas, la ciencia será ciertamente determinante, tal como para otras será irrelevante o hasta contraproducente. Esta dislocación pragmática de las jerarquías entre saberes no elimina las polarizaciones entre los saberes pero las reduce a las que pasan de las contribuciones prácticas a la acción anhelada. En este sentido, la ecología de saberes transforma todos los saberes en saberes experimentales. También aquí la lección de Nicolás de Cusa es fructífera. En 1450 redactó tres diálogos, *De Sapientia*, *De Mente e De Staticis Experimentis*, en que el personaje central es el Idiota, un hombre simple e

iletrado, un pobre artesano que hace cucharas de palo.²⁰ En los diálogos que él tiene con el filósofo acreditado (el humanista, el orador), él es el sabio capaz de resolver los problemas más complejos de la existencia a partir de la experiencia de su vida activa, a la cual es conferida prioridad en relación a la vida contemplativa. Como afirma Leonel dos Santos (2002: 73) “El Idiota es contrapuesto al hombre erudito y letrado, poseedor de un saber escolar, fundado en autores y autoridades, y que de éstos saca su competencia, pero que perdió el sentido del uso y cultivo autónomo de sus propias facultades”. El Orador provoca al Idiota: “Que presunción la tuya, pobre idiota completamente ignorante, que así minimiza el estudio de las letras, sin lo cual nadie progresa” (2002: 78). El Idiota responde: “No es, gran Orador, presunción lo que no me deja callado sino la caridad. Pues te veo dedicado a la búsqueda de sabiduría con mucho trabajo en vano [...] la opinión de la autoridad hace de ti, que eres libre por naturaleza, algo semejante a un caballo preso por el cabestro al pesebre, que sólo come aquello que le es servido. Tu conocimiento se alimenta de la autoridad de los que escriben, limitado a un pasto ajeno y no natural” (2002: 79). Poco después continúa: “Yo, sin embargo, te digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor anda por las plazas” (2002: 79). La sabiduría se experimenta en el mundo y en las tareas mundanas, particularmente en aquellas que son obra de la razón y que implican operaciones de cálculo, de medida y de peso (2002: 81).

Son diálogos muy irónicos en que el Idiota es al final el expositor de la docta ignorancia propuesta por Nicolás de Cusa.²¹ En ellos, las grandes disputas entre escuelas de saber erudito dejan de ser importantes si su importancia para la vida y para la experiencia práctica no es demostrada. Este descentramiento de los saberes es fundamental para que la ecología de saberes alcance sus objetivos: la promoción de prácticas sociales eficaces y liberadoras a partir de la interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia.

El descentramiento de los saberes tiene todavía otra dimensión. El campo de interacciones prácticas (esto es, con objetivos prácticos), en que se realiza la ecología de saberes, exige que el lugar de la interpelación de los saberes no sea un lugar exclusivo de los saberes, por ejemplo, universidades o centros de investigación. El lugar de enun-

ciación de la ecología de saberes son todos los lugares donde el saber es convocado a convertirse en experiencia transformadora. O sea, son todos los lugares que están más allá del saber en tanto práctica social separada. Significativamente, los diálogos de Nicolás de Cusa tienen lugar o en la barbería o en el humilde taller del artesano. El filósofo es, pues, llevado a discutir en un terreno que no le es familiar y para el cual no fue entrenado, el terreno de la vida práctica. Es el terreno donde se planean acciones prácticas, se calculan las oportunidades, se miden los riesgos, se pesan los pros y los contras. Es este terreno de la artesanía de las prácticas, el terreno de la ecología de saberes.

En conclusión, la docta ignorancia y la ecología de los saberes son las vías para enfrentar una de las condiciones de incertidumbre de nuestro tiempo: la diversidad infinita de la experiencia humana y el riesgo que se corre de, con los límites de conocimiento de cada saber, desperdiciar experiencia, esto es, de producir como inexistentes experiencias sociales disponibles (sociología de las ausencias) o de producir como imposibles experiencias sociales emergentes (sociología de las emergencias).

3. LA APUESTA DE PASCAL

Para enfrentar la segunda condición de incertidumbre del tiempo presente –la incertidumbre de no saber si el mundo mejor al que juzgamos tener derecho y que necesitamos con urgencia será efectivamente posible– hago otra sugerencia filosófica de la modernidad occidental igualmente olvidada: la apuesta de Pascal. Compartiendo el mismo olvido y marginalización a la que fue sujeta la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, la apuesta de Pascal puede, tal como la docta ignorancia, servir de puente o de apertura a otras filosofías no occidentales y para otras prácticas de interpelación y de transformación social que no son las que vinieron a ser sufragadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente. De otro modo, entre la docta ignorancia y la apuesta hay una afinidad básica. Ambas asumen la incertidumbre y la precariedad del saber como una condición que, siendo un constreñimiento y una debilidad, es también una fuerza y una oportunidad. Ambas se debaten con la “desproporción” entre el finito y el infinito y ambas buscan elevar al límite máximo las potencialidades de lo que es posible pensar y hacer dentro de los límites de lo finito.

Pascal parte de una incertidumbre radical: la existencia de Dios no puede ser demostrada racionalmente. Dice Pascal: “Si hay un Dios, él es infinitamente incomprendible, una vez que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna comparación con nosotros. Somos, por tanto, incapaces de saber lo que él es y si existe” (1988: 103). Frente a eso, coloca la cuestión de saber cómo formular razones que lleven

20 Sobre los diálogos y la ‘sabiduría del idiota’ véase el trabajo de Leonel Santos (2002: 67-98).

21 Desde perspectivas muy diferentes a la de Nicolás de Cusa, la idea de privilegiar la ignorancia como principio pedagógico ha sido tratada por muchos autores. Véase, por ejemplo, Rancière, 1987.

a un no creyente a cambiar de opinión y pasar a creer en Dios. La respuesta es la apuesta. A pesar de que no podemos racionalmente determinar que Dios existe, podemos por lo menos encontrar un medio racional de determinar que apostar en su existencia nos trae más ventajas que creer en su no existencia. La apuesta envuelve un riesgo cierto y finito de ganar o perder y la posibilidad de obtener una ganancia infinita. Apostar en la existencia de Dios nos obliga a ser honestos y virtuosos. Y, claro, también nos obliga a renunciar a placeres nocivos y a la gloria mundana. Si Dios no existiera, perdemos la apuesta pero en compensación ganamos una vida virtuosa, llena de buenas obras. En contrapartida, si él existe, nuestra ganancia es infinita, la salvación eterna. De hecho, no perdemos nada con esta apuesta y la ganancia puede ser infinita: “[...] a cada paso que dieras en este camino veréis tanta certeza de ganancia, y tan grande lo poco que arriesgas, que reconoceréis, al fin, que habéis apostado en una cosa cierta, infinita, por la cual nada habéis dado” (Pascal, 1988: 107)

La racionalidad de la apuesta consiste en que para apostar en la existencia de Dios no es preciso tener fe. Es, con todo, una racionalidad muy limitada, pues nada nos dice sobre la real existencia de Dios y mucho menos sobre su naturaleza. Como la existencia y naturaleza de Dios es siempre un acto de fe, Pascal encontró una mediación entre la fe y la racionalidad. Esa mediación es el hábito. Dice Pascal: “La costumbre es nuestra naturaleza. Quien se acostumbra a la fe cree en ella” (1988:50). O sea, el apostador, al apostar reiteradamente en la existencia de Dios acabará por creer en ella.

Tal como aconteció con Nicolás de Cusa, la preocupación que resulta de la incertidumbre de nuestro tiempo es muy diferente de la de Pascal. Para la gran mayoría, lo que está en cuestión no es la salvación eterna, el mundo del más allá, sino antes que ello, un mundo terrenal mejor que el mundo actual. No habiendo necesidad o determinismo en la historia, no hay ninguna manera racional de saber con certeza si otro mundo es posible y mucho menos cómo será la vida en él. Nuestro infinito es la incertidumbre infinita al respecto de la posibilidad o no de un otro mundo mejor. Delante de esto, la cuestión que nos confronta puede ser formulada así: ¿Qué razones nos pueden llevar a luchar por tal posibilidad, corriendo riesgos ciertos para obtener una ganancia tan incierta? Sugiero que la respuesta sea la apuesta, como única alternativa tanto a las tesis del fin de la historia como a las tesis del determinismo vulgar. La apuesta es la metáfora de la construcción precaria, pero mínimamente creíble, de la posibilidad de un mundo mejor, o sea, la posibilidad de emancipación social, sin la cual el rechazo de la injusticia del mundo actual y el inconformismo delante de ella no tienen sentido. La apuesta es la metáfora de la transformación

social en un mundo en que las razones y visiones negativa (lo que se rechaza) son mucho más convincentes que las razones positivas (la identificación de lo que se quiere y cómo llegar a ello).

Sucede que la apuesta de nuestro tiempo sobre la posibilidad de un mundo mejor es muy diferente de la apuesta de Pascal y mucho más compleja. Son diferentes las condiciones de la apuesta y la proporción entre los riesgos de ganar y los riesgos de perder. Lo que hay en común entre Pascal y nosotros son los límites de la racionalidad, la precariedad de los cálculos y la conciencia de los riesgos. ¿Quién es el apostador en nuestro tiempo? Mientras que para Pascal el apostador es el individuo racional, en nuestro tiempo el apostador es la clase o el grupo social excluido, discriminado, en suma, oprimido y sus aliados. Porque la posibilidad de un mundo mejor ocurre en este mundo, sólo apuesta en esa posibilidad quien tiene razones para rechazar el *status quo* del mundo actual. Los opresores tienden a experimentar el mundo en el que viven como el mejor posible y lo mismo pasa con aquellos que, no siendo directamente opresores, se beneficia de las prácticas opresivas de éstos. Para ellos no tiene sentido apostar en lo que ya existe.

Dado el carácter de transición de nuestro tiempo hay que considerar una distinción en el seno del grupo de los oprimidos y sus aliados. Se trata de la distinción entre aquellos que se formaron en la convicción de la necesidad determinante de un mundo mejor (la ilusión del futuro), para quienes, por eso, nunca tuvo sentido apostar, y aquellos que, más hostigados por la opresión, o más sujetos al adoctrinamiento de los opresores, no creen en la posibilidad, por más remota, de un otro mundo mejor (la ilusión del presente), y, por tanto, para quienes no tiene sentido ahora apostar incluso si en el pasado lo tuvo. En cuanto a los primeros, las razones para apostar estarán asociadas a la desilusión del determinismo del futuro; mientras que para los segundos, las razones estarán asociadas a la desilusión del determinismo del presente.

También las condiciones de la apuesta de nuestro tiempo divergen mucho de las de la apuesta de Pascal mientras que para el apostador de Pascal la existencia o no de Dios no depende de él, para el apostador de nuestro tiempo la posibilidad o no de un mundo mejor depende de su apuesta y de las acciones que resultaren de ella. Pero paradójicamente sus riesgos son mayores. Es que las acciones que resultaren de la apuesta ocurrirán en un mundo de clases y grupos en conflicto, de opresores y de oprimidos, y, por eso, encontrarán resistencias y serán objeto de represalias. Los riesgos (las posibilidades de pérdida) son, así, dobles: los riesgos resultantes de la lucha contra el opresión; y los riesgos resultantes del hecho de que, al final, un

otro mundo mejor no sea posible. De ahí que no sea convincente en nuestro tiempo la demostración que Pascal hace a su apostador: “[...] por toda la parte donde está el infinito y donde hay una infinidad de probabilidades de pérdida contra la de ganar, no hay que vacilar: es preciso dar todo” (1988: 105).

Por el contrario, en nuestro tiempo, hay muchas razones para vacilar y para no arriesgar todo. Son el otro lado de que prevalezcan las razones negativas sobre las razones positivas. De aquí derivan varias consecuencias para el proyecto de la apuesta en la emancipación social. La primera es al respecto de la pedagogía de la apuesta. Al contrario de la apuesta de Pascal, las razones para apostar en la emancipación social no son transparentes. Para que se tornen convincentes, deben ser objeto de argumentación y de persuasión. En vez de la racionalidad demostrativa de la apuesta, la racionalidad argumentativa de la apuesta. La pedagogía de la apuesta debe tener lugar en conformidad con la ecología de saberes, en los contextos y campos de interacción en que ésta opera. Se trata, en suma, de un proyecto de educación popular en que el conocimiento académico y la ciencia pueden participar, siempre y cuando lo hagan en los términos de la ecología de saberes.²² La pedagogía variará según el lugar y el contexto de su práctica y también según el tipo de apostadores. Por ejemplo, en referencia a la distinción hecha arriba, la pedagogía de la apuesta pretende, en el caso de la ilusión del futuro, transformar la necesidad del futuro en la libertad del presente, y, en el caso de la ilusión del presente, transformar la necesidad del presente en la libertad del futuro. En ambos casos, la pedagogía de la apuesta busca transformar una negación dialéctica –así el mundo actual sea visto como antítesis o como síntesis– en una negación ética.

La segunda consecuencia se refiere a las relaciones entre razón y pasión. En cuanto Pascal incita al apostador a disminuir sus pasiones, ya que éstas no le permiten reconocer las razones que justifican la apuesta, el apostador de nuestro tiempo requiere complementar las razones de la apuesta, y consecuentemente de la lucha por la emancipación social, con las pasiones de la apuesta y de la aspiración de emancipación social. Las pasiones razonables²³ intensifican la racionalidad de las razones de la apuesta, sedimentan la indignación y el

22 Un proyecto tal de educación popular subyace a la propuesta de creación de la universidad popular de los movimientos sociales que he venido defendiendo. Sobre este asunto, véase Santos (2006: 155-165).

23 Las pasiones se dicen razonables porque son complementarias de la razón. Pero la verdad es que ellas sólo serán eficazmente razonables si la razón fuera apasionada, o sea, si la razón y la pasión se dejaran interpenetrar.

inconformismo ante la injusticia y fortalecen el coraje para enfrentar los riesgos de luchar contra los intereses instalados.

La tercera consecuencia de la condición de la apuesta de nuestro tiempo se refiere al tipo de acciones que se desprenden de la apuesta. La radical incertidumbre del futuro mejor y de los riesgos inherentes a la lucha por él, lleva a privilegiar las acciones que incidan en lo cotidiano y se traduzcan en mejorías aquí y ahora en la vida de los oprimidos y excluidos. En otras palabras, la apuesta privilegia la *actio in proximis*. Este tipo de acción refuerza, por su éxito, la voluntad de la apuesta y satisface el sentimiento de urgencia de la transformación del mundo que referí arriba, el sentimiento de que es preciso actuar ya, bajo pena de que más tarde sea demasiado tarde. La apuesta no se adecua a la *actio in distans*, pues ésta constituiría un riesgo infinito delante de una incertidumbre infinita. Esto no significa que tal acción no esté presente. Sólo que no está presente en sus propios términos. Las transformaciones del cotidiano sólo ratifican la apuesta en la medida en que también son señales de la posibilidad de emancipación social. Para eso, deben ser radicalizadas y, al siéndolo con éxito, responden al sentimiento de la necesidad de cambio civilizacional para que un otro mundo mejor sea posible. La radicalización consiste en la búsqueda de los aspectos subversivos y creativos del cotidiano y que pueden ocurrir en la más básica lucha por la supervivencia.²⁴ Las transformaciones del cotidiano tienen así un doble valor: las mejorías concretas del cotidiano y las señales que éstas dan de posibilidades mucho más amplias. Y es por vía de estas señales que la *actio in distans* se hace presente en la *actio in proximis*. En otras palabras, la *actio in distans* sólo existe como dimensión de la *actio in proximis*, como voluntad y razón de la radicalización de la acción. A través de esta apuesta se torna posible juntar cotidiano y utopía sin, no obstante, disolverlos uno en el otro. La utopía es lo que falta al cotidiano para disculparnos de pensar en la utopía. El ser humano no es tan sólo el ser humano y su circunstancia, como enseña Ortega y Gasset (1987), es también el ser humano y lo que falta en su circunstancia para que sea plenamente humano.

DE RESPUESTAS DÉBILES-DÉBILES A RESPUESTAS DÉBILES-FUERTES

La crítica del occidentalismo es mucho más convincente cuando, con base en ella, se apunta hacia la posibilidad de un occidente no occidentalista. En este apartado procuraré profundizar en esa posibilidad. Obviamente que hay una distancia muy grande entre concebir un occidente no occidentalista y transformar tal concepción en realidad

24 Sobre lo cotidiano como elemento intrínseco de la realidad y de la acción transformadora, véase Isasi Díaz (2003: 365-385).

política. Estoy, además, convencido que tal distancia es intraspasable mientras vivamos en sociedades capitalistas. La posibilidad de un occidente no occidentalista está íntimamente ligada a la posibilidad de un futuro no capitalista. Las dos posibilidades se proponen el mismo objetivo aunque usando instrumentos y luchas muy distintos. En las condiciones en que hoy puede ser pensada, la concepción de un occidente no occidentalista se traduce en reconocer problemas, incertidumbres y perplejidades, y transformarlos en oportunidades de creación política emancipatoria. Mientras no confrontemos los problemas, las incertidumbres y las perplejidades propios de nuestro tiempo, estaremos condenados a *neo*-ismos y a *post*-ismos, o sea, a interpretaciones del presente que sólo tienen pasado. El distanciamiento que propuse en relación a las teorías y disciplinas, construidas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente, se asienta en el hecho de que ellas han contribuido a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza nuestro tiempo. Esa discrepancia se traduce en grandes incertidumbres entre las cuales subrayé dos principales: la incapacidad de captar la inagotable diversidad de la experiencia humana y el temor de que, con eso, se desperdicie experiencia que podría sernos muy valiosa para resolver algunos de nuestros problemas; y la incertidumbre derivada de la aspiración a un mundo mejor sin que dispongamos de una teoría de la historia que nos indique que él es necesario o siquiera posible. Para enfrentar estas incertidumbres, propuse dos sugerencias epistemológicas construidas con base en dos tradiciones particularmente ricas de la modernidad occidental, ambas marginadas y olvidadas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente que han venido dominando en los últimos dos siglos: la docta ignorancia, con la ecología de los saberes que de ella deriva, y la apuesta. Ambas revelan que el conocimiento erudito o académico tiene una relación ingenua con el conocimiento que considera ingenuo. Ambas revelan la precariedad del saber (saber que ignora) y la precariedad del actuar (apostar con base en cálculos limitados).

Como pienso haber demostrado, estas propuestas no buscan eliminar las incertidumbres de nuestro tiempo. Pretenden, antes bien, asumirlas plenamente y usarlas productivamente, transformándolas de constreñimiento en oportunidad. Se puede decir que, en cierto sentido, son respuestas débiles. Frente a esto, es necesario hacer una distinción conceptual entre respuestas débiles-fuertes y respuestas débiles-débiles.

Existen dos tipos de respuestas débiles. El primer tipo es aquel que denomino como respuesta débil-fuerte. Parafraseando a Lucien Goldmann (1966; 1970), esta respuesta representa el máximo de conciencia posible de una época determinada. Transforma la perplejidad

provocada por la pregunta fuerte en energía y valor positivos. En vez de asumir que la perplejidad es inútil o que puede ser eliminada por una respuesta simple, transforma la perplejidad en un síntoma de complejidad implícita. Así, la perplejidad se transforma en la experiencia social de un nuevo campo abierto de contradicciones donde existe una competencia relativamente desreglada entre las diferentes posibilidades. Siendo los resultados de esta competencia muy inciertos, existe lugar de sobra para la innovación social y política, luego que la perplejidad sea transformada en la capacidad de viajar sin mapas fiables.

El otro tipo de respuesta débil es la respuesta débil-débil. Representa el mínimo de conciencia posible de una determinada época. Descarta y estigmatiza la perplejidad como síntoma de un fracaso en la comprensión de que lo real coincide con lo posible, valorizando las soluciones hegemónicas como un producto 'natural' de la supervivencia de los más aptos. La perplejidad es, en este caso, vista como una debilidad derivada del rechazo a viajar de acuerdo con mapas históricamente probados. Porque los mapas no pueden ser cuestionados, la respuesta débil-débil invita al inmovilismo y, por lo tanto, a la rendición. Inversamente, la respuesta débil-fuerte es una invitación para un movimiento de alto riesgo.

Las respuestas débiles que mencioné al inicio de este trabajo son respuestas débiles-débiles. Por el contrario, la docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta son respuestas débiles-fuertes. Aunque occidentales en su origen, representan una racionalidad mucho más amplia (al ser mucho más consciente de sus límites) de la que ha venido a dominar. Porque marginadas y olvidadas, mantuvieron una apertura a otras tradiciones y problemáticas no occidentales que la modernidad occidental fue perdiendo a medida que quedó rehén del pensamiento ortopédico y de la razón indolente. Porque marginadas y olvidadas, estas tradiciones tuvieron un destino semejante al de muchos saberes y tradiciones no occidentales y, por eso, están hoy en mejores condiciones para aprender con ellos y para, en conjunción con ellos, contribuir a las ecologías de saberes y a la interculturalidad.

La docta ignorancia y la apuesta, aunque respondiendo a las incertidumbres creadas por las concepciones y prácticas hegemónicas de la modernidad occidental, tienen una versatilidad y una apertura que les permite ser utilizadas en contextos geopolíticos diferentes. Pero con una excepción importante de naturaleza geopolítica. Estas propuestas implican despensar o desaprender el pensamiento ortopédico y la razón indolente, lo que procuré ilustrar con la metáfora de las filosofías a la venta que recogí de un 'bárbaro civilizado', capaz de ver la barbarie de la civilización, Luciano de Samosata. No obstante, des-

pensar y desaprender asumen formas muy distintas en el Norte global y en el Sur global ya que el pensamiento ortopédico y la razón indolente han sido los instrumentos que justifican la división Norte/Sur y la dominación imperial del Norte global sobre Sur global. En parte, la dominación ha consistido en la imposición del despensamiento y del desaprendizaje de saberes no occidentales o no imperiales, o sea, en la imposición de monopolios analíticos que producen ausencias y desperdician experiencia. Con base en el pensamiento ortopédico, el Norte global sólo conoce del Sur global lo que puede justificar la continuación de la dominación sobre él. Por eso, despensar y desaprender en el Sur global pretende sobre todo reinventar o rehabilitar, como sabios y válidos, saberes y experiencias que el pensamiento ortopédico y la razón indolente declararon ignorantes y produjeron como ausentes. En el Norte global, despensar y desaprender se propone sobre todo aprender a ignorar. Una buena metáfora de esto mismo nos es ofrecida por Luciano de Samosata: los filósofos pueden quedar escandalizados por ver reunidas en el mismo lote de venta filosofías tan opuestas como las de Heráclito y Demócrito, pero el comerciante que se aproxima a Zeus y a Hermes para comprarlas puede tener buenas razones para ver en ellas una complementariedad útil.

Por otro lado, el hecho de que la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta privilegiaran, como lugar de enunciación, el cotidiano, donde la reflexión y la acción no se separen, permite tener presente las abismales diferencias del cotidiano en el Norte global y en el Sur global. Estas diferencias son activamente ocultadas por las abstracciones conceptuales del pensamiento ortopédico, con base en las cuales se construyen los universalismos que intensifican la dominación en la medida en que la eliminan conceptualmente. Por el contrario, en el cotidiano los conocimientos y los conceptos purificados son devueltos a la vida donde emergieron y donde estuvieron antes de ser lo que son. Ligadas a la vida, la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son prácticas de conocimiento que ocurren en el contexto de otras prácticas, tal como, metafóricamente, la sabiduría del Idiota de Nicolás de Cusa se ejercita en la barbería o en el taller del artesano. Esta contextualización obliga a tener presente que el cotidiano de la gran mayoría de la población del Sur global –que incluye el Sur global que existe en el interior del Norte global, el “tercer mundo interior”– es una lucha incesante por la supervivencia y por la liberación de cara a las imposiciones con que el Norte global y su epistemología imperial ejercen su dominación sobre el Sur global. La docta ignorancia es una lucha contra la ignorancia ignorante del Norte global en relación al Sur global; tal como la ecología de saberes se propone la construcción de un sentido común emancipador en tan-

to autoconciencia de la lucha contra la opresión; tal como la apuesta tiene presente que los apostadores habitan en el Sur global o asumen radicalmente la solidaridad con los que habitan en el Sur global.

De la docta ignorancia, ecología de los saberes y apuesta no emerge un tipo de emancipación social, ni siquiera una tipología de emancipaciones sociales. Emerge tan sólo la razonabilidad y la voluntad de lucha por un mundo mejor y una sociedad más justa, un conjunto de saberes y de cálculos precarios animados por exigencias éticas y por necesidades vitales. La lucha por la supervivencia y liberación contra el hambre y la violencia es el grado cero de la emancipación social y, en esas situaciones, es también su grado máximo. La emancipación social es algo como el “arte perfectible” del sabio idiota de Nicolás de Cusa, que hacía cucharas de madera sin poder limitarse a imitar a la naturaleza (no hay cuchara en la naturaleza), pero también sin alcanzar nunca con precisión la idea de la *cocleariedad*²⁵ (la esencia de la cuchara que pertenecer al “arte divino”). La emancipación social es así toda la acción que busca desnaturalizar la opresión (mostrar que ella, además de injusta, no es ni necesaria ni irreversible) y concebirla con las proporciones en que puede ser combatida con los recursos a la mano. La docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son las formas de pensar que están presentes en esa acción. Y, de hecho, de la existencia de ellas sólo tenemos prueba en el contexto de esa acción.

¿Cuáles son las instituciones de la docta ignorancia, de la ecología de saberes y de la apuesta? Del análisis precedente se torna evidente que no tienen instituciones específicas donde puedan ser ejercitadas independientemente de las prácticas sociales que las movilizan. En vez de instituciones, hay contextos doctamente ignorantes, gnoseoecológicos y apostadores. Esto no significa que las instituciones –universidades, centros de investigación– que fueron moldeadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente están condenadas a ser rehenes de éstos. También ellas son prácticas sociales y en ellas circulan –en las aulas, en los corredores, en las cafeterías, en extensión universitaria, en las asociaciones académicas– muchos saberes y prácticas, incertidumbres y preocupaciones, culturas no oficiales, lucha por supervivencia y liberación que no son reconocidos por los objetos purificados de la educación certificada del *curriculum* formal. Una vez relativizado éste por el procedimiento de la filosofía a la venta, se abren campos de interacción donde la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta pueden ser ejercitadas. Admito incluso que, sobre todo en esta fase de transición, sea posible crear contextos híbridos donde intervengan las instituciones del pensamiento ortopé-

25 Del latín *coclearia*, cucharas. [Nota de la traductora]

dico y de la razón indolente que logren distanciarse relativamente de ellos e instituciones y prácticas de saber y actuar que el pensamiento ortopédico y la razón indolente consideraron ignorantes, inferiores o produjeron como ausentes.²⁶ Retiradas de su refugio indolente donde sólo responden a las preguntas que ellas mismas hacen, las teorías y disciplinas pueden hacer una contribución útil en la construcción de un sentido común emancipador.

Por último, ¿cuáles son las fuerzas políticas adecuadas a la promoción de la apuesta en articulación con la docta ignorancia y la ecología de saberes? Ciertamente muy distintas de las que han promovido concepciones ortopédicas e indolentes de la emancipación social. Serán ciertamente organizaciones doctamente ignorantes, políticamente ecológicas y decididamente apostadoras en las potencialidades emancipadoras del cotidiano en cuanto *actio in proximis*. Por ahora, no es posible definir las porque hasta su definición ha de comenzar por un proceso correspondiente a la filosofía a la venta, un proceso ya en curso, aunque de modo incipiente²⁷. Captarlas constituye, pues, un ejercicio de la sociología de las emergencias.

²⁶ La propuesta de la universidad popular de los movimientos sociales, referida antes, es uno de esos contextos híbridos.

²⁷ Es así como concibo el proceso del Foro Social Mundial. Véase Santos (2005 y 2008b).

CAPÍTULO 3

HACIA UNA CONCEPCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

INTRODUCCIÓN

Durante los últimos veinte años, me ha sorprendido el grado en el que los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política progresista. En efecto, durante muchos años, después de la Segunda Guerra Mundial, los derechos humanos constituyeron una parte y parcela muy importante de la política de la Guerra Fría, y así los consideraba la izquierda. Los dobles criterios, la complacencia hacia los dictadores aliados, la defensa de concesiones mutuas entre los derechos humanos y el desarrollo – todo esto provocó que los derechos humanos despertaran sospechas en cuanto guión emancipador. Tanto en los países del centro como en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y del socialismo a la hora de formular una política emancipadora. No obstante, con la crisis aparentemente irreversible de estos proyectos para la emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas se encuentran en la actualidad teniendo que recurrir a los derechos humanos a fin de reconstituir el lenguaje de la emancipación. Es como si se acudiera a los derechos humanos en busca de apoyo para llenar el vacío dejado por las políticas socialistas. ¿Puede en realidad el concepto de derechos humanos llenar semejante vacío? Solamente podrá si se adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica

liberal, y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión. Por consiguiente, mi objetivo analítico consiste en concretar aquí las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista, emancipadora.

La concreción de tales condiciones nos conduce a desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que se encuentran en el núcleo de la modernidad occidental¹. La crisis que actualmente afecta tales tensiones transmite mejor que nada los problemas a los que se enfrenta la modernidad occidental de hoy día. En mi opinión, la política de los derechos humanos de comienzos de siglo es un factor clave para entender tal crisis.

Identifico tres de estas tensiones. La primera sucede entre la regulación social y la emancipación social. He estado defendiendo el paradigma en el cual la modernidad se basa en la idea de una tensión dialéctica creativa entre regulación y emancipación social. A principios del siglo XXI, esta tensión parece haber desaparecido. La tensión entre regulación y emancipación social se basaba en la discrepancia entre las experiencias sociales (el presente) y las expectativas sociales (el futuro), entre una vida social y personal en curso injusta, difícil y precaria, y un futuro mejor, más justo, y en suma, más positivo. Sin embargo, desde que, a mitad de los años ochenta, el neoliberalismo comenzara a imponerse globalmente como la nueva versión del capitalismo *laissez-faire*, se invirtió la relación entre las experiencias y las expectativas en grupos cada vez más grandes de población mundial. No importa lo difícil que el presente parezca, el futuro parece todavía más difícil. En un contexto social y político de expectativas negativas, la emancipación ha cesado de ser lo contrario de la regulación para convertirse en el doble de la regulación. Aquí dentro se encuentran las profundas raíces de la crisis de las modernas políticas de izquierda. Éstas siempre se han basado en una crítica del *status quo* en nombre de un futuro mejor; es decir, en nombre de expectativas positivas. Las divergencias dentro de la izquierda se habían derivado, en consecuencia, de la medida de la discrepancia entre experiencias y expectativas: una diferencia más amplia que sustenta una política revolucionaria y una más estrecha, una política reformista. Hoy, en un contexto de expectativas sociales negativas, la izquierda se encuentra con frecuencia en la posición de tener que defender el *status quo*, una tarea política para la que no había estado históricamente adaptada. Mientras que

¹ En otra parte trato con detalle las tensiones dialécticas en la modernidad occidental (Santos, 1995; 2003).

hasta mitad de los años setenta cualquier crisis de regulación social suscitaba el fortalecimiento de la política emancipadora, hoy día somos testigos de una doble crisis social. La crisis de regulación social –simbolizada por la crisis del Estado regulador y la crisis de la emancipación social– simbolizada por la doble crisis de la revolución y del reformismo social. La política de derechos humanos, que se había utilizado predominantemente para gestionar y mantener la tensión entre regulación y emancipación social bajo control, está atrapada en esta doble crisis mientras que procura, al mismo tiempo, superarla.

La segunda tensión dialéctica se produce entre el Estado y la sociedad civil. Como Dicey notó perspicazmente en el siglo XIX (1948: 306), el Estado moderno, aunque inicialmente fuera un Estado minimalista, es potencialmente un Estado maximalista, en la medida en que la sociedad civil, como el otro del Estado, se autoreproduce a través de leyes y regulaciones que emanan del Estado y para las cuales no parece existir un límite, siempre y cuando se respeten las reglas democráticas del proceso legislativo. Los derechos humanos se encuentran en el núcleo de esta tensión; mientras la primera generación de derechos humanos se diseñó como una lucha de la sociedad civil contra el Estado como el único violador de los derechos humanos, las generaciones segunda y tercera de derechos humanos recurren al Estado como el garante de los derechos humanos. Como resultado de este proceso histórico, se percibió al Estado como la solución a los problemas que confronta la sociedad civil. En realidad, se consideró a la sociedad civil como inherentemente problemática y necesitada de un Estado mucho más intervencionista. Por consiguiente, una sociedad civil fuerte solamente podía reflejar un Estado democráticamente fuerte. Por razones que no puedo explicar aquí, todo esto cambió a partir de los años ochenta en adelante con el crecimiento del neoliberalismo. El Estado pasó de ser una fuente de soluciones infinitas a una fuente de problemas infinitos, la sociedad civil dejó de ser el reflejo del Estado y se transformó en lo opuesto al Estado y, en consecuencia, una sociedad civil fuerte acabó exigiendo un Estado débil. Las políticas de derechos humanos, tanto en sus versiones hegemónicas como contrahegemónicas, quedaron atrapadas en esta rápida transformación de conceptos y hasta ahora no se han recuperado de ello.

Finalmente, la tercera tensión se produce entre el Estado-nación y lo que designamos globalización. El modelo político de la modernidad occidental es el de Estados-naciones soberanos que coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales: el sistema interestatal. La unidad y escala privilegiada tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación. El sistema interestatal siempre se ha concebido como una sociedad más o menos

anárquica, regulada por una legalidad muy flexible, del mismo modo que el internacionalismo de la clase trabajadora siempre ha constituido más una aspiración que una realidad. Hoy día, la erosión selectiva del Estado-nación debida a la intensificación de la globalización neoliberal plantea la duda de si tanto la regulación social como la emancipación social van a desplazarse al nivel global. Hemos comenzado a hablar de sociedad civil global, gobierno global, equidad global. El reconocimiento mundial de la política de derechos humanos se encuentra en la vanguardia de este proceso. En este momento, sin embargo, este desplazamiento plantea muchos más problemas que soluciones. Para empezar, la mayoría de los derechos humanos exigibles todavía se hacen cumplir (y se infringen) a nivel estatal y, por lo tanto, el debilitamiento del Estado puede llevar consigo la erosión de su exigibilidad. En segundo lugar, cuando a partir de la década de los noventa en adelante la globalización neoliberal comenzó a ser enfrentada por los movimientos sociales y las ONG progresistas, conduciendo a una globalización contrahegemónica, una globalización desde abajo, emergieron nuevas concepciones de derechos humanos que ofrecían alternativas radicales a las concepciones liberales norte-céntricas que hasta entonces habían dominado con una supremacía incuestionable. Según estas últimas concepciones, el Sur Global era en general problemático en cuanto a su respeto por los derechos humanos, mientras que el Norte Global, considerado inmensamente más respetuoso con los derechos humanos, ofrecía su ejemplo y su ayuda internacional para mejorar la situación de los derechos humanos en el Sur Global. Con la emergencia de la globalización contrahegemónica, el Sur Global comenzó a dudar de estas ideas demostrando, de formas sorprendentes, que el Norte Global y su dominación imperial sobre el Sur –ahora intensificada por el capitalismo global neoliberal– era en efecto la fuente primaria de las más violentas violaciones de derechos humanos: millones y millones de personas condenadas al hambre y la malnutrición, a la pandemia y la degradación ecológica de sus vidas. Con concepciones tan contradictorias de derechos humanos y con las violaciones de derechos humanos llevadas a su fin a escala global, la totalidad del campo de la política de derechos humanos se ha vuelto más bien controvertido. El tercer problema que atormenta la política de derechos humanos también está relacionado con la emergencia de globalizaciones contradictorias. Reside en el hecho de que en muchos aspectos relevantes, la política de derechos humanos es una política cultural. Tanto que incluso podemos pensar que los derechos humanos simbolizan el retorno de lo cultural e incluso de lo religioso a finales del siglo XX y a comienzos del siglo XXI. Pero hablar de cultura y religión es hablar de diferencias, especialmente de límites. ¿Cómo

pueden los derechos humanos ser al mismo tiempo una política cultural y global?

Mi propósito en este capítulo es desarrollar un marco analítico que sirva para resaltar y apoyar el potencial emancipador de la política de los derechos humanos en el doble contexto de las globalizaciones que compiten entre sí, por un lado, y de la fragmentación cultural y de las políticas de identidad, por el otro. Mi objetivo es establecer tanto un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de derechos humanos.

LA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse o bien como una modalidad de localismo globalizado o como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, en otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo. Mi objetivo es especificar las circunstancias bajo las que los derechos humanos se pueden concebir como una modalidad de globalización del segundo tipo. En este capítulo no me referiré a todas las circunstancias necesarias sino más bien sólo a las culturales. Mi tesis es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales. Concebidos, como han estado, como universales, los derechos humanos siempre serán un instrumento de lo que Samuel Huntington llama el “choque de civilizaciones”, es decir, de la lucha de occidente contra el resto del mundo, del cosmopolitismo del Occidente imperial contra cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada en otra parte. Concebido de esta manera, el ámbito global de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local. Por el contrario, el multiculturalismo progresista, tal como lo entiendo, es una precondition para una relación equilibrada y mutuamente reforzante entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo.

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Consensualmente se identifican cuatro regímenes internacionales de derechos humanos en el mundo actual: el régimen europeo, el interamericano, el africano y asiático². Uno de

² Para un análisis extenso de los cuatro regímenes, véase Santos (1995: 330-337; 2002: 280-311) y las bibliografías que allí se citan.

los debates más acalorados sobre los derechos humanos es, en efecto, si los derechos humanos son un concepto universal o más bien un concepto occidental y, paralelamente, si son universalmente válidos o no. Aunque estas dos cuestiones estén estrechamente relacionadas, son no obstante autónomas. La primera trata de los orígenes históricos y culturales del concepto de derechos humanos, la segunda de sus exigencias de validez en un determinado momento de la historia. La génesis de una reivindicación moral puede condicionar su validez pero de ninguna manera la determina. El origen occidental de los derechos humanos puede fundarse en congruencia con su universalidad si, hipotéticamente, en un determinado momento de la historia éstos se aceptaran universalmente como estándares ideales de la vida política y moral. Las dos cuestiones están, no obstante, interrelacionadas porque la energía movilizadora que se puede generar para hacer que la aceptación de los derechos humanos sea concreta y efectiva depende, en parte, de la identificación cultural con las presuposiciones que introducen a los derechos humanos como una reivindicación moral. Desde una perspectiva sociológica y política, la elucidación de esta articulación es de lejos más importante que la discusión abstracta tanto de la cuestión de anclaje cultural como de la validez filosófica.

¿Son los derechos humanos universales, una invariante cultural, es decir, parte de una cultura global? Afirmaría que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas. La relatividad cultural (no el relativismo) también significa diversidad cultural e incompletud. Significa que todas las culturas tienden a definir como universales los valores que consideran fundamentales. Lo que está más elevado es también lo más generalizado. Así que, la cuestión concreta sobre las condiciones de la universalidad de una determinada cultura no es en sí misma universal. La cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales sólo cuando se consideran desde un punto de vista occidental. La pregunta sobre la universalidad de los derechos humanos traiciona la universalidad de lo que pone en cuestión por la forma como la cuestiona. En otras palabras, la pregunta de la universalidad es una pregunta específica, una pregunta cultural occidental. El grado en el que este punto de vista se pueda compartir, rechazar, ser apropiado o modificado por otras culturas depende de los diálogos interculturales facilitados por las concretas relaciones de poder políticas y sociológicas entre los diferentes países involucrados.

Debido a que la pregunta sobre la universalidad es la respuesta a una aspiración de totalidad, y debido a que cada cultura “sitúa” semejante aspiración alrededor de los valores fundamentales y de su validez universal, diferentes aspiraciones a diferentes valores fundamentales en

diferentes culturas conducirán a preocupaciones isomorfas que, dados los adecuados procedimientos hermenéuticos, pueden convertirse en mutuamente inteligibles o mutuamente interpretables. En el mejor de los casos es aún posible conseguir una mezcla o interpenetración de preocupaciones y conceptos. Cuando más equivalentes sean las relaciones de poder entre las culturas, más probable será que tal *mestizaje* suceda.

Podemos entonces concluir que la pregunta acerca de la universalidad traiciona la universalidad de lo que interroga, cualquiera que sea la respuesta dada a ella. Sin embargo, han sido diseñadas otras estrategias para establecer la universalidad de los derechos humanos. Este es el caso de esos autores para quienes los derechos humanos son universales porque su titularidad corresponde a todos los seres humanos *en tanto* seres humanos, es decir, porque independientemente del reconocimiento explícito, son inherentes a la naturaleza humana³. Este argumento elude el problema al desplazar su objeto. Puesto que los seres humanos no tienen los derechos humanos por ser seres –la mayor parte de los seres no tienen derechos– sino porque son humanos, la universalidad de la naturaleza humana se convierte en la pregunta sin contestar que hace posible esa respuesta ficticia a la pregunta de la universalidad acerca de los derechos humanos. No existe un concepto culturalmente invariante de la naturaleza humana.

El concepto de derechos humanos se basa en un conjunto bien conocido de presupuestos, todos los cuales son claramente occidentales, a saber: hay una naturaleza humana universal que se puede conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente distinta de, y superior a, la del resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida frente a la sociedad y al Estado; la autonomía del individuo requiere de una sociedad organizada de una manera no jerárquica, como una suma de individuos libres (Panikkar, 1984: 30). Puesto que todos estos presupuestos son claramente occidentales y liberales, y fácilmente distinguibles de otras concepciones de la dignidad humana en otras culturas, uno se puede preguntar por qué la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ha generado un debate tan intenso, o en otras palabras, porque la universalidad sociológica de esta pregunta ha acabado siendo más relevante que su universalidad filosófica.

Si observamos la historia de los derechos humanos en el periodo de posguerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos humanos han estado, en conjunto, al servicio de los intereses econó-

3 Para dos opiniones contrarias, véase Donnelly (1989) y Renteln (1990). Véase también Schwab y Pollis, eds. (1982); Thompson (1980); Henkin, ed. (1979); Diemer (1986); Ghai (2000) y Mutua (2001).

micos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. El generoso y tentador discurso sobre los derechos humanos ha consentido atrocidades indescriptibles, las cuales han sido evaluadas y tratadas a través de un repugnante doble rasero (Falk, 1981). Pero la impronta occidental y en realidad liberal occidental del discurso dominante sobre los derechos humanos se puede rastrear en muchos otros ejemplos: en la Declaración Universal de 1948, cuyo borrador fue elaborado sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo; en el reconocimiento exclusivo de los derechos individuales, con la única excepción del derecho colectivo a la autodeterminación (que, sin embargo, se restringió a los pueblos sometidos al colonialismo europeo); en la prioridad otorgada a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales; y en el reconocimiento del derecho a la propiedad como el primero y, durante muchos años, el único derecho económico.

Pero esta no es toda la historia. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han estado luchando por los derechos humanos, a menudo corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales y grupos oprimidos que en muchos casos han sido víctimas de los Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anticapitalistas. Por ejemplo, se han desarrollado discursos y prácticas contrahegemónicas de derechos humanos, se han propuesto concepciones no occidentales de derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre los derechos humanos. La tarea central de la política emancipadora actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente⁴.

¿Cuáles son las premisas para semejante transformación?⁵ La primera premisa es que resulta imperativo trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, como postura filosófica, es erróneo⁶. Todas las culturas aspiran a tener va-

4 Como he mencionado arriba, para ser emancipadora una política de derechos humanos debe siempre concebirse y practicarse como parte de una política más extensa de resistencia y emancipación.

5 Elaboraré la cuestión de las premisas en la siguiente sección.

6 Para una reciente revisión del debate sobre el universalismo contra el relativismo, véase Rajagopal (2004: 209-216). Véase también Mutua (1996).

lores y preocupaciones absolutos, pero el universalismo cultural, en tanto postura filosófica, es erróneo. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar a máximos mejor que a mínimos (¿Cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo común denominador?). La advertencia a menudo expresada de no sobrecargar la política de derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de derechos humanos (Donnelly, 1989: 109-24) es una manifestación tardía de la reducción de las pretensiones emancipadoras de la modernidad occidental al grado más bajo de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial: los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

La segunda premisa es que todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Es, por tanto, importante buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas. Los diferentes nombres, conceptos y *Weltanschauungen* pueden transmitir preocupaciones y aspiraciones similares o mutuamente inteligibles.

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Tal incompletud deriva precisamente del hecho de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como afirma ser, habría apenas una única cultura. La idea de completud es la fuente de un exceso de sentido que parece plagar todas las culturas. La incompletud es de esta manera más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Elevar el nivel de conciencia de la incompletud cultural al máximo posible es una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos⁷.

La cuarta premisa es que ninguna cultura importante es monolítica. Las culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que

7 Véase, por ejemplo, Mutua (2001) y Obiora (1997).

otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas sumamente divergentes de derechos humanos –la liberal y la marxista– de tal modo que una prioriza los derechos civiles y políticos y la otra los derechos sociales y económicos⁸.

Por último, la quinta premisa es que todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos sociales entre dos principios competitivos de pertenencia jerárquica. Uno funciona a través de jerarquías entre unidades homogéneas. El otro funciona a través de la separación entre diferencias e identidades únicas. Los dos principios no necesariamente se yuxtaponen y por eso no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Estas son las premisas de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana que pueden eventualmente conducir a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que, en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieran poder. Pero este es únicamente un punto de partida. En el caso de un diálogo transcultural, el intercambio no es sólo entre diferentes saberes sino también entre diferentes culturas, es decir, entre universos de significados diferentes y en un sentido fuerte, inconmensurables. Estos universos de significado consisten de constelaciones de *topoi* fuertes. Los *topoi* son lugares comunes retóricos ampliamente extendidos de una determinada cultura, autoevidentes, y por lo tanto, que no son objeto de debate. Funcionan como premisas para la argumentación, posibilitando de esta manera la producción e intercambio de argumentos. Los *topoi* fuertes se vuelven sumamente vulnerables y problemáticos cuando se los “utiliza” en una cultura diferente. Lo mejor que les puede ocurrir es que sean “degradados” de premisas de la argumentación a argumentos. Comprender una determinada cultura desde los *topoi* de otra cultura puede resultar muy difícil, si no imposible. Por tanto, propondré una *hermenéutica diatópica*. En el campo de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que éstas potencialmente contienen sólo se puede lograr si tales reivindicaciones se han apropiado en el contexto cultural local. La apropiación, en este sentido, no se puede obtener por medio de la canibalización cultural. Requiere un diálogo intercultural y una hermenéutica diatópica.

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan

8 Véase, por ejemplo, Pollis y Schwab (1979); Pollis (1982); Shivji (1989); An-na'im, ed. (1992) y Mutua (1996).

incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud –puesto que éste es un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *dia-tópico*⁹.

Se puede llevar a cabo una hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* del *dharmma* en la cultura hindú, y el *topos* de la *umma* en la cultura islámica. Según Panikkar, el *dharmma*

“es lo que mantiene, proporciona cohesión y por lo tanto da fuerza a todas las cosas, a la realidad, y en última instancia a los tres mundos (*triloka*). La justicia mantiene unidas las relaciones humanas; la moralidad lo mantiene a uno en armonía consigo mismo; el derecho es el principio vinculante de las relaciones humanas; la religión es lo que mantiene la existencia del universo; el destino es aquello que nos vincula con el futuro; la verdad es la cohesión interna de una cosa [...]. Ahora bien, un mundo en el que la noción de *Dharma* es central y casi omnipresente no se preocupa por hallar el ‘derecho’ de un individuo frente a otro o del individuo frente a la sociedad sino más bien de evaluar el carácter *dharmico* (correcto, verdadero, consistente) o no *dharmico* de una cosa o de una acción dentro del complejo teoantropocósmico total de la realidad” (1984: 39)¹⁰.

Analizados desde el *topos* de *dharmma*, los derechos humanos son incompletos porque no logran establecer un vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad), o, aun más radicalmente, porque se centran en lo que es meramente derivado, en los derechos, en lugar de centrarse en el imperativo primordial, el deber de las personas de encontrar su lugar en el orden de toda la sociedad y de todo el cosmos. Desde el punto de vista del *dharmma* y, en efecto, también del *umma*, la concepción occidental de los derechos humanos está plagada de una simetría muy simplista y mecánica entre derechos y deberes. Concede derechos sólo a aquellos a quienes exige deberes. Esto explica por qué, según el concepto occidental de derechos humanos, la naturaleza no tiene derechos: no se le pueden imponer deberes. Por la misma razón, es imposible conceder derechos a las generaciones futuras; no tienen derechos porque no tienen deberes.

Por otra parte, desde la perspectiva del *topos* de los derechos hu-

9 Véase también Panikkar (1984: 28).

10 Véase también Inada (1990); Mitra (1982) y Thapar (1966).

manos, el *dharma* también es incompleto debido a su fuerte prejuicio no dialéctico a favor de la armonía, ocultando por tanto injusticias y desatendiendo totalmente el valor del conflicto como un vía hacia una armonía más rica. Además, el *dharma* se despreocupa de los principios del orden democrático, de la libertad y la autonomía, y descuida el hecho de que sin derechos primigéneos, el individuo es una entidad demasiado frágil como para evitar ser oprimido por aquello que lo trasciende. Finalmente, el *dharma* tiende a olvidar que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible: las sociedades no sufren pero los individuos sí.

A otro nivel conceptual se puede ensayar la misma hermenéutica diatópica entre el *topos* de los derechos humanos y el *topos* del *umma* en la cultura islámica. Los pasajes del Corán en los que aparece la palabra *umma* son tan variados que su significado no se puede definir rígidamente. Sin embargo, esto sí que parece ser cierto: siempre se refiere a grupos étnicos, lingüísticos o religiosos de personas que son objeto del plan divino de salvación. A medida que la actividad profética de Mahoma fue progresando, los fundamentos religiosos del *umma* se hicieron cada vez más explícitos y, en consecuencia, el *umma* de los árabes se transformó en el *umma* de los musulmanes. Vistos desde el *topos* del *umma*, la incompletud de los derechos humanos individuales reside en el hecho de que solamente sobre esta base es imposible sustentar las solidaridades y los enlaces colectivos sin las cuales ninguna sociedad puede sobrevivir y mucho menos florecer. Aquí radica la dificultad de la concepción occidental de los derechos humanos para aceptar los derechos colectivos de los grupos sociales o pueblos, ya sean minorías étnicas, mujeres o pueblos indígenas. Este es de hecho un ejemplo específico de una dificultad mucho más amplia, la dificultad de definir la comunidad como un área de solidaridad concreta y como una obligación política horizontal. Esta idea de comunidad, central para Rousseau, desapareció rápidamente en la dicotomía liberal que separó totalmente el Estado y la sociedad civil.

En cambio, desde el *topos* de los derechos humanos individuales, el *umma* enfatiza de forma exagerada los deberes en detrimento de los derechos y, por esta razón, es proclive a consentir desigualdades por lo demás injustas, como la desigualdad entre los hombres y las mujeres, y entre los musulmanes y los no musulmanes. Como reveló la hermenéutica diatópica, la debilidad fundamental de la cultura occidental consiste en establecer una dicotomía de una forma demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, tornándose de esta manera vulnerable al individualismo posesivo, al narcisismo, a la alienación y a la anomia. Por otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna logra reconocer que el

sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible que sólo se puede considerar adecuadamente en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

El reconocimiento de las recíprocas incompletudes y debilidades es una condición *sine qua non* de cualquier diálogo transcultural. La hermenéutica diatópica se construye tanto sobre la identificación local de la incompletud y debilidad como sobre su inteligibilidad translocal. Como se ha mencionado arriba, en el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización del apoyo social para las reivindicaciones emancipadoras que éstos potencialmente contienen sólo se puede alcanzar si dichas reivindicaciones se han enraizado en el contexto cultural local y si un diálogo transcultural y la hermenéutica diatópica son posibles. En tiempos recientes se han probado ejercicios muy particulares en hermenéutica diatópica entre las culturas islámica y occidental en el terreno de los derechos humanos. Algunos de los ejemplos más significativos los proponen por Abdullahi Ahmed An-na'im (1990 y 1992), Tariq Ramadan (2000; 2003) y Ebrahim Moosa (2004).

Existe un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos y la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos¹¹. Este debate implica una amplia gama de posiciones y su impacto se extiende mucho más allá del mundo islámico. Corriendo el riesgo de establecer una simplificación excesiva, en éste debate se pueden identificar dos posiciones extremas. Una, absolutista o fundamentalista, que mantienen aquellos para quienes el sistema jurídico religioso del Islam, la *Sharia*, debe aplicarse integralmente como el derecho de un Estado islámico. Según esta postura, existen inconsistencias irreconciliables entre la *Sharia* y la concepción occidental de los derechos humanos, y la *Sharia* debe prevalecer. Por ejemplo, respecto al estatus de los no musulmanes, la *Sharia* impone la creación de un Estado para musulmanes en el que éstos sean los únicos ciudadanos y los no musulmanes no tengan ningún derecho político; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática y los enfrentamientos puede que sean inevitables. Con respecto a las mujeres, no existe lugar para la igualdad; la *Sharia* ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, las excluye completamente de la vida pública.

11 Aparte de An-na'im (1990; 1992) véase Dwyer (1991); Mayer (1991); Leites (1991) y Afkhami, ed. (1995). Véase también Hassan (1982) y Al Faruqi (1983). Sobre el más extenso tema de la relación entre la modernidad y el resurgimiento del Islam, véase, por ejemplo, Sharabi (1992); Shariati (1986); Ramadan (2000) y Moosa (2004).

En el otro extremo están los secularistas o modernistas que opinan que los musulmanes deberían organizarse en Estados seculares. El Islam es un movimiento religioso y espiritual, no político, y como tal, las sociedades musulmanas modernas tienen libertad para organizar su gobierno de cualquier manera que estimen adecuada y apropiada a sus circunstancias. La aceptación de los derechos humanos internacionales es un asunto de decisión política que no debe mezclarse con consideraciones religiosas. Solamente un ejemplo entre muchos: una ley de Túnez de 1956 prohibía completamente la poligamia basándose en que ya no era aceptable y en que el principio coránico de justicia para todas las coesposas era en la práctica imposible de realizar para cualquier hombre, con la excepción del Profeta.

An-na'im critica ambas posiciones extremas. La vía *per mezz* que propone trata de fundamentar los derechos humanos transculturalmente, identifica las áreas de conflicto entre la *Sharia* y los "estándares de derechos humanos" y busca una reconciliación y relación positiva entre los dos sistemas. Por ejemplo, el problema con la *Sharia* histórica es que excluye a las mujeres y a los no musulmanes. Así que es necesaria una reforma o reconstrucción de la *Sharia*. El método propuesto para semejante "Reforma islámica" se basa en un enfoque evolucionista de los orígenes islámicos, que examina el contexto histórico concreto dentro del que se creó la *Sharia* a partir de las primeras fuentes del Islam por los juristas fundadores de los siglos VIII y IX. A la luz de tal contexto, estaba probablemente justificada una construcción restringida del otro. Pero esto ya no es así. Por el contrario, en contexto diferente del presente, existe dentro del Islam una plena justificación de un punto de vista más ilustrado.

Siguiendo las enseñanzas del *Ustadh* Mahmoud, An-na'im muestra que una revisión detallada del contenido del Corán y de los *Sunna* revela dos niveles o etapas en el mensaje del Islam, uno correspondiente al primer periodo de La Meca y el otro a la etapa subsiguiente de Medina. El primer mensaje de la Meca es el mensaje eterno y fundamental del Islam y enfatiza la dignidad inherente de los seres humanos, independientemente de su sexo, religión o raza. Bajo las circunstancias históricas del siglo VII (la época de Medina) este mensaje fue considerado demasiado avanzado, se suspendió y se aplazó su implementación hasta que en el futuro se produjeran las circunstancias adecuadas. Según An-na'im, ha llegado el momento y el contexto oportuno para ello.

No puedo evaluar la validez específica de esta propuesta dentro de la cultura islámica. Esto es precisamente lo que distingue la hermenéutica diatópica del Orientalismo. Lo que deseo enfatizar del enfoque de An-na'im es el intento de transformar la concepción oc-

cidental de los derechos humanos en una concepción transcultural que reivindica la legitimidad islámica en lugar de renunciar a ella. En abstracto y desde fuera, es difícil juzgar si un enfoque religioso o secularista es más proclive a dar resultado en un contexto de un diálogo transcultural islámico sobre derechos humanos. Sin embargo, teniendo en cuenta que los derechos humanos occidentales son la expresión de un profundo, aunque incompleto, proceso de secularización que no tiene comparación con nada semejante dentro de la cultura islámica, uno estaría inclinado a pensar que en el contexto musulmán, la energía movilizadora necesaria para un proyecto cosmopolita de derechos humanos será más fácilmente creada en un marco de una religiosidad ilustrada. Si esto es así, la propuesta de An-na'im es muy prometedora.

Pero no se encuentra solo y, en realidad, los académicos y activistas islámicos han estado en los recientes años contribuyendo a la traducción intercultural y a las hermenéuticas diatópicas en formas nuevas e importantes. Esto es muy notable en el caso de Tariq Ramadan. Al dirigirse a los musulmanes que viven en occidente y al tener en cuenta sus condiciones socioeconómicas (la mayoría de ellos son inmigrantes), los anima a unir fuerzas con todos los otros grupos sociales oprimidos, independientemente de su contexto cultural o religioso, con las siguientes razones:

"Alguien que haya trabajado en el terreno con las comunidades de base, desarrollando a nivel local estrategias sociales y económicas, sólo se puede sorprender por sus similitudes con la experiencia de las fuerzas musulmanas. Los puntos de referencia son ciertamente distintos así como lo son sus fundamentos y aplicación, pero el espíritu es el mismo en el sentido de que se alimenta de la misma fuente de resistencia al interés ciego de las grandes superpotencias y multinacionales. Ya se ha comentado: la cuestión no es afirmar la existencia de un beatífico tercermundismo islámico, que se haría eco del que hemos conocido durante mucho tiempo en nuestra parte del mundo. Lo cierto es que, como consecuencia de que el Islam sea el punto de referencia para muchos musulmanes practicantes, da lugar a la misma demanda por la dignidad, la justicia y el pluralismo que las ideas que configuran la movilización de la comunidad cristiana o humanística. Así que en este sentido, las relaciones se deberían multiplicar y los intercambios de experiencia se deberían hacer permanentes" (2003: 14).

Para Tariq Ramadan, el impulso para la traducción intercultural radica en la necesidad primordial de construir amplias coaliciones para la lucha contra la globalización neoliberal: "es necesario ser tanto un amigo como un compañero de aquellos que, en occidente, denuncian la opresión global y nos invitan a un cambio" (2003: 10).

En la India, se está llevando a cabo una modalidad similar de combinación de la integridad cultural con luchas más amplias a favor de la justicia social por parte de algunos grupos de derechos humanos y, especialmente, por los reformistas sociales “intocables”. Consiste en fundar la lucha de los intocables hacia la justicia y la igualdad en las nociones hindúes de *karma* y *dharma*, revisándolas y reinterpretándolas o incluso subvirtiéndolas de forma selectiva de tal manera que se conviertan en fuentes de legitimidad y fortaleza para las luchas y protestas. Un ejemplo de semejantes revisiones es el creciente énfasis dado a “el *dharma* común” (*sadharana dharma*) en contraste con el “*dharma* especial” (*visesa dharma*) de las normas, rituales y deberes de las castas. Según Khare, el “*dharma* común,”

“basado en la igualdad espiritual de todas las criaturas, promueve tradicionalmente un sentido compartido de cuidado mutuo, rechazo de la violencia y el daño y de una búsqueda de la equidad. Tradicionalmente promueve actividades para el bienestar público y atrae a los reformistas progresistas. Los defensores de derechos humanos pueden establecer aquí un impulso convergente específicamente indio. La ética del *dharma* común también es perfectamente adecuada para los reformistas sociales intocables” (1998: 204).

El “impulso indio” del “*dharma* común” proporciona a los derechos humanos una integración cultural y legitimidad local a través de la cual cesan de ser un localismo globalizado. La revisión de la tradición hindú no solamente crea una oportunidad para la reivindicación de derechos humanos, sino que también invita a una revisión de la tradición de los derechos humanos para incluir demandas formuladas de acuerdo con otras premisas culturales. Al involucrarse en revisiones recíprocas, ambas tradiciones actúan como culturas huéspedes y como culturas anfitrionas. Éstos son los caminos necesarios que exigen ejercicios de traducción intercultural (hermenéutica diatópica). El resultado es una reivindicación culturalmente híbrida a favor de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos. Aquí radica la alternativa a una teoría general omniabarcante, la versión característica del universalismo que concibe como una particularidad todo aquello que no cabe en sus estrechos confines.

La hermenéutica diatópica no es tarea para una sola persona que escribe desde el interior de una única cultura. No es por tanto sorprendente que, por ejemplo, el enfoque de An-na'im, aún siendo una auténtica muestra de hermenéutica diatópica, se haya llevado a cabo con desigual consistencia. Desde mi punto de vista, An-na'im acepta el concepto de derechos humanos universales con demasiada facilidad y

sin ninguna crítica¹². Aunque adopta una perspectiva evolucionista y está muy atento al contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica no solamente exige una modalidad diferente de conocimiento; sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red¹³. Se debe perseguir con una conciencia plena de que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o fraccionalismo, deben relativizarse a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. Esto mismo lo enfatiza Tariq Ramadan:

“Occidente no es ni monolítico ni diabólico y las fenomenales ventajas en términos de sus derechos, conocimiento, cultura y civilización son demasiado importantes como para minimizarlas o rechazarlas. [Sin embargo] ser un ciudadano occidental proveniente de un contexto musulmán y a la vez conservar estas verdades es arriesgarse, casi sistemáticamente, a ser considerado una persona que no se ha ‘integrado’ favorablemente. Por tanto, queda la sospecha acerca de la verdadera lealtad de esa persona. Todo procede como si nuestra ‘integración’ tuviera que comprarse con nuestro silencio. Uno debe rechazar este tipo de chantaje intelectual” (2003: 10-11)

La hermenéutica diatópica llevada a cabo desde la perspectiva de la cultura islámica debe complementarse por una hermenéutica diatópica conducida desde la perspectiva de otras culturas, particularmente desde la occidental. Ésta es probablemente la única forma de introducir en la cultura occidental las ideas de los derechos colectivos, de los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como las de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos.

EL IMPERIALISMO CULTURAL Y LA POSIBILIDAD DE LA CONTRAHEGEMONÍA

Teniendo en cuenta la íntima conexión a lo largo de la historia entre los derechos humanos occidentales y el colonialismo, someterlos a una hermenéutica diatópica es sin duda la tarea de traducción más costosa. Aprender del Sur solamente es un punto de partida y puede incluso ser un punto de partida falso si no se ha tenido presente que el Norte ha estado tratando desde el primer momento de desaprender

12 No se puede decir lo mismo de Tariq Ramadan.

13 En Moosa (2004) se presenta una formulación más sofisticada de las relaciones entre los derechos humanos universales y el Islam.

activamente el Sur. Como con frecuencia ha señalado Said, el contexto imperial deshumaniza tanto a la víctima como al victimario y produce tanto en la cultura dominante como en la dominada “no sólo asentimiento y lealtad sino una concepción inusualmente enrarecida en relación a las fuentes de las que realmente mana la cultura y en qué complicadas circunstancias se originan sus monumentos” (1993: 37)¹⁴. Los monumentos tienen, en efecto, orígenes turbios. Al observar las pirámides, Ali Shariati una vez comentó:

“¡Sentí mucho odio hacia los grandes monumentos de la civilización que se han glorificado a lo largo de la historia por encima de los huesos de mis antepasados! Mis antepasados también construyeron la Gran Muralla de China. Aquellos que no pudieron soportar las cargas fueron aplastados bajo las pesadas piedras y sus huesos fueron enterrados en las propias murallas. Así fue como se construyeron los grandes monumentos de la civilización –a costa de la carne y la sangre de mis predecesores” (1982: 19).

En mi opinión, lo mismo se podría decir de los derechos humanos como uno de los más grandes monumentos de la civilización occidental. Las formulaciones asépticas, claras y ahistóricas a las que se han prestado ocultan sus turbios orígenes, extendiéndose desde los genocidios de la expansión europea hasta el Termidor y el Holocausto. Pero este enrarecimiento de culturas también sucede en las culturas subordinadas, tal como ha mostrado Said:

“A los jóvenes árabes y musulmanes de hoy en día se les enseña a venerar a los clásicos de su religión y pensamiento, a no ser críticos, a no ver que lo que leen sobre, por ejemplo Abbasid o la literatura *nahda* está fundido con todo tipo de luchas políticas. Sólo muy de vez en cuando un crítico y un poeta como Adonis, el brillante escritor sirio contemporáneo, se presenta y manifiesta públicamente que las lecturas de *turath* en el mundo árabe de hoy imponen un autoritarismo rígido y un literalismo que producen el efecto de matar el espíritu y de obliterar las críticas” (1993: 38).

Como resultó evidente en el análisis de la hermenéutica diatópica arriba mencionado, reconocer el empobrecimiento recíproco tanto de la víctima como del opresor del mismo modo, aunque sea asimétrico, es la condición más básica para un diálogo transcultural. Sólo el conocimiento de la historia nos permite actuar independientemente de la historia. El escrutinio de las relaciones entre la víctima y el opresor nos advierte contra las distinciones demasiado estrictas entre culturas,

¹⁴ Gilroy hace una crítica de “las concepciones sobreintegradoras de las culturas puras y homogéneas, lo que significa que las luchas políticas de los negros se interpreten de algún modo como algo automáticamente *expresivo* de las diferencias nacionales o étnicas con las que se asocian” (1993: 31).

una precaución que es especialmente relevante en el caso de la cultura dominante. Según Pieterse, la cultura occidental no es ni lo que parece ni lo que los occidentales tienden a pensar que es: “Lo que se considera por cultura o civilización europea no es genealógicamente hablando ni necesaria ni estrictamente europea” (1989: 369). Es una síntesis cultural de muchos elementos y prácticas, muchos de ellos no europeos. Bernal ha asumido una deconstrucción de los conceptos de “civilización clásica” para mostrar sus fundamentos no europeos, las contribuciones de Egipto y África; las civilizaciones semítica y fenicia; Mesopotamia y Persia; India y China, respecto de la lengua, el arte, los conocimientos, la religión y la cultura material. También muestra cómo esas raíces afroasiáticas de la Antigua Grecia fueron negadas por el racismo y antisemitismo europeo del siglo XIX (Bernal, 1987).

Conforme a esta pregunta, los orígenes turbios de los derechos humanos, como un monumento de la cultura occidental, se pueden observar no solo en la dominación imperial y doméstica que una vez justificaron, sino también en su carácter originalmente compuesto en cuanto artefactos culturales. En los presupuestos de los derechos humanos, que se indicaron arriba en sus formulaciones claras, ilustradas y racionales, resuena el eco de otras culturas y sus raíces históricas se extienden mucho más allá de Europa. Un diálogo intercultural debe comenzar por la hipótesis de que las culturas siempre han sido interculturales, pero también con el entendimiento de que los intercambios e interpenetraciones siempre han sido muy desiguales e inherentemente hostiles al diálogo cosmopolita que aquí se defiende. En última instancia, la cuestión es si resulta posible construir una concepción postimperial de los derechos humanos. Aunque sea absolutamente consciente de las barreras casi insuperables, ofrezco una respuesta positiva a esta cuestión. En otras palabras, a pesar de que el vocabulario o el guión de los derechos humanos estén tan llenos de significados hegemónicos hay todavía lugar para la posibilidad de significados contrahegemónicos. A continuación trataré de concretar las circunstancias bajo las cuales la posibilidad de una contrahegemonía se puede llevar a cabo. Comenzaré por abordar las condiciones para la concepción multicultural de derechos humanos mostrada arriba y después presentaré el esquema de una concepción de derechos humanos contrahegemónica y emancipadora.

LAS DIFICULTADES DE UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS

La hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo de posibilidades para los debates en curso en las diferentes regiones culturales del sistema mundo, acerca de temas generales como el universalismo, el relativismo, los marcos culturales de la transformación social, el

tradicionalismo y la renovación cultural¹⁵. Sin embargo, una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible sólo porque se da la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades distintas. Los participantes en el diálogo son desigualmente contemporáneos; en realidad cada uno de ellos se siente apenas contemporáneo con respecto a la tradición histórica de su propia cultura. Este es el caso más probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios entrelazados y desiguales. ¿Cuáles son las posibilidades para un diálogo entre dos culturas cuando una de las culturas *presentes* ha sido ella misma atravesada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten un pasado así, el presente que comparten en el momento de iniciar el diálogo es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo* y, en el peor, un fraude. El dilema cultural es el siguiente: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciables, ¿es posible pronunciarlas ahora en el diálogo intercultural sin con ello justificar más e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el *epistemicidio* son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciables, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente –y contrariamente al discurso hegemónico– es precisamente en el terreno de los derechos humanos donde la cultura occidental debe aprender con el Sur¹⁶, si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en la nueva universalidad cosmopolita dentro del diálogo intercultural. El carácter emancipador de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*; y de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en el nuevo rótulo de una política reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del jefe de gobierno de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la “concepción asiática de los derechos humanos” (Rajagopal, 2004: 212-216).

15 Sobre el debate africano, véase Hountondji (1983; 1994; 2002); Oladipo (1989); Oruka (1990); Wiredu (1990); Wamba dia Wamba (1991a; 1991b); Procee (1992); Ramose (1992); Horton *et al.* (1990); Horton (1993); Coetzee y Roux (2003). Un resumen del valioso debate en la India se encuentra en Nandy (1987a; 1987b; 1988); Chatterjee (1984); Pantham (1988); Bhargava, ed. (1998); Bhargava, Bagchi y Sudarshan (1999). Una visión global de las diferencias culturales puede encontrarse en Galtung (1981).

16 En otro lugar, trato en detalle la idea de “aprender con el Sur” (Santos, 1995: 475-519). Véase también Santos (2005; 2006).

Una de las suposiciones más problemáticas de la hermenéutica diatópica es la concepción de culturas como entidades incompletas. Puede defenderse que, al contrario, sólo las culturas completas pueden acceder a un diálogo intercultural sin arriesgarse a ser aplastadas por, y en última instancia disueltas en, otras culturas más poderosas. Una variación de este argumento mantiene que sólo una cultura poderosa e históricamente victoriosa, como la cultura occidental, puede otorgarse el privilegio de proclamar su propia incompletud sin arriesgar la disolución. En efecto, la incompletud cultural puede en este caso ser el instrumento perfecto de la hegemonía cultural. Hoy en día no se permite semejante privilegio a ninguna de las culturas no occidentales.

Esta línea de argumentación es especialmente convincente cuando se aplica a aquellas culturas no occidentales que en el pasado soportaron los “encuentros” más destructivos con la cultura occidental. En efecto, fueron tan destructivos que en muchos casos condujeron a la más completa extinción cultural. Este es el caso de los pueblos indígenas y las culturas en las Américas, en Australia, Nueva Zelanda, India, etc. Estas culturas han sido *hechas incompletas* de una forma tan agresiva por parte de la cultura occidental que reclamar la incompletud como una precondición para una hermenéutica diatópica es, cuanto menos, un ejercicio absurdo¹⁷. El problema con esta línea de argumentación es que lleva, lógicamente a dos resultados alternativos, resultando los dos bastante inquietantes: la clausura cultural o la conquista como la única alternativa realista a los diálogos interculturales. En un periodo intensificado de prácticas transnacionales sociales y culturales, la clausura cultural es, como mucho, una aspiración piadosa que oculta e implícitamente condona procesos caóticos e incontrolables de destrucción, contaminación e hibridización. Tales procesos radican en relaciones desiguales de poder y en intercambios culturales desiguales, tanto que la clausura cultural se convierte en el otro lado de la conquista cultural. Entonces, la pregunta es si la conquista cultural puede remplazarse por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente acordadas y de ser así, en qué condiciones.

El dilema de la completud cultural, como lo denomino, se puede formular de la siguiente manera: si una determinada cultura se consi-

17 Este capítulo se concentra en la hermenéutica diatópica entre la cultura occidental y las “grandes culturas orientales” (hinduismo e islamismo). Soy consciente de que una hermenéutica diatópica que involucre a culturas de indígenas plantea otros asuntos analíticos y exige concretas precondiciones. Centrándome en los indígenas de América Latina, abordo este tema en Santos (1997) y en Santos y Villegas eds. (2001).

dera a sí misma completa, no encuentra ningún interés en considerar diálogos interculturales; si, por el contrario, entabla semejante diálogo por razón de su propia incompletud, se vuelve vulnerable y, en última instancia, se ofrece a la conquista cultural. No hay una salida fácil de este dilema. Teniendo en cuenta que la clausura cultural es autodestructiva, no veo ninguna salida salvo la de elevar los estándares para el diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, aunque no tan alto como para descartar completamente la posibilidad de diálogos (en cuyo caso se transformaría en clausura cultural y, por lo tanto, en la conquista cultural).

LAS CONDICIONES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN INTERCULTURAL DE DERECHOS HUMANOS

Las condiciones para un multiculturalismo progresista varían ampliamente a través del tiempo y del espacio y, ante todo, según las específicas culturas implicadas y las relaciones de poder entre ellas. No obstante, me atrevo a señalar que las siguientes orientaciones contextuales de procedimiento e imperativos transculturales se deben aceptar por todos los grupos sociales interesados en diálogos interculturales.

DESDE LA COMPLETUD A LA INCOMPLETUD

Como he mencionado arriba, la completud cultural es el punto de partida, no el punto de llegada. En efecto, la completud cultural es la condición predominante previa al comienzo de un diálogo intercultural. El verdadero punto de partida de este diálogo es un momento de desencanto con la cultura propia, un sentimiento difuso de que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de las preguntas, perplejidades o expectativas que uno tiene. Esta sensibilidad difusa está vinculada a un conocimiento impreciso y a una curiosidad inarticulada sobre otras culturas posibles y sus respuestas. El momento de desencanto implica un entendimiento previo de la existencia y posible relevancia de otras culturas y se traduce en una conciencia no reflexiva de la falta de completud cultural. El impulso individual o colectivo para el diálogo intercultural y, de esta manera, para la hermenéutica diatópica comienza desde aquí.

Lejos de convertir la incompletud cultural en una completud cultural, la hermenéutica diatópica profundiza, al progresar, en la incompletud cultural y transforma la imprecisa y en gran parte no meditada conciencia de ello en una conciencia autoreflexiva. El objetivo de la hermenéutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autoreflexiva de la incompletud cultural. En este caso, la autoreflexividad

significa el reconocimiento de la incompletud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletud cultural de la otra cultura en diálogo. Es este exactamente el espíritu que Makau Mutua, tras defender que “los esfuerzos implacables para universalizar un corpus esencialmente europeo de derechos humanos a través de cruzadas occidentales no pueden tener éxito”, afirma que:

“las críticas a ese corpus por parte de los africanos, asiáticos, musulmanes, hindúes y una multitud de pensadores críticos de todo el mundo son la única vía a través de la cual los derechos humanos se pueden redimir y verdaderamente universalizar. Esta multiculturalización del corpus podría intentarse en varias áreas: equilibrando los derechos individuales y colectivos, otorgando más sustancialidad a los derechos sociales y económicos, relacionando los derechos con los deberes y abordando la relación entre ese corpus y los sistemas económicos” (2001: 243).

DE VERSIONES CULTURALES ESTRECHAS A VERSIONES AMPLIAS

Como menciono arriba, lejos de ser entidades monolíticas, las culturas comprenden una rica variedad interna. La conciencia de dicha variedad aumenta a medida que la hermenéutica diatópica progresa. De las diferentes versiones de una determinada cultura, uno debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad dentro de ella, la versión que va más allá en el reconocimiento del otro. Como se ha visto, entre dos interpretaciones distintas del Corán, An-na'im escoge aquella con el más amplio círculo de reciprocidad, aquella que involucra tanto a musulmanes como a no musulmanes, tanto a hombres como a mujeres. Desde una perspectiva diferente, Tariq Ramadan asume una concepción contextual de las diferencias culturales y religiosas con el objetivo de posicionarlas al servicio de coaliciones transculturales en la lucha contra el capitalismo global. En el mismo sentido y por razones similares, los reformistas sociales “intocables” enfatizan el “*dharma* común,” en detrimento del “*dharma* especial”. Opino que esto también debe hacerse dentro de la cultura occidental. De las dos versiones de derechos humanos que existen en la cultura occidental –la liberal y la socialdemócrata o marxista– se debe adoptar la socialdemócrata o la marxista, porque extiende al dominio económico y social la igualdad que el liberalismo sólo considera legítimo en el dominio político.

DE TIEMPOS UNILATERALES A TIEMPOS COMPARTIDOS

El momento para el diálogo intercultural no se puede establecer unilateralmente. Cada cultura y, por lo tanto, la comunidad o comunidades que la sostienen deben decidir si y cuándo están preparadas para

el diálogo intercultural. Debido a la falacia de la completud, cuando una determinada cultura comienza a sentir la necesidad del diálogo intercultural tiende a pensar que las otras culturas sienten esta misma necesidad y están igualmente ansiosas de entablar un diálogo. Este es probablemente el caso más característico de la cultura occidental, que durante siglos no sintió la necesidad de mantener diálogos interculturales mutuamente aceptados. Hoy en día, como la conciencia no meditada de la incompletud se ubica en occidente, la cultura occidental tiende a especular que todas las otras culturas deberían realmente reconocer su propia incompletud y estar preparadas y deseosas de entablar diálogos interculturales con ella.

Si el momento de entablar un diálogo intercultural debe consensuarse entre las culturas y grupos sociales involucrados, el momento de finalizarlo provisional o permanentemente debe dejarse a la decisión unilateral de cada grupo social y cultural implicado. No debe haber nada irreversible en la hermenéutica diatópica. Una determinada cultura puede necesitar una pausa previamente a entablar una nueva etapa en el diálogo, o sentir que el diálogo le ha traído más perjuicio que beneficio, y por consiguiente, que debería finalizarse indefinidamente. La reversibilidad del diálogo es de hecho crucial para evitar que se pervierta hacia una clausura cultural recíproca no meditada o hacia una conquista cultural unilateral. La posibilidad de la reversión es lo que hace que el diálogo intercultural sea un proceso político abierto y explícito. El significado político de una decisión unilateral de acabar con el diálogo intercultural es diferente cuando la decisión se toma por una cultura dominante que cuando se toma por una cultura dominada. Mientras el segundo caso puede ser un acto en defensa propia, el primero probablemente será un acto de chovinismo agresivo. Depende de las fuerzas políticas progresistas dentro de una determinada cultura y a través de las culturas –lo que he denominado arriba como “cosmopolitismo insurgente”– defender la política emancipadora de la hermenéutica diatópica de las desviaciones reaccionarias.

DE SOCIOS Y TEMAS UNILATERALMENTE IMPUESTOS A SOCIOS Y TEMAS ELEGIDOS MUTUAMENTE

Probablemente ninguna cultura entablará un diálogo con otra posible cultura sobre cualquier tema. El diálogo intercultural es siempre selectivo tanto en cuestión de socios como de temas. El requisito que tanto los socios como los temas no se pueden imponer unilateralmente y deben más bien estar mutuamente acordados es probablemente la condición más exigente de la hermenéutica diatópica. El proceso histórico, cultural y político específico por el cual la alteridad de una determinada cultura se convierte en un tema importante para otra

cultura en un momento determinado varía ampliamente. Pero, en general, el colonialismo, las luchas de liberación, el postcolonialismo y el anticapitalismo han sido los procesos más decisivos en la emergencia de la alteridad significativa. En esta línea, Tariq Ramadan anima a los musulmanes de occidente, “a mantener la conciencia del sur y de los desposeídos, incluso en el corazón de las sociedades industrializadas” (2003: 10). Acerca de los temas, el acuerdo es inherentemente problemático no sólo porque los temas en una determinada cultura no son fácilmente traducibles a otra cultura sino también porque en cada cultura siempre existen temas no negociables o incluso temas no hablados, de los que los tabúes son un ejemplo paradigmático. Como he comentado arriba, la hermenéutica diatópica ha de centrarse en preocupaciones isomórficas en lugar de en los “mismos” temas, en perplejidades comunes y en incomodidades de las que emerge el sentido de la incompletud.

DESDE LA IGUALDAD O DIFERENCIA A LA IGUALDAD Y DIFERENCIA

Probablemente todas las culturas tienden a distribuir a las personas y grupos según dos principios de pertenencia jerárquica que compiten entre sí –intercambios desiguales entre iguales, como a la explotación (por parte de los capitalistas sobre los trabajadores) y el reconocimiento desigual de la diferencia, como el racismo o el sexismo– y, por tanto, según concepciones rivales de igualdad y diferencia. Bajo tales circunstancias, ni el reconocimiento de la igualdad ni el reconocimiento de la diferencia serán suficientes para fundamentar una política emancipadora multicultural. Así que el siguiente imperativo transcultural que debe aceptarse por todos los socios en el diálogo para que la hermenéutica diatópica logre tener éxito: tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos interioriza, y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad.

DERECHOS HUMANOS INTERCULTURALES POSTIMPERIALES

Se necesita una nueva política de derechos, un enfoque actual a la tarea de otorgar poder a las clases y a las coaliciones populares en sus luchas hacia la consecución de soluciones emancipadoras más allá de la modernidad occidental y del capitalismo global. Se necesita una nueva arquitectura de derechos humanos basada en un nuevo fundamento y con una nueva justificación. Como el objetivo de este capítulo no es ir más allá de proponer un nuevo programa de investigación, me limitaré a algunos comentarios exploratorios y a principios generales de orientación. La nueva arquitectura de los derechos humanos debe ir a las raíces de la modernidad, tanto a las raíces que reconoció como propias como a las raíces que rechazó como su

exterioridad colonial. En este sentido, ir a las raíces supone ir más allá de las raíces. Esta investigación y plan de construcción es una genealogía, en el sentido de que busca la trascripción oculta de los orígenes, tanto de las inclusiones como también de las exclusiones, tanto de antepasados legítimos como bastardos; también es una geología porque se interesa por las capas de la sedimentación, los hiatos y las fallas (que causan terremotos sociales y personales); finalmente, es también una arqueología porque se interesa por conocer lo que en su día fue legítimo, adecuado y justo, y que después fue descartado como anacrónico, suprimido como pervertido u ocultado como vergonzoso. Mientras que durante siglos la modernidad se consideró universal desde un punto de vista supuestamente occidental, desde el siglo XIX en adelante se reconceptualizó como un universal, desde un punto de vista supuestamente universal. Los derechos humanos universales de occidente se convirtieron en ese momento en derechos humanos universales. A partir de entonces se desarrolló una relación totalizante entre los victimarios y las víctimas, que por mucho que fuera desigual en sus efectos, deshumanizó a ambos, forzándoles a compartir una cultura común de dominación en su aceptación de las versiones enrarecidas y empobrecidas de sus respectivas culturas. Las modernas ciencias sociales son la epistemología más sofisticada de tal enrarecimiento y empobrecimiento.

Bajo estas circunstancias, construir una concepción de derechos humanos postimperial intercultural es primeramente y antes que nada una tarea epistemológica. A estas alturas, se deben diseñar los derechos fundadores, clandestinos –los denomino *ur-derechos o derechos originales*¹⁸– que fueron suprimidos por los colonialistas occidentales y la modernidad capitalista a fin de construir, sobre sus ruinas, la monumental catedral de los derechos humanos fundamentales. La concepción de los *ur-derechos* es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical. Significa establecer y denunciar un acto abismal de negatividad en el centro de la expansión colonial, una negatividad abismal sobre la cual la modernidad occidental cimentó sus deslumbrantes edificios epistemológicos, políticos, económicos y culturales¹⁹. Según esta concepción, los *ur-derechos* no son por tanto los derechos naturales de la tradición idealista de occidente; son derechos que existen sólo en el proceso de ser negados y como ne-

18 En el texto original, el autor utiliza el concepto *ur-rights*, cuya traducción literal al castellano, utilizada a lo largo del capítulo, es “derechos originales”, también se utilizará la expresión *ur-derecho*. (N. del T.).

19 Sobre la caracterización del pensamiento occidental como pensamiento abismal véase, por último, Santos (2007).

gaciones. En realidad, no son derechos originales sino más bien injusticias-originales²⁰, son derechos originales que solamente existen para señalar la perpetración de injusticias-originales. Reivindicarlos significa abrir el espacio-tiempo para una concepción de derechos humanos poscolonial y postimperial.

EL DERECHO AL CONOCIMIENTO

La supresión de este derecho original fue responsable del *epistemicidio* masivo sobre el que la modernidad occidental construyó su monumental conocimiento imperial. En una época de transición paradigmática²¹, la reivindicación de este *ur-derecho* implica la necesidad de un derecho a conocimientos alternativos. Semejantes conocimientos alternativos deben fundamentarse en una nueva epistemología desde el Sur, desde el Sur no imperial. Puesto que la tensión arriba mencionada entre la regulación social y la emancipación social también es una tensión epistemológica, el derecho a conocimientos alternativos es un derecho a alejarse del conocimiento-regulación hacia la dirección del conocimiento-emancipación²², de una modalidad de conocimiento que procede del caos al orden hacia una forma de conocimiento que procede del colonialismo a la solidaridad. Tal conocimiento es la precondition epistemológica para romper el círculo vicioso de una recíproca producción de víctimas y victimarios. Cuando desde esta perspectiva analizamos los conocimientos institucionales y organizativos que subyacen a las prácticas de los gobiernos de los Estados y de las Agencias internacionales, podemos observar con facilidad cómo sus énfasis exclusivos en el orden vuelven impensable el pasaje del colonialismo a la solidaridad. Puesto que no se hace ninguna distinción entre las dos categorías, las víctimas y los victimarios son iguales ante la concepción liberal de derechos humanos.

EL DERECHO A LLEVAR EL CAPITALISMO HISTÓRICO

A ENJUICIAMIENTO EN UN TRIBUNAL MUNDIAL

La supresión del segundo derecho-original introdujo la conversión del capitalismo en una manifestación irreversible e incondicional de progreso. La reivindicación de este *ur-derecho* exige que el capitalismo, representado por los principales actores capitalistas (Estados, agencias financieras multilaterales y corporaciones transnacionales), rindan cuentas por su crucial cuota de responsabilidad en las violaciones masivas de

20 Aquí, el autor utiliza el concepto *ur-wrongs*, cuya traducción literal al castellano, también utilizada a lo largo del capítulo, es injusticias-originales, *ur-injusticias* o *ur-ilegalidades* (N. del T.).

21 Sobre la transición paradigmática, véase Santos (1995; 2002).

22 Sobre la distinción entre estas dos formas conocimiento, véase Santos (1995: 7-55).

derechos humanos que suceden en forma de creación masiva de miseria, empobrecimiento cultural y destrucción ecológica. Como este *ur-derecho* se origina en la excavación arqueológica de la modernidad capitalista y colonialista occidental, la historia del capitalismo mundial y de la modernidad occidental evolucionará gradualmente hacia una historia trágica de degradación ética.

Todo lo que ocurrió en la historia, no sólo ocurrió sin más; también impidió que otros pasados (y por tanto otros presentes) ocurrieran. Las lagunas del presente tienen su origen en los pasados suprimidos. Por la misma razón, no se puede adjudicar de hecho ningún enfrentamiento entre hechos y no-hechos: el debate sobre hechos y no-hechos se convierte en un debate sobre las justicias y las injusticias. El tribunal y el juicio, si bien son en sí formas modernas, serán dispuestos para una utilización transmoderna. Como tribunal mundial, su contexto institucional será un espacio-tiempo transnacional por sí mismo, una globalización contrahegemónica o una globalización desde abajo. El procedimiento se guiará según un principio abarcador de responsabilidad global, la idea de *Sorge* global, una versión extendida de la idea formulada por Hans Jonas²³. En lugar de buscar disputas estrechamente definidas sobre responsabilidades de corto alcance y cursos de acción y consecuencias bien delimitados, este *ur-tribunal* concebirá el sistema mundo como un conflicto colectivo único, no dejando a nadie fuera, ni como víctima ni como victimario. Puesto que muchas partes serán tanto víctimas como victimarios, el peso relativo a cada identidad parcial estará en el centro de la argumentación político-jurídica. La adjudicación de responsabilidad se determinará a la luz de cursos de acción intergeneracionales, de largo alcance, que se producirán en la sociedad y en la naturaleza. Las decisiones, siempre provisionales y reversibles, serán el resultado de la acumulación retórica de capital, bien alrededor de los argumentos de las coaliciones emancipadoras, de los de las víctimas y de sus aliados; o alrededor de los argumentos de las coaliciones reguladoras, los de los victimarios y los de sus aliados. El veredicto será ejecutable por medio del tipo de acción colectiva asumido por los actores sociales implicados en ocasionar la globalización contrahegemónica y constituirá un proyecto continuado, interminable, el proyecto de una sociedad socialista.

EL DERECHO A UNA TRANSFORMACIÓN DEL DERECHO DE PROPIEDAD ORIENTADA A LA SOLIDARIDAD

Las formas en las que el tercer derecho original se suprimió históricamente testimonian el carácter inherentemente colonial de la modernidad occidental. Como *ur-derecho* no es que sea un derecho a la pro-

23 Jonas (1985). Véase también Santos (1995: 50).

piedad precisamente porque no existió como tal antes de la usurpación colonial. De nuevo, es la negatividad la que fundamenta la ocupación colonial de la tierra. Concebido como un derecho individual según la concepción occidental de los derechos humanos, el derecho de la propiedad se encuentra en el centro de la línea divisoria del Norte Global/Sur Global. Se desarrolla históricamente a través de una serie de cuestiones jurídicas transformadoras: desde la cuestión general de la legitimidad de la ocupación europea de la tierra en el Nuevo Mundo (siglo XVI), a la cuestión de la relación pública de *imperium* o de jurisdicción que fundamentase las reivindicaciones individuales de tierra por Estados individuales (siglo XVII), y por último, a la cuestión de la naturaleza de la tierra como una cosa, un objeto de propiedad privada (siglos XVII y XVIII). Mientras que en los dos primeros asuntos la propiedad supuso el control sobre las personas, en el tercero solamente expresa el control sobre las cosas. La teoría burguesa de la propiedad está completamente incluida en este cambio. Un concepto que depende de connotaciones políticas, como el concepto de ocupación, le sucede un concepto neutral de posesión física que implica el derecho de propiedad sobre una cosa. Esta cosa, en el momento en el que se creó la teoría de la propiedad, es básicamente la tierra, y el propio concepto de propiedad designa ahora en el lenguaje común a la cosa misma, esto es, a la tierra como propiedad. Locke (1952) es el gran creador de esta concepción²⁴. Con una gran visión y anticipación Rousseau observó en el derecho a la propiedad, concebido como un derecho individual, las semillas de la guerra y de todo el sufrimiento humano, así como la destrucción de la comunidad y la naturaleza; el problema radicaba, tal como Rousseau percibió con claridad, en la dialéctica entre las consecuencias de las posesiones individuales y colectivas. Esta dialéctica ha alcanzado un punto culminante en décadas recientes con el ascenso de las corporaciones transnacionales a una prominencia económica mundial. A pesar de que están constituidas por grandes colectividades de accionistas y directivos, de que poseen recursos que exceden los de muchos Estados-naciones, que funcionan a nivel mundial y controlan la provisión de servicios públicos esenciales a la supervivencia de importantes masas de población, las corporaciones transnacionales se consideran, no obstante, sujetos de derechos y se les trata como tal tanto por los derechos nacionales como por el derecho internacional. Una política cosmopolita insurgente de derechos humanos debe hacer frente directamente al individualismo posesivo de la concepción liberal de la propiedad. Más allá del Estado y del mercado, se debe reinventar

24 Con respecto al debate sobre la evolución del pensamiento de Locke de la propiedad, véase Santos (1995: 68-71).

un tercer dominio social: un dominio social colectivo, no estadocéntrico; privado, pero no orientado al lucro: un dominio social en el que el derecho a una transformación orientada a la solidaridad de los derechos de propiedad esté política y socialmente anclada.

EL DERECHO AL RECONOCIMIENTO DE DERECHOS A ENTIDADES INCAPACES DE SER TITULARES DE DEBERES, CONCRETAMENTE LA NATURALEZA Y LAS GENERACIONES FUTURAS

La supresión del cuarto derecho original fundamenta la simetría entre los sujetos de derechos y los sujetos de deberes que se halla en el centro de la concepción occidental de los derechos. Según esta concepción, solamente los que son susceptibles de ser sujetos de deberes tienen derecho a ser sujetos de derechos. Esta simetría estrechó el ámbito del principio de reciprocidad de tal forma que dejó fuera a las mujeres, los niños, los esclavos, los indígenas, la naturaleza y las generaciones futuras. Una vez fueron excluidos del círculo de reciprocidad, se les incluyó como cosas en los razonamientos y cálculos económicos y políticos. Las transformaciones graduales de los dos últimos siglos han sido demasiado tímidas como para neutralizar el trágico resultado de estas exclusiones arbitrarias. El principio de responsabilidad en sentido amplio mencionado arriba proporciona la orientación normativa para la extensión del ámbito de reciprocidad dentro del cual se reconocerán derechos de los que son titulares los no sujetos de deberes.

EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA

Con una larga tradición en la modernidad occidental, la supresión de este derecho legitimó las derrotas populares tras las revoluciones de los siglos XIX y XX, así como de la independencia elitista de las colonias latinoamericanas a lo largo de todo el siglo XIX. Se podría localizar la misma supresión en la casi simultánea proclamación del derecho de las naciones a la autodeterminación tanto por Woodrow Wilson como por Lenin (Wallerstein, 1991: 5). En el periodo de posguerra, la reclamación de este *ur*-derecho ha estado presente en el proceso de descolonización y hoy en día se invoca por parte de los pueblos indígenas en su lucha por su identidad social, política y cultural. Aunque el fortalecimiento de esta tradición es indudablemente un hecho histórico progresista, también se puede convertir en una seria barrera a la posterior reclamación del *ur*-derecho a la autodeterminación democrática exigida por una práctica cosmopolita insurgente de derechos humanos.

La trayectoria del derecho a la autodeterminación durante los últimos cincuenta años demuestra cuánto queda por hacer todavía en esta área. La formulación moderada y relativamente ambigua de este derecho en la Carta de las Naciones Unidas fue pronto suplan-

tada por la fuerza del movimiento anticolonialista (la Conferencia Bandung se celebró en 1955) y el predominio de la doctrina socialista de la autodeterminación por encima de la del mundo occidental (Cassese, 1979: 139). Mientras que el concepto de la autodeterminación se expandía para implicar la liberación del colonialismo, de la dominación racista (por ejemplo, en Sudáfrica y Rodesia del sur), y de la ocupación extranjera (como los territorios árabes ocupados por Israel), los países socialistas, junto a los países árabes y africanos, restringieron su uso a la autodeterminación exterior; para los Estados de soberanos independientes, la autodeterminación era equivalente al derecho a la no intervención. Por el contrario, los países occidentales defendían que la autodeterminación también se debería entender como la autodeterminación interna, es decir, como el derecho de los pueblos contra los Estados soberanos que violaban masivamente los derechos humanos –refiriéndose a los regímenes totalitarios del bloque comunista. Los desarrollos normativos en el sistema de Naciones Unidas, especialmente tras los Pactos Internacionales de 1966, muestran que la ONU ha estado unilateralmente concentrada en la autodeterminación “externa”–en detrimento de la “interna”. En mi análisis sobre las luchas de los pueblos indígenas (Santos, 2002: 237-257) he intentado dejar al descubierto las barreras casi insuperables provocadas por el principio de soberanía contra el reconocimiento de la autodeterminación “interna”. Aunque la prioridad otorgada a la autodeterminación “externa” pudo haber estado justificada durante el proceso anticolonialista, desde entonces esa prioridad ha perdido toda justificación²⁵.

Desde la perspectiva de un concepto no imperial de autodeterminación, se ha de hacer una especial referencia a un documento no gubernamental que ha adquirido autoridad moral mundial, y en el cual el derecho a la autodeterminación de los pueblos recibe su más completo reconocimiento. Me refiero a la Declaración de los Derechos de los Pueblos de Argel de 1976, y concretamente, a sus Artículos 5, 6 y 7.

Artículo 5

Todos los pueblos tienen un derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación. Determinarán su estatus político libremente y sin interferencia extranjera.

²⁵ Como señala Cassese “se están desarrollando y desplegando nuevas formas de opresión (el neocolonialismo, la opresión hegemónica, la dominación por corporaciones multinacionales y organizaciones transnacionales represivas) y las minorías están despertando de la opresión secular a un sentido más vital de libertad e independencia” (Cassese, 1979: 148).

Artículo 6

Todos los pueblos tienen el derecho a liberarse de cualquier dominación colonial o extranjera, sea directa o indirecta y de cualquier régimen racista.

Artículo 7

Todos los pueblos tienen el derecho a tener un gobierno democrático que represente a todos los ciudadanos independientemente de la raza, sexo, creencia o color, y que sea capaz de asegurar un respecto efectivo por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos.

La Declaración de Argel es la más cercana a la completa reivindicación del *ur*-derecho a la autodeterminación democrática. Proporciona, a mi juicio, un fundamento adecuado para una más amplia y profunda concepción del derecho a la autodeterminación, en la medida que actúa como un principio conductor para las luchas por una globalización contrahegemónica. Shivji ha propuesto el derecho de los pueblos a la autodeterminación como uno de los derechos centrales en el contexto africano, un derecho colectivo “que encarna la principal contradicción entre el imperialismo y sus aliados frente a los pueblos, por un lado, y las naciones opresoras frente a las naciones oprimidas, por otro” (1989: 80). Según él, los titulares de este derecho son pueblos dominados/explotados y naciones, nacionalidades, grupos nacionales y minorías oprimidas, mientras que los sujetos de los deberes son Estados, naciones y nacionalidades opresoras y países imperialistas. Aunque esté básicamente de acuerdo con Shivji, me gustaría recalcar que, según mi concepción, el derecho a la autodeterminación se puede ejercitar como un derecho colectivo y como un derecho individual: en el centro de cualquier derecho colectivo se encuentra el derecho a decidir abandonar la colectividad. Además, pongo el mismo énfasis en el resultado político de la autodeterminación que en los procesos de democracia participativa hacia la autodeterminación. Los pueblos son entidades políticas y no abstracciones idealizadas: no se expresan con una sola voz y cuando se expresan, es imperativo establecer la democracia participativa como el criterio para la legitimidad de las posiciones manifestadas.

EL DERECHO A ORGANIZAR Y PARTICIPAR EN LA CREACIÓN DE LOS DERECHOS

La supresión del sexto derecho original ha constituido el fundamento del gobierno y de la dominación capitalista. Sin semejante supresión, las minorías nunca habrían sido capaces de gobernar sobre las mayorías en un campo político que está formado por ciudadanos libres e iguales. Al basarse en concepciones radicales de la democracia, las

luchas emancipadoras que convergen en la globalización contrahegemónica de la actualidad reivindican este *ur*-derecho como si fuera su principio político básico. El conflicto entre la globalización neoliberal y la globalización contrahegemónica anticapitalista representa un campo social relativamente poco cartografiado que se caracteriza por tener riesgos de opresión, sufrimiento humano y destrucción, difíciles o hasta imposibles de sortear, así como por tener posibilidades y oportunidades nuevas y no imaginadas para una política emancipadora. Los riesgos se alimentan de la atomización, despolitización y *apartheidización* de las personas que derivan de la espiral descendente de las viejas formas de resistencia y organización: el círculo vicioso entre energías movilizadoras en declive y organizaciones sin sentido. Lejos de ser un proceso “orgánico”, semejante espiral descendente es activamente provocada con medidas represivas y con manipulación ideológica²⁶. Por otra parte, las oportunidades para una política emancipadora dependen, según las circunstancias, bien de la invención de nuevas formas de organización expresamente dirigidas a enfrentarse a los nuevos riesgos o bien a la defensa de viejas formas de organización, que después se reinventan para estar a la altura de los nuevos retos, nuevas agendas y nuevas coaliciones potenciales.

El derecho a la organización en un derecho primordial, sin el cual no se pueden alcanzar siquiera mínimamente ninguno de los otros derechos. Es un *ur*-derecho en el más estricto sentido, puesto que su supresión está en el centro de la concepción moderna según la cual los derechos más fundamentales no tienen que crearse: ya están presentes como derechos naturales, como “dados”. Sin denunciar esta supresión abisal resultará imposible organizar todas las solidaridades necesarias frente a todos los colonialismos existentes. Sobre este derecho original los pueblos indígenas están fundamentando sus luchas para ganar el derecho a seguir sus propios derechos.

El derecho a la organización y el derecho a crear derechos son por tanto dos dimensiones inseparables del mismo derecho²⁷. Según las vulnerabilidades de determinados grupos sociales, la represión de

26 Por ejemplo, en los países del centro, especialmente en EEUU (pero también en Europa y Japón), el derecho de los trabajadores a organizarse en sindicatos se ha socavado mediante el ataque a los sindicatos, mientras que simultáneamente sus intereses se han miniaturizado ideológicamente como “intereses especiales” y como tales, se han equiparado con cualesquiera otros intereses especiales (por ejemplo, los de la Asociación Nacional del Rifle).

27 El derecho a organizar, concebido como un *ur*-derecho, es una formulación políticamente fundamentada del más abstracto “derecho a tener derechos” propuesto por Hannah Arendt (1951). Es la denuncia de concretas supresiones de la resistencia organizada generadas por injusticias originales.

los derechos humanos se dirige o bien contra la creación de derechos o bien contra la organización para defender o crear derechos. La línea divisoria moralmente repugnante entre el Norte Global y el Sur Global y, en relación a ello, la creciente interiorización del Tercer Mundo en el Norte Global (los pobres, los parados de larga duración, los sin techo, los trabajadores migrantes sin papeles, los solicitantes de asilo, los presos, así como las mujeres, las minorías étnicas, los niños, los gays y lesbianas), demuestran claramente la extensión con la que una política emancipadora de derechos se encuentra profundamente entrelazada con las políticas de la democracia participativa, al tiempo que exige una reconstrucción teórica de la teoría democrática.

CONCLUSIÓN

Tal como se entiende convencionalmente, la política de derechos humanos se basa en una supresión masiva de los derechos constitutivos, o *ur*-derechos, tal como los he denominado y que en las sociedades capitalistas existen solamente en cuanto *ur*-ilegalidades o *ur*-injusticias. Semejante política se deriva del colonialismo y no se imagina un futuro más allá del capitalismo. Es también una suerte de esperanto con dificultades para convertirse en el lenguaje cotidiano de la dignidad humana en todo el globo. En este capítulo he sentado las bases para una concepción intercultural de una política emancipadora de derechos humanos. Tal política debe basarse en dos reconstrucciones radicales. Por una parte, una reconstrucción intercultural mediante la traducción de la hermenéutica diatópica, a través de la cual una red de lenguajes nativos de emancipación mutuamente inteligibles y traducibles encuentra su camino en una política cosmopolita insurgente. Por otra parte, debe haber una reconstrucción postimperial de los derechos humanos centrada en deshacer los actos masivos de supresión constitutiva –los *ur*-derechos– sobre los cuales la modernidad occidental fue capaz de transformar los derechos de los vencedores en derechos universales.

Este proyecto puede sonar más bien utópico. Pero, como en una ocasión apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe.

BIBLIOGRAFÍA

- Afkhami, Mahnaz, (ed.) 1995 *Faith and freedom: women's Human Rights in the Muslim world* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Afzal Khan, F.; Sheshadri Crooks, K. 2000 *The pre-occupation of postcolonial studies* (Durham: Duke University Press).
- Agamben, Giorgio 2004 *State of exception* (Chicago: University of Chicago Press).
- Ahmad, Ibn Majid Al-Najdi 1971 *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad B. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts* (Londres: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland).
- Akram, Susan M.; Karmely, Maritza 2005 "Immigration and constitutional consequences of post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is alienage a distinction without a difference?" en *U.C. Davis Law Review* Vol. 38 N° 3, 609-699.
- Akram, Susan Musarrat 2000 "Orientalism revisited in asylum and refugee claims" en *International Journal of Refugee Law* Vol. 12 N° 1, 7- 40.

- Akram, Susan Musarrat 1999 "Scheherezade meets Kafka: two dozen sordid tales of ideological exclusion" en *Georgetown Immigration Law Journal* (Georgetown) N° 14, otoño, 51-150.
- Al Faruqi, Isma'il R. (1983) "Islam and Human Rights," en *The Islamic Quarterly*, Vol. 27 N° 1, 12-30.
- Alvares, Claude 1992 *Science, Development and violence: the revolt against modernity*. (New Delhi: Oxford University Press).
- Amann, Diane Marie 2004a "Guantánamo" en *Columbia Journal of Transnational Law* Vol. 42 N° 2, 263-348.
- Amann, Diane Marie 2004b "Abu Ghraib" en *University of Pennsylvania Law Review* Vol.153 N°6, 2085-2141.
- André, João Maria 1997 *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolás de Cusa*. (Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian/ JNICT).
- André, João Maria 2001 "A actualidade do pensamento de Nicolás de Cusa: 'A Doutra Ignorância' e o seu significado hermenêutico, ético e estético" en *Revista Filosófica de Coimbra*, N° 20, 313-332.
- Anghie, Anthony 2005 *Imperialism, sovereignty and the making of International Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- An-na'im, Abdullahi A (ed.) 1992 *Human Rights in cross-cultural perspectives. A Quest for Consensus* (Philadelphia: U of Pennsylvania Press).
- An-na'im, Abdullahi A. 1990 *Toward an Islamic reformation* (Syracuse: Syracuse University Press).
- Appiah, Kwame Anthony 1998 "Cosmopolitan patriots" en Cheah, P. y Robbins, B. (eds.) *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. (Minneapolis: University of Minnesota Press), 91-116.
- Arendt, Hannah 1951 *The origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt, Brace).
- Arendt, Hannah 1951 *The origins of Totalitarianism* (Nueva York: Harcourt/Brace) [2006 *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Alianza Editorial)].
- Atkinson, Rowland; Blandy, Sarah 2005 "International perspectives on the new enclavism and the rise of gated communities" en *Housing Studies* Vol. 20 N° 2, 177-186.
- Ayres, Ian y Braithwaite, John 1992 *Responsive regulation: transcending the deregulations debate* (Nueva York: Oxford University Press).
- Balanyá, Belén et. al. (eds.) 2005 *Reclaiming public water: achievements, struggles and visions from around the world*. (Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory) en <<http://www.tni.org/books/publicwater.htm>>.
- Bambirra, Vania 1978 *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. (México: Era).
- Barr, Bob 2004 "USA Patriot Act and progeny threaten the very foundation of freedom" en *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, Vol. 2 N° 2, 385-392.
- Bauer, Carl J. 1998 *Against the current: privatization, water markets, and the State in Chile* (Londres: Kluwer Academic Publishers).
- Bauer, Laura Isabel 2004 "They beg our protection and we refuse: U.S. asylum law's failure to protect many of today's refugees" en *Notre Dame Law Review*, Vol. 79, 1081-1116.
- Bernal, Martin 1987 *Black Athena: The Afro-asiatic roots of classical civilization. The fabrication of ancient Greece, 1785-1885* (Londres: Free Association Books) Vol. 1.
- Bhabha, Homi 1996 "Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism" en García Morena, L. y Pfeifer, P. C. (eds.) *Text and Nation* (Londres: Camden House), 191-207.
- Bhargava, Rajeev (ed.) 1998 *Secularism and its critics* (New Delhi: Oxford University Press).
- Bhargava, Rajeev; Bagchi, Amiya y Sudarshan, R. (eds.) 1999 *Multiculturalism, liberalism and democracy* (New Delhi: Oxford University Press).
- Bilgrami, Akeel 2006 "Occidentalism, the very idea: an essay on enlightenment and enchantment" en *Critical Inquiry*, Vol. 32 N°3, 381-411.
- Blakely, Edward J. y Snyder, Mary Gail 1999 *Fortress America: gated communities in the United States* (Cambridge: Brookings Institution Press/Lincoln Institute of Land Policy).
- Bloch, Ernst 1995 (1947) *The principle of hope* (Cambridge: MIT Press).
- Bloom, Harold 1973 *The anxiety of influence* (Oxford: Oxford University Press).
- Bond, Patrick 2000 *Elite transition: from apartheid to neoliberalism in South Africa* (Londres: Pluto Press).
- Borelli, Silvia 2005 "Casting light on the legal black hole: International Law and detentions abroad in the 'war on terror'" en *International Review of the Red Cross*, Vol. 87 N° 857, 39-68.
- Boyne, Shawn 2004 "Law, terrorism, and social movements: the tension between politics and security in Germany's anti-terrorism legislation" en *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, Vol. 12 N° 1, 41-82.
- Breckenridge, Carol et. al. (eds.) 2002 *Cosmopolitanism* (Durham: Duke University Press).

- Brown, Lee M. (ed.) 2004 *African philosophy: new and traditional perspectives*. (Nueva York: Oxford University Press).
- Brown, Michelle 2005 "Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The prison nation abroad" en *American Quarterly*, Vol. 57 N° 3, 973-997.
- Buchanan, Patrick J. 2006 *State of emergency: the third world invasion and conquest of America*. (Nueva York: St. Martin's Press).
- Buhlungu, Sakhela et. al. 2006 *State of the nation 2005-2006* (South Africa: HSRC Press).
- Burnett, D. Graham 2002 "It is impossible to make a step without the Indians': nineteenth-century geographical exploration and the Amerindians of British Guiana" en *Ethnohistory*, Vol. 49 N° 1, 3-40.
- Buruma, Ian; Margalit, Avishai. 2004 *Occidentalism: the west in the eyes of its enemies*. (Nova Iorque: Penguin).
- Cabral, Amílcar 1979 *Unity and struggle: speeches and writings of Amílcar Cabral* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo 1969 *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Carrier, James G. 1992 "Occidentalism: the world turned upside-down" en *American Ethnologist*, Vol. 19 N° 2, 195-212.
- Cassese, Antonio 1979 "Political self-determination. Old concepts and new developments" en Cassese, Antonio (ed.) *UN Law Fundamental Rights: Two Topics in International Law* (Alphen aan den Rijn: Sijthoff and Noordhoff), 137-173.
- Castro, José Esteban 2006 *Water, power and citizenship: social struggle in the basin of Mexico*. (Basingstoke/Nueva York: Palgrave Macmillan).
- Césaire, Aimé 2000 *Discourse on colonialism*. (Nueva York: New York University Press).
- Chang, Nancy 2001 "The USA Patriot Act: what's so patriotic about trampling on the Bill of Rights" en *Guild Practitioner*, Vol. 58 N° 3, 142-158.
- Chatterjee, Partha 1984 "Gandhi and the critique of civil society" en Guha, R. (ed.).
- Chen, Xiao Mei 1992 "Occidentalism as counter-discourse: 'He Shang' in Post Mao China" en *Critical Inquiry*, Vol. 18 N° 4, 686-712.
- Chew, Sing C. y Denmark, Robert A. (eds.) 1996 *The underdevelopment of development: Essays in honor of Andre Gunder Frank* (Thousand Oaks: Sage).
- Cianciarulo, Marisa Silenzi 2005 "The W visa: a legislative proposal for female and child refugees trapped in a post-September 11 world" en *Yale Journal of Law and Feminism*, Vol.17 N° 2, 459-500.
- Cipolla, Carlo M. 1965 *Guns and sails in the early phase of European expansion* (Londres: Collins).
- Coetzee, H. y Roux, A. P. J. (eds.) 2002 *Philosophy from Africa: a text with readings* (Cape Town: Oxford University Press).
- Coetzee, P. H. y Roux, A. P. J. 2003 *The African Philosophy reader: a text with readings* (Nueva York: Routledge).
- Cohen, Mitchell 1992 "Rooted cosmopolitanism: thoughts on the left, nationalism, and multiculturalism" en *Dissent*, Vol. 39 N° 4, 478-483.
- Conca, Ken 2005 *Governing water: contentious transnational politics and global institution building* (Cambridge: MIT Press).
- Coronil, Fernando 1996 "Beyond Occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories" en *Cultural Anthropology*, Vol. 11 N° 1, 51-87.
- Coy, Martin 2006 "Gated communities and urban fragmentation in Latin America: the Brazilian experience" en *GeoJournal*, Vol. 66. N° 1-2, 121-132.
- Creager, Angela N.; Lunbeck, Elizabeth y Schiebinger, Londa (eds.) 2001 *Feminism in Twentieth-Century: science, technology, and medicine* (Chicago: University of Chicago Press).
- Cusa, Nicolás de 2003 *A Doua Ignorância* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- David, C. W. A. 1924 "The fugitive slave Law of 1793 and its antecedents" en *The Journal of Negro History*, Vol. 9 N° 1, 18-25.
- De Genova, Nicholas P. 2002 "Migrant 'illegality' and deportability in everyday life" en *Annual Review of Anthropology* N° 31, 419-447.
- Dean, Bartholomew y Levi, Jerome M. (eds.) 2003 *At the risk of being heard: identity, indigenous rights, and postcolonial States* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Dershowitz, Alan 2002 *Why terrorism works: understanding the threat, responding to the challenge* (New Haven: Yale University Press).
- Dershowitz, Alan 2003a "Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it" en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, N° 6, 326 .
- Dershowitz, Alan 2003b "The torture warrant: a response to professor Strauss" en *New York Law School Law Review*, N° 48, 275-294.

- Dicey, Albert Vern 1948 *Law and public opinion in England* (Londres: Macmillan).
- Dickinson, Laura 2005 "Torture and contract" en *Case Western Reserve Journal of International Law*, Vol. 37 N° 3-5, 267-275.
- Diemer, Alwin et. al. 1986 *Philosophical foundations of Human Rights* (París: UNESCO).
- Diouf, Mamadou 2000 "The Senegalese Murid trade Diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism" en *Public Culture* Vol. 12 N° 3, 679-702.
- Dirks, Nicholas B. (ed.) 1992 *Colonialism and culture* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Donahue, John y Johnston, Barbara (eds.) 1998 *Water, culture and power: local struggles in a global context* (Washington, DC: Island Press).
- Donnelly, Jack 1989 *Universal Human Rights in Theory and practice* (Ithaca: Cornell University Press).
- Dorf, Michael; Sabel, Charles 1998 "A construction of democratic experimentalism" en *Columbia Law Review*, N° 98, 267-473.
- Dörmann, Knut 2003 "The legal situation of unlawful/unprivileged combatants" en *International Review of the Red Cross*, 85, N° 849, 45-74.
- Dos Santos, Theotonio 1971 *El nuevo carácter de la dependencia* (Buenos Aires: S. Ediciones).
- Doyle, John P. 2001 *The Conimbricenses. Some questions on signs* (Milwaukee: Marquette University Press).
- Dumoulin, Michel 2005 *Léopold II: un Roi génocidaire?* (Bruxelles: Académie Royale de Belgique/Classe des Lettres).
- Dussel, Enrique 1992 1492: *El encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"* (Bogotá: Anthropos).
- Dussel, Enrique 1995 *The invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the myth of modernity* (Nueva York: Continuum).
- Dwyer, Kevin 1991 *Arab Voices. The Human Rights debate in the Middle East* (Berkeley: University of California Press).
- Ela, Jean-Marc 1998 *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire: les défis du "monde d'en bas"* (París: L' Harmattan) .
- Emerson, Barbara 1979 *Leopold II of the bBelgians: King of colonialism* (Londres: Weidenfeld and Nicolson).
- Emerton, Patrick 2004 "Paving the way for conviction without evidence -a disturbing trend in Australia's anti-terrorism laws" en *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, Vol. 4 N° 92, 1-38.
- Epicuro 1926 *Epicuro' morals: collected and faithfully englished* (Londres: Peter Davies).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering development: the making and unmaking of the third world* (Princeton: Princeton University Press).
- Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) 1997 *Postcolonial African philosophy: a critical reader* (Oxford: Blackwell Publishers).
- Falk, Richard 1981 *Human Rights and State Sovereignty* (Nueva York: Holmes and Meier).
- Fanon, Franz 1963 *The wretched of the earth. Preface by Jean-Paul Sartre* (Nueva York: Grove Press) .
- Fanon, Franz 1967 *Black skin, white masks* (Nueva York: Grove Press) .
- Fausto-Sterling, Anne 2000 *Sexing the body: gender politics and the construction of sexuality* (Nueva York: Basic Books).
- Federici, Silvia 1994 "Journey to the native land: violence and the concept of the self in Fanon and Gandhi" en *Quest*, Vol. 8 N° 2, 47-69.
- Fisher, William F.y Ponniah, Thomas 2003 *Another world is possible: popular alternatives to globalization at the World Social Forum* (Londres: Zed Books).
- Flores Crespo, Carlos 2005 La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas anti-neoliberales en Bolivia. En < <http://www.aguabolivia.org>> Acceso 2 de febrero de 2005.
- Frank, Andre Gunder 1969 *Latin America: underdevelopment or revolution*. (Nueva York: Monthly Review).
- Freeman, Jody 1997 "Collaborative governance in the administrative State" en *UCLA Law Review*, N° 45, 1-98.
- Fukuyama, Francis 1992 *The end of History and the last man* (Londres: Penguin).
- Furnivall, John Sydenham 1948 *Colonial Policy and practice: a comparative study of Burma and Netherlands India* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Galtung, Johan 1981 "Western civilization: anatomy and pathology" en *Alternatives* N° 7, 145-169.
- Gandhi, Mahatma 1951 *Selected writings of Mahatma Gandhi* (Boston: Beacon).
- Gandhi, Mahatma 1956 *The Gandhi Reader* (Bloomington: Indiana University Press) .
- Gardey, Delphine y Löwy, Ilana (eds.) 2000 *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin* (París: Éditions des Archives Contemporaines) .

- Ghai, Yash 2000 "Universalism and Relativism: Human Rights as a framework for negotiating interethnic claims" en *Cardozo Law Review*, Vol. 21 N° 41, 1095-1140.
- Gill, Terry; Sliedgret, Elies van 2005 "A reflection on the legal status and rights of 'unlawful enemy combatant'" en *Utrecht Law Review*, Vol. 1 N° 1, 28-54.
- Gilroy, Paul 1993 *The black Atlantic. Modernity and double consciousness* (Cambridge: Harvard University Press).
- Glon, Justin C. 2005 "Good fences make good neighbours: national security and terrorism - time to fence in our southern border" en *Indiana International & Comparative Law Review*, Vol. 15 N° 2, 349-388 .
- Goldmann, Lucien 1966 *Sciences Humaines et Philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire* (París: Gonthier).
- Goldmann, Lucien 1970 *Structures mentales et création culturelle* (París: 10/18 Union Générale d'Éditions).
- Goody, Jack 2006 *The theft of History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Graham, Chadwick M. 2005 "Defeating an invisible enemy: the western superpowers' efforts to combat terrorism by fighting illegal immigration" en *Transnational Law & Contemporary Problems*, Vol. 14 N° 1, 281-310 .
- Graham, Nora 2005 "Patriot Act II and denationalization: an unconstitutional attempt to revive stripping Americans of their citizenship" en *Cleveland State Law Review*, Vol. 52 N° 4, 593-621.
- Gregory, Derek 2004 *The colonial present: Afghanistan, Palestine, Iraq* (Malden: Blackwell).
- Grosfoguel, Ramon 2000 "Developmentalism, modernity, and dependency theory in Latin America" en *Nepantla: Views from the South*, Vol. 1 N° 2, 347-374.
- Guha, Ramachandra y Martínez Allier, Juan 1997 *Varieties of environmentalism: Essays North and South* (Londres: Earthscan).
- Guiora, Amos N. 2005 "Legislative and Policy responses to terrorism, a global perspective" en *San Diego International Law Journal*, Vol. 7 N° 1, 125-172.
- Habermas, Jürgen 1990 *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze* (Leipzig: Reclam).
- Hall, David et. al. 2005 "Public resistance to privatization in water and energy" en *Development in Practice*, Vol. 15 N° 3-4, 286-301.
- Hall, Stuart 1996 "Who needs identity?" en Hall and Du Gay (eds.) *Questions of cultural identity* (Londres: Sage), 1-17.
- Hansen, Thomas B. y Stepputat, Finn 2004 *Sovereign bodies: citizens, migrants, and States in the postcolonial world* (Princeton: Princeton University Press).
- Haraway, Donna J. 1997 *Modest _ Witness @ Second _ Millennium. Female Man © _ Meets _ Oncomouse™: Feminism and Technoscience* (Nueva York: Routledge) .
- Haraway, Donna J. 1992 *Primate visions: gender, race, and nature in the world of modern science* (Londres: Verso) .
- Harding, Sandra (ed.) 2003 *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies* (Nueva York: Routledge).
- Harding, Sandra 1986 *The science question in feminism* (Ithaca: Cornell University Press).
- Harding, Sandra 1998 *Is science multicultural? Post colonialisms, feminisms, and epistemologies* (Bloomington: Indiana University Press).
- Harris, George C. 2003 "Terrorism, war and justice: the concept of the unlawful enemy combatant" en *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, Vol. 26 N° 1, 31-36 .
- Hasian, Marouf Arif 2002 *Colonial legacies in postcolonial contexts*. (Nueva York: Peter Lang).
- Hassan, Riffat 1982 "On Human Rights and the Qur'anic perspective" en *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 19 N° 3, 51-65.
- Hegel, G. W. F. 1970 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp) Editores, Moldenhauer y Michel.
- Henkin, Alice (ed.) 1979 *Human Dignity. The internationalization of Human Rights* (Nueva York: Aspen Institute for Humanistic Studies).
- Higginbotham Jr., Leon A. 1978 *In the matter of colour: race and the American legal process*. (Nueva York: Oxford University Press) .
- Hobbes, Thomas 1985 (1651) *Leviathan* (Londres: Penguin) .
- Hochschild, Adam 1999 *King Leopold's ghost: a story of greed, terror, and heroism in colonial Africa* (Boston: Houghton Mifflin).
- Holloway, John 2002 *Change the world without taking the power: the meaning of revolution today* (Londres: Pluto Press).
- Holton, Gerald James 1998 "Einstein and the cultural roots of modern science" en *Daedalus*, Vol. 127 N° 1, 1-44 .
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor 1972 *Dialectic of Enlightenment* (Nueva York: Herde and Herder).
- Horton, Robin 1993 *Patterns of thought in Africa and the west: essays on magic, religion and science* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Horton, Robin *et. al.* 1990 *La Pensée métisse* (París: Presses Universitaires de France).
- Hountondji, Paulin J. 2002 *Struggle for meaning: reflections on philosophy, culture, and democracy in Africa* (Athens: Ohio University Press).
- Hountondji, Paulin J. (ed.) 1983 *African philosophy: myth and reality* (Bloomington: Indiana University Press).
- Hountondji, Paulin J. (ed.) 1994 *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (París: Karthala).
- Hountondji, Paulin J. 2002 *The struggle for meaning: reflections on philosophy, culture, and democracy in Africa* (Athens: Ohio University Center for International Studies) traducción de John Conteh-Morgan.
- Human Rights Watch 2004 *The United States "disappeared" the CIA's long-term "ghost detainees"* (Nueva York: Human Rights Watch).
- Immigrant Rights Clinic. NYU 2001 "Indefinite detention without probable cause: a comment on INS interim Rule 8 C.F.R. 287.3" en *New York University Review of Law & Social Change*, Vol. 26 N° 3, 397-430.
- Inada, Kenneth K. 1990 "A Buddhist response to the nature of Human Rights" in Welch, E. Jr. y Leary, V. (eds.) *Asian perspectives on Human Rights* (Boulder: Westview Press), 91-101.
- International Court of Justice 2005 "Legal consequences of the construction of a wall in the occupied Palestinian territory - advisory opinion" en *Israel Law Review*, N° 38, 17-82 .
- Isasi Díaz, Ada María 2003 "Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad" en Raúl Fournet Betancourt (org.) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación* (Madrid: Editorial Trotta), 365-385.
- Jaspers, Karl 1952 *Reason and anti-Reason in our time* (New Haven: Yale University Press).
- Jaspers, Karl 1986 *Basic philosophical writings* (Athens: Ohio University Press) .
- Jaspers, Karl 1995 *The great philosophers* (Nueva York: Harcourt Brace and Co.) .
- Jonas, Hans 1985 *Das Prinzip der Verantwortung* (Frankfurt: Insel Verlag) 5th ed. [1995 *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder)].
- Jones, Christopher P. 1986 *Culture and society in Lucian* (Cambridge: Harvard University Press).
- Kanstroom, Daniel 2003 "Unlawful combatants' in the United States -drawing the fine line between law and war" en *American Bar Association's Human Right Magazine*, Winter. Y en <[http:// www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html](http://www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html)> Acceso 27 de noviembre 2006.
- Kanstroom, Daniel 2004 "Criminalizing the undocumented: ironic boundaries of the post-September 11th pale of law" en *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, Vol. 29 N° 4, 639-670.
- Karp, Ivan y Masolo, Dismas (eds.) 2000 *African philosophy as cultural inquiry* (Bloomington: Indiana University Press).
- Kebede, Messay 2001 "The rehabilitation of violence and the violence of rehabilitation" en *Journal of Black Studies*, Vol. 31 N° 5, 539-562.
- Keller, Evelyn Fox 1985 *Reflections on gender and science* (New Haven: Yale University Press).
- Kessides, Ioannis 2004 *Reforming infrastructure privatization, regulation, and competition* (Nueva York: World Bank/Oxford University Press).
- Khare, R. S. 1998 *Cultural diversity and social discontent. Anthropological studies on contemporary India* (Londres: Sage).
- Klare, Michael 2001 *Resource wars: the new landscape of global conflict* (Nueva York: Metropolitan Books) .
- Koskenniemi, Martti 2002 *The gentle civilizer of nations: the rise and fall of International Law, 1870-1960* (Cambridge: Cambridge University Press) .
- Kreimer, Seth 2003 "too close to the rack and the screw: constitutional constraints on torture in the war on terror" en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, N° 6, 278-374.
- Krishnan, Jayanth K. 2004 "India's Patriot Act: POTA and the impact on civil liberties in the world's largest democracy" en *Law and Inequality: a Journal of Theory and Practice*, Vol. 22 N° 2, 265-300 .
- Lansing, J. Stephen 1987 "Balinese 'Water temples' and the management of irrigation" en *American Anthropologist*, Vol. 89 N° 2, 326-341.
- Lansing, J. Stephen 1991 *Priests and programmers: technologies of Power in the engineered landscape of Bali* (Princeton: Princeton University Press) .
- Lansing, J. Stephen; Kremer, James N. 1993 "Emergent properties of Balinese water temples: co-adaptation on a rugged fitness landscape" en *American Anthropologist*, Vol. 95 N° 1, 97-114.

- Leites, Justin 1991 "Modernist jurisprudence as a vehicle for gender role reform in the Islamic world" en *Columbia Human Rights Law Review* N° 22, 251-330.
- Lobel, Jules 2002 "The War on Terrorism and Civil Liberties" en *University of Pittsburgh Law Review*, Vol. 63 N° 4, 767-790 .
- Locke, John 1946 (1690) *The second Treatise of Civil Government and a Letter concerning toleration* (Oxford: B. Blackwell) Introducción de J. W. Gough.
- Locke, John 1952 [1689] *The second Treatise of Government* (Nueva York: Liberal Arts Press) [2006 *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (Madrid: Tecnos)].
- Lopes Duarte, Paula 2005 *Water with borders: social goods, the market and mobilization* (Baltimore: John Hopkins University).
- Low, Setha 2003 *Behind the gates: life, security, and the pursuit of happiness in fortress America* (Nueva York: Routledge).
- Lucrecio 1950 *Lucrecio on the nature of things* (New Brunswick: Rutgers University Press).
- Lugard, Frederick D. 1929 *The dual mandate in British tropical Africa* (Londres: W. Blackwood).
- Mac Neil, Michael; Sargent, Neil y Swan, Peter (eds.) 2000 *Law, regulation and governance* (Ontario: Oxford University Press).
- Malinowski, Bronislaw 1945 "Indirect rule and its scientific planning" en. Kaberry, M. P. (ed.) *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa* (New Haven: Yale University Press) 138-150. .
- Mamdani, Mahmood 1996 *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism* (Princeton: Princeton University Press).
- Mamdani, Mahmood 1999 "Historicizing power and responses to power: indirect rule and its reform" en *Social Research*, Vol. 66 N° 3, 859-886 .
- Masolo, Dismas A. 2003 "Philosophy and indigenous knowledge: an African perspective" en *Africa Today*, Vol. 50 N° 2, 21-38 .
- Mayer, Ann Elizabeth 1991 *Islam and Human Rights: tradition and politics* (Boulder: Westview).
- Mbembe, Achille 2001 *On the post-colony* (Berkeley, University of California Press).
- McCormack, Wayne 2004 "Military detention and the judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law" en *San Diego International Law Journal*, N° 5, 7-72.
- Memmi, Albert 1965 *The colonizer and the colonized* (Nueva York: The Orion Press).
- Menefee, Samuel Pyeatt 2004 "The smuggling of refugees by sea: a modern day maritime slave trade" en *Regent Journal of International Law*, N° 2, 1-28.
- Mignolo, Walter 1995 *The darker side of renaissance: literacy, territoriality & colonization* (Michigan: University of Michigan Press).
- Mignolo, Walter 2000 *Local histories- global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Miller, Clyde Lee 2003 *Reading Cusanus. Metaphor and dialectic in a conjectural universe*. (Washington: Catholic University of America Press), 37.
- Miller, Marc L. 2002 "Immigration Law: assessing new immigration enforcement strategies and the criminalization of migration" en *Emory Law Journal*, Vol. 51 N° 3, 963-976.
- Minton, Anna 2002 *Building balanced communities: The US and the UK compared* (Londres: RICS).
- Mitra, Kana 1982 "Human Rights in Hinduism" en *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 19 N° 3, 77-84.
- Moosa, Ebrahim 2004 "The dilemma of Islamic Rights schemes" en *Worlds and Knowledge Otherwise*, otoño, 1-25.
- Morris, H.F.; Read, James S. 1972 *Indirect rule and the search for justice: essays in east African legal history* (Oxford: Clarendon Press).
- Mörth, Ulrika (ed.) 2004 *Soft Law in governance and regulation. An interdisciplinary analysis* (Cheltenham: E. Elgar).
- Mutua, Makau 1996 "The ideology of Human Rights" en *Virginia Journal of International Law* N° 36, 589-657.
- Mutua, Makau 2001 "Savages, victims, and saviors: the metaphor of Human Rights" en *Harvard International Law Journal* N° 42, 201-245.
- Nandy, Ashis 1987 *Traditions, tyranny and utopias Essays in the politics of awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nandy, Ashis 1987a "Cultural frames for social transformation: a credo" en *Alternatives*, Vol. XII, 113-123.
- Nandy, Ashis 1987b *Traditions, tyranny and utopias. Essays in the politics of awareness* (Oxford: Oxford University Press).
- Nandy, Ashis 1988 "The politics of secularism and the recovery of religious tolerance" en *Alternatives* Vol. XIII, 177-194.

- Needham, Joseph 1954 *Science and civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nisula, Laura y Sehm-Patomäki, Katarina (eds.) 2002 *We, the Peoples of the World Social Forum* (Nottingham: Network Institute for Global Democratization) *Paper* de argumentación febrero de 2002.
- Nkrumah, Kwame 1965 *Consciencism: philosophy and ideology for decolonization and development with particular reference to the African revolution* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Nye, Joseph y Donahue, John (eds.) 2000 *Governance in a globalizing world* (Washington: Brookings Institution).
- O'Rourke, Dara 2003 "Outsourcing regulation: analysing non-governmental systems of labor standards monitoring" en *Policy Studies Journal*, N° 31, 1-29.
- Obiora, L. Amwede 1997 "Bridges and barricades: rethinking polemics and intransigence in the campaign against female circumcision" en *Case Western Reserve Law Review* N° 47, 275-378.
- Oladipo, Olusegun 1989 "Towards a philosophical study of African culture: a critique of traditionalism" en *Quest* Vol. 3 N° 2, 31-50.
- Oliveira Filho, Abelardo 2002 *Brasil: Luta e resistência contra a privatização da água* (San José: Report to PSI InterAmerican Water Conference) en <www.psir.org/Others/BrasilLuta-port.doc> Acceso 23 de mayo 2006.
- Olivera, Oscar 2005 *Cochabamba! Water war in Bolivia* (Cambridge: South End Press).
- Ortega y Gasset, José 1942 *Ideas y creencias* (Madrid: Revista de Occidente) .
- Ortega y Gasset, José 1987 *El Tema de nuestro tiempo* (Madrid: Alianza).
- Ortega y Gasset, José 2002 *What is knowledge?* (Albany: State University of New York Press) Edición y traducción de Jorge García Gómez.
- Oruka, H. Odera 1990 "Cultural fundamentals in philosophy" en *Quest* Vol. 4 N° 2, 21-37.
- Osha, Sanya 1999 "Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization" en *Quest*, Vol. 13 N° 1-2, 157-164.
- Pagden, Anthony 1990 *Spanish imperialism and the political imagination* (New Haven: Yale University Press).
- Pannikar, Raimundo 1984 "Is the notion of Human Rights a western concept?" en *Cahier* N° 81, 28-47.
- Pantham, Thomas 1988 "On modernity, rationality and morality: Habermas and Gandhi" en *The Indian Journal of Social Science* Vol. 1 N° 2, 187-208.
- Paracelso 1967 *The Hermetic and alchemical writings* (Nueva York: University Books).
- Paracelso 1989 *Mikrokosmos und Makrokosmos* (Munich: Eugen Diedrichs Verlag).
- Pascal, Blaise 1966 *Pensées* (Londres: Penguin) Introducción de A. J. Krailsheimer.
- Pascal, Blaise 1988 *Pensamentos*. (Mem Martins: Europa-América).
- Passel, Jeffrey S. 2005 *Estimates of the size and characteristics of the undocumented population* (Washington: Pew Hispanic Center).
- Perham, Margery 1934 "A Re-Statement of Indirect Rule" en *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 7 N° 3, 321-334.
- Philip, Kavita 1995 "Imperial science rescues a tree: global botanical networks, local knowledge, and the transcontinental transplantation of Cinchona" en *Environment and History*, Vol. 1 N° 92, 173-200.
- Pieterse, Jan N. 1989 *Empire and emancipation. Power and liberation on a world scale* (Londres: Pluto).
- PNUD 2005 *Cooperação internacional numa encruzilhada: ajuda, comércio e segurança num mundo desigual* (Relatório de Desenvolvimento Humano) en <http://hdr.undp.org/en/media/hdr05_po_complete.pdf> Acceso 20 de julio de 2008.
- Polet, François (ed.) 2004 *Globalizing resistance: the state of struggle* (Londres: Pluto Press).
- Pollis, Adamantia 1982 "Liberal, socialist and Third World perspectives of Human Rights" en Pollis y Schwab (eds.) *Toward a Human Right framework* (Nueva York: Praeger), 1-26.
- Pollis, Adamantia, y Schwab, P. 1979 "Human Rights: a western construct with limited applicability," en Pollis y Schwab (eds.) *Human Rights: cultural and ideological perspectives* (Nueva York: Praeger), 118.
- Posner, Richard 2002 "The best offence" en *New Republic*, 2 de septiembre .
- Prakash, Gayan 1999 *Another reason: science and imagination of modern India* (Princeton: Princeton University Press).
- Procee, Henk 1992 "Beyond Universalism and Relativism" en *Quest* Vol. 6 N° 1, 45-55.
- Quijano, Aníbal 2000 "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 6 N° 2, 342-386.

- Rajagopal, Balakrishnan 2004 *International law from below: development, social movements and Third World resistance* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ramadan, Tariq 2000 *Islam, the west and the challenges of modernity* (Leicester: The Islamic Foundation).
- Ramadan, Tariq 2003 *Globalization Muslim resistances* (Geneva: Tawhid Editions) y (Oxford: Oxford University Press).
- Ramose, Mogobe B. 1992 "African democratic traditions: oneness, consensus and openness" en *Quest* Vol. 6 N° 1, 63-83.
- Rancière, Jacques 1987 *Le Maître Ignorant* (París: Fayard).
- Renner, Karl 1965 *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Bürgerlichen Rechts* (Stuttgart: Gustav Fischer).
- Renteln, Alison D. 1990 *International Human Rights. Universalism versus Relativism* (Newbury Park: Sage).
- Roach, Kent 2002 "Did September 11 change everything? Struggling to preserve Canadian values in the face of terrorism" en *McGill Law Journal* N° 47, 893-847.
- Robbins, Bruce 2007 "Not without reason: a response to Akeel Bilgrami" en *Critical Inquiry*, Vol. 33 N° 3, 632-640.
- Rodney, Walter 1972 *How Europe underdeveloped Africa* (Londres: Bogle - L'Ouverture Publications).
- Rodríguez-Garavito, César A. 2005 "Nike's Law: the anti-sweatshop movement, transnational corporations, and the struggle over international labor rights in the Americas" en Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality* (Cambridge: Cambridge University Press), 64-91.
- Sadat, Leila Nadya 2005 "Ghost prisoners and black sites: extraordinary rendition under international law" en *Case Western Reserve Journal of International Law*, Vol. 37 N° 5, 309-342.
- Said, Edward 1978 *Orientalism* (Nova Iorque: Vintage Books).
- Said, Edward 1993 "Nationalism, Human Rights and interpretation" en *Raritan* Vol. 12 N° 3, 26-51.
- Samosata, Luciano 1905 *The works of Luciano of Samosata* (Oxford: Clarendon Press) Vol.1.
- Santos, Boaventura de Sousa (ed.) 2003 *Conhecimento prudente para uma vida decente: "um discurso sobre as ciências revisitado"* (Oporto: Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa (ed.) 2005 *Democratizing democracy: beyond the liberal democratic canon* (Londres: Verso).
- Santos, Boaventura de Sousa (ed.) 2007 *Another knowledge is possible* (Londres: Verso) .
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2001 *Globalização: fatalidade ou utopia?* (Porto: Edições Afrontamento), 31-110.
- Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2003 *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as Ciências revisitado"* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 1977 "The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada" en *Law & Society Review*, Vol. 12 N° 1, 5-126.
- Santos, Boaventura de Sousa 1987 *Um discurso sobre as Ciências* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 1992 "A discourse on the sciences" en *Review*, Vol. XV N° 1 .
- Santos, Boaventura de Sousa 1995 *Toward a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, Boaventura de Sousa 1995 *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition* (Nueva York: Routledge).
- Santos, Boaventura de Sousa 1995 *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition* (Londres: Routledge).
- Santos, Boaventura de Sousa 1997 "Pluralismo jurídico y Jurisdicción Especial Indígena" en AA.VV. "Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas" *La Jurisdicción Especial Indígena* (Bogotá: Ministerio de Justicia y Derecho, Consejo Regional Indígena del Cauca y Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas), 201-211.
- Santos, Boaventura de Sousa 1998 *Reinventar a democracia* (Lisboa: Gradiva) .
- Santos, Boaventura de Sousa 1999 "O oriente entre diferenças e desencontros" en *Notícias do Milénio, Diário de Notícias*, 8 de julio de 1999, 44-51.
- Santos, Boaventura de Sousa 2000 *A crítica da Razão indolente. contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 2001a "Toward an epistemology of blindness: why the new forms of 'ceremonial adequacy' neither regulate nor emancipate" en *European Journal of Social Theory*, Vol. 4 N° 3, 251-279 .

- Santos, Boaventura de Sousa 2001b “Os processos da globalização” en Santos, Boaventura de Sousa (ed.) *Globalização: fatalidade ou utopia?* (Oporto: Afrontamento), 31-106.
- Santos, Boaventura de Sousa 2002 *Toward a new legal common sense: law, globalization, and emancipation* (Londres: Butterworths).
- Santos, Boaventura de Sousa 2002b “Between prospero and caliban: colonialism, postcolonialism, and inter-identity” en *Luso-Brazilian Review*, Vol. 39 N° 2, 9-43.
- Santos, Boaventura de Sousa 2003 *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* (Bilbao: Desclée).
- Santos, Boaventura de Sousa 2004 “A critique of lazy Reason: against the waste of experience” en Wallerstein, I. (ed.) *The modern World-system in the longue durée* (Boulder: Paradigm Publishers), 157-197.
- Santos, Boaventura de Sousa 2005 *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global).
- Santos, Boaventura de Sousa 2005 *Fórum Social Mundial: manual de uso* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 2006 *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 2006 *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política* (Porto: Edições Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 2006a “The heterogeneous state and legal pluralism in Mozambique” en *Law & Society Review*, Vol. 40 N° 1, 39-75 .
- Santos, Boaventura de Sousa 2006b *A Gramática do tempo* (Oporto: Afrontamento).
- Santos, Boaventura de Sousa 2007 “Beyond abyssal thinking: from global lines to ecologies of knowledges” en *Review Fernand Braudel Center*, Vol. XXX N° 1, 45-89.
- Santos, Boaventura de Sousa 2007 “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes” en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Vol. 78 N° 1, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa 2008a “The World Social Forum and the global left” en *Politics & Society*, Vol. 36 N° 2, 247-270.
- Santos, Boaventura de Sousa 2008b “A esquerda no século XXI: as lições do Fórum Social Mundial” en *Oficina do CES*, 298.
- Santos, Boaventura de Sousa *et. al.* 2004 “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo” en Santos, Boaventura de Sousa (org.) *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Porto: Edições Afrontamento), 19-101.
- Santos, Boaventura de Sousa *et. al.* 2007 “Opening up the canon of knowledge and Recognition of Difference” en Santos, B. S. (ed.) *Another knowledge is possible* (Londres: Verso), xix-lxii. .
- Santos, Boaventura de Sousa s/f “If God were a Human Rights activist: Human Rights and the challenge of political theologies” en *Law Social Justice and Global Development*. Colectânea de Homenagem a Upendra Baxi.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César 2005 “Law, politics, and the subaltern in counter-hegemonic globalization” en Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality* (Cambridge. Cambridge University Press), 1-26.
- Santos, Boaventura de Sousa, y García Villegas, Mauricio 2001 *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes/ Siglo del Hombre).
- Santos, Boaventura de Sousa. 2002a *Toward a new legal common sense* (Londres: Butterworths).
- Santos, Boaventura de Sousa; García Villegas, Mauricio 2001 *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes/Siglo del Hombre) .
- Santos, Leonel Ribeiro dos 2002 “A sabedoria do idiota” en André, João Maria; Alvarez Gómez, Mariano (orgs.) *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolás de Cusa* (Coimbra: Faculdade de Letras) 67-98.
- Santos, Boaventura de Sousa 2006c *The rising of the global left: The World Social Forum and beyond* (Londres: Zed Books).
- Sassen, Saskia 1999 *Guests and aliens* (Nueva York: The New Press) .
- Saul, Ben (2005). “Definition of ‘terrorism’ in the UN Security Council: 1985-2004” en *Chinese Journal of International Law*, Vol. 4 N° 1, 141-166.
- Scheppele, Kim Lane 2004a “Other people’s Patriot Acts: Europe’s response to September 11” en *Loyola Law Review*, Vol. 50 N° 1, 89-148 .
- Scheppele, Kim Lane 2004b “Law in a time of emergency: states of exception and the temptations of 9/11” en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, Vol. 6 N° 5, 1001-1083.

- Scheppele, Kim Lane 2006 "North American emergencies: the use of emergency powers in Canada and the United States" en *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 4 N° 2, 213-243.
- Schiebinger, Londa 1989 *The mind has no sex: women in the origins of modern science* (Cambridge: Harvard University Press).
- Schiebinger, Londa 1999 *Has feminism changed science?* (Cambridge: Harvard University Press).
- Schmitt, Carl 2003 *The Nomos of the earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* (Nueva York: Telos Press) .
- Schwab, Peter y Pollis, A. (eds.) 1982 *Toward a Human Rights framework* (Nueva York: Praeger).
- Schwartz, Philip J. 1988 *Twice condemned: slaves and the criminal Laws of Virginia, 1705-1865* (Baton Rouge: Louisiana State University Press) .
- Sekhon, Vijay 2003 "Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and south Asian American Rights in post-9/11 American society" en *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, Vol. 8 N° 1, 117-148 .
- Sen, Jai *et. al.* (eds.) 2004 *World Social Forum: challenging empires* (New Delhi: Viveka Foundation).
- Sen, Sumit 1999 "Stateless refugees and the right to return: The Bihari refugees of South Asia - Part I" en *International Journal of Refugee Law*, N° 11, 625-645.
- Sen, Sumit 2000 "Stateless refugees and the right to return: The Bihari refugees of South Asia - Part II" en *International Journal of Refugee Law*, N° 12, 41-70.
- Sharabi, Hisham 1992 "Modernity and Islamic revival: the critical tasks of Arab intellectuals" en *Contention* Vol. 2 N° 1, 127-147.
- Shariati, Ali 1982 "Reflection of a concerned Muslim: on the plight of oppressed peoples" en Falk, Kim y Mendlovitz (eds.) *Toward a just world order* (Boulder: Westview Press), 18-24.
- Shariati, Ali 1986 *What is to be done: the Enlightened thinkers and an Islamic renaissance* (Houston: The Institute for Research and Islamic Studies) Edited by Farhang Rajaei.
- Shivji, Issa 1989 *The Concept of Human Rights in Africa* (Londres: Codesria Book Series).
- Silverstein, Paul A. 2005 "Immigrant racialization and the new savage slot: race, migration, and immigration in the New Europe" en *Annual Review of Anthropology*, N° 34, 363-384 .
- Sloterdijk, Peter 1987 *Critique of cynical Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Snyder, Francis 1993 *Soft Law and institutional practice in the European Community* (Florence: European University Institute) IEUI Working Paper LAW, 93/95 .
- Snyder, Francis 2002 "Governing globalization" en AA.VV. *Transnational legal processes: globalization and power disparities* (Londres: Butterworths), 65-97.
- Soper, Kate 1995 *What is nature? Culture, politics and the non-human* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Spivak, G. C. 1999 *A critique of postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Steyn, Johan 2004 "Guantanamo bay: the legal black hole" en *International and Comparative Law Quarterly*, N° 53, 1-15.
- Strauss, Marcy 2004 "Torture" en *New York Law School Law Review*, N° 48, 201-274.
- Subaltern Studies* (Delhi: OUP) Vol. 3, 153-195.
- Sunseri, Thaddeus 1993 "Slave ransoming in German East Africa, 1885-1922" en *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 26 N° 3, 481-511 .
- Taylor, Margaret H. 2004 "Dangerous by decree: detention without bond in immigration proceedings" en *Loyola Law Review*, Vol. 50 N° 1, 149-172 .
- Teivainen, Teivo s/f *Democracy in movement: The World Social Forum as a political process* (Londres: Routledge) mimeo.
- Teubner, Gunther 1986 "Transnational politics: contention and institutions in international politics" en *Annual Review of Political Science*, N° 4, 1-20.
- Thapar, Romila 1966 "The Hindu and Buddhist traditions" en *International Social Science Journal* Vol. 18 N° 1, 31-40.
- Thompson, Kenneth (ed.) 1980 *The Moral imperatives of Human Rights* (Washington: University Press of America).
- Toulmin, Stephen 2001 *Return to Reason* (Cambridge: Harvard University Press) .
- Trawick, Paul B. 2003 *The struggle for water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons* (Stanford: Stanford University Press).
- Trubek, David y Moscher, James 2003 "New governance, employment policy, and the European social model" en Teubner, Gunther (ed.) *Governing Work and Welfare in a New Economy* (Berlin: De Gruyter), 33-58.
- Trubek, David y Trubek, Louise G. 2005 "Hard and soft law in the construction of social Europe: the role of the open method of co-ordination" en *European Law Journal*, Vol. 11 N° 3, 343-364 .

- Tully, James 2007 "The imperialism of modern constitutional democracy" en Loughlin, Martin and Walker, Neil (eds.) *Constituent power and constitutional form* (Oxford: Oxford University Press).
- Tushnet, Mark 1981 *The American Law of slavery, 1810-1860* (Princeton: Princeton University Press).
- Unger, Roberto 1998 *Democracy realized* (Londres: Verso).
- Van Bergen, Jennifer y Valentine, Douglas 2006 "The dangerous world of indefinite detentions: Vietnam to Abu Ghraib" en *Case Western Reserve Journal of International Law*, Vol. 37 N° 5, 449-508.
- Van de Linde, Erik et. al. 2002 *Quick scan of post 9/11 national counter-terrorism policymaking and implementation in selected European countries* (Leiden: RAND Europe) Research project for the Netherlands Ministry of Justice.
- Visvanathan, Shiv 1997 *A carnival for science: essays on science, technology and development* (Oxford: Oxford University Press).
- Wahl, Jenny B. 1996. "The jurisprudence of American slave sales" en *The Journal of Economic History*, Vol. 56 N° 1, 143-169 .
- Wallerstein, Immanuel 1991 *Geopolitics and geoculture* (Cambridge: Cambridge University Press) [2007 *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial* (Barcelona: Kairós)].
- Wallerstein, Immanuel M. 1974 *The modern World-system* (Nueva York: Academic Press).
- Wallerstein, Immanuel M. 2004 *World-system analysis: an introduction* (Durham: Duke University Press).
- Wamba dia Wamba, Ernest 1991a "Some remarks on culture development and revolution in Africa" en *Journal of Historical Sociology* N° 4, 219-235.
- Wamba dia Wamba, Ernest 1991b "Beyond elite politics of democracy in Africa" en *Quest* Vol. 6 N° 1, 28-42.
- Werbner, Richard 2002 "Cosmopolitan ethnicity, entrepreneurship and the nation: minority elites in Botswana" en *Journal of Southern African Studies*, Vol. 28 N° 4, 731-53 .
- Whitehead, John W. y Aden, Steven H. 2002 "Forfeiting enduring freedom for homeland security: a constitutional analysis of the USA Patriot act and the justice department's anti-terrorism initiatives" en *American University Law Review*, Vol. 51 N° 6, 1081-1133.
- Williams, Eric 1994 [1944] *Capitalism and slavery* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
- Wilson, William Justus 1987 *The truly disadvantaged: the inner city, the underclass and public Policy* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wiredu, Kwasi 1990 "Are there cultural Universals?" en *Quest* Vol. 4 N° 2, 5-19.
- Wiredu, Kwasi 1990 "Are there cultural universals?" en *Quest*, Vol. 4 N° 2, 5-19.
- Wiredu, Kwasi 1996 *Cultural universals and particulars: an African perspective* (Bloomington: Indiana University Press).
- Wiredu, Kwasi 1997 "African philosophy and inter-cultural dialogue" en *Quest*, Vol. 11 N° 1-2, 29-41.
- Wishnie, Michael J. 2004 "State and local police enforcement of immigration laws" en *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, Vol. 6 N° 5, 1084-115 .
- Wrebner, Pnina 1999 "Global pathways: working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds" en *Social Anthropology*, Vol. 7 N° 1, 17-37 .
- Zappala, Michael O. 1990 *Lucian of Samosata in the two Hesperias: an Essay in literary and cultural translation* (Potomac: Scripta Humanistica).
- Zelman, Joshua D. 2002 "Recent developments in international law: anti-terrorism legislation - part one: an overview" en *Journal of Transnational Law & Policy*, Vol. 11 N° 1, 183-200

