

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS EL FIN DEL IMPERIO COGNITIVO

ISBN 978-84-9879-780-0



9 788498 797800



Boaventura de Sousa Santos

EL FIN DEL

LA AFIRMACIÓN
DE LAS EPISTEMOLOGÍAS
DEL SUR

IMPERIO COGNITIVO

EDITORIAL TROTTA

Parte III
PEDAGOGÍAS POSABISALES

Capítulo 10: Gandhi, un archivista del futuro.....	289
Capítulo 11: Pedagogía de los oprimidos, investigación-acción participativa y las epistemologías del Sur.....	341
Capítulo 12: De la universidad a la pluriversidad y la subversividad.....	367
<i>Conclusión: Entre el miedo y la esperanza</i>	399
<i>Bibliografía</i>	411
<i>Índice analítico</i>	437
<i>Índice general</i>	451

PREFACIO

Vivimos en un periodo en el que las formas de desigualdad social y discriminación social más repugnantes se están volviendo políticamente aceptables. Las fuerzas sociales y políticas que solían desafiar este estado de cosas en nombre de alternativas políticas y sociales parecen estar perdiendo fuerza y, en general, parecen estar, por todas partes, a la defensiva. Las ideologías modernas de contestación política han sido capturadas, en gran medida, por el neoliberalismo. Existe resistencia, pero cada vez es menos creíble que pueda traer una alternativa realista. La resistencia se da cada vez más fuera del contexto institucional y no a través de los modos de movilización política que predominaban en el periodo anterior: partidos políticos y movimientos sociales. La política dominante se vuelve epistemológica cuando es capaz de defender activamente que el único conocimiento válido que existe es el que ratifica su propia supremacía. En un tal *Zeitgeist*, o espíritu de la época, me parece que el camino para salir de ese punto muerto tiene como premisa el surgimiento de una nueva epistemología que es explícitamente política. Esto significa que la reinención o reconstrucción de la política de confrontación exige una transformación epistemológica.

En 1845, Karl Marx concluía las *Tesis sobre Feuerbach* con la famosa tesis XI: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*»¹. Esa tesis acabaría por convertirse en el fundamento esencial del pensamiento crítico occidentalocéntrico, al reivindicar la centralidad del concepto de *praxis* como síntesis de teoría y práctica. Casi

1. Véase más sobre este tema en Marx y Engels (1974: 121-123).

doscientos años después, es imperioso que regresemos a la interpretación para poder reinterpretar el mundo antes de intentar transformarlo. Las teorías críticas desarrolladas durante este periodo con el objetivo específico de transformar el mundo no lograron hacerlo en los términos que habían sido previstos. Por el contrario, provocaron una enorme frustración histórica formada por efectos perversos, de sueños que se volvieron pesadillas, de esperanzas que desembocaron en miedos profundos, y de revoluciones traicionadas; se acabaron por destruir los beneficios civilizadores que se consideraban irreversibles y las expectativas positivas se invirtieron y se volvieron negativas. Además, el pensamiento conservador moderno, siempre dedicado a la prevención de los tipos de transformaciones defendidas por el pensamiento crítico, parece haber tenido mucho más éxito. Tanto es así que la reducción gradual de las alternativas reivindicadas por el pensamiento crítico progresista alcanza tal extremo en nuestros tiempos que se ha hecho posible afirmar aquello que en los últimos doscientos años se consideraba en gran medida y de manera obvia un error pronunciar: no hay otra alternativa.

Una vez asumida por la teoría y la práctica políticas, el dominio por excelencia del pensamiento de alternativas, la afirmación creíble de que no hay ninguna alternativa acaba por ganar valor epistemológico. Lo político se vuelve epistemológico cuando pensar en cualquier alternativa política al estado actual de cosas significa lo mismo que fantasear en contraposición a la factualidad o falsificar en contraposición a la verdad. Este estado de cosas dictaría el fin de la necesidad de todas las formas de pensamiento crítico transformador, un pensamiento de alternativas, si dicho estado de cosas no fuera intolerable o inaceptable para grupos sociales oprimidos por el *statu quo* que, en todo el mundo, resisten y luchan contra la opresión y la dominación. Al no ser el caso, ¿cómo se pueden explicar y fortalecer dichas resistencias y luchas? ¿Recurriendo al mismo pensamiento crítico, el pensamiento crítico eurocéntrico que, aparentemente, se dejó secuestrar por la hegemonía conservadora? ¿No será ese esfuerzo inútil o contraproducente? A fin de cuentas, ¿por qué el pensamiento crítico eurocéntrico se ha rendido? ¿Por qué ha renunciado a formular alternativas creíbles que expliquen y fortalezcan las luchas creíbles contra la dominación y la opresión? En este libro defendiendo que para responder a estas cuestiones es imprescindible cuestionar los cimientos epistemológicos

del pensamiento crítico eurocéntrico e ir más allá de este, por más brillante y magnífico que sea el conjunto de teorías que haya generado. Intentaré mostrar que el problema central radica en que las premisas epistemológicas del pensamiento crítico eurocéntrico y del pensamiento conservador eurocéntrico tienen grandes (y fatales) afinidades electivas, que representan dos versiones diferentes de lo que aquí denomino epistemologías del Norte.

Para recuperar la idea de que existen alternativas, así como para reconocer que las luchas contra la opresión que siguen teniendo lugar en el mundo son portadoras de potenciales alternativas, es necesario un giro epistemológico. El argumento de este libro es que ese giro se encuentra en lo que llamo las epistemologías del Sur. Esto equivale a defender la necesidad de una decimosegunda tesis: tenemos que transformar el mundo al mismo tiempo que permanentemente lo reinterpretamos; al igual que la propia transformación, la reinterpretación del mundo es una tarea colectiva. De esta tesis se derivan seis consecuencias. La primera es que no necesitamos alternativas y sí un pensamiento alternativo de las alternativas. La segunda es que la reinterpretación permanente del mundo será posible solo en un contexto de lucha y, por ese motivo, no se puede llevar a cabo como si fuera una tarea autónoma, independiente de la lucha. La tercera es que, al ser verdad que las luchas movilizan múltiples tipos de conocimiento, la reinterpretación permanente del mundo no se puede producir por un tipo único de conocimiento. La cuarta consecuencia es que, dada la centralidad de las luchas sociales contra la dominación, si, por algún motivo absurdo, los grupos sociales oprimidos dejaran de luchar contra la opresión, por no sentir la necesidad de hacerlo o por considerar que están completamente privados de las condiciones necesarias para esa lucha, no habría espacio para las epistemologías del Sur ni, en efecto, serían necesarias. La obra de George Orwell *1984*² es la metáfora de la condición social en la que no hay espacio para las epistemologías del Sur. La quinta es que no necesitamos una nueva teoría de la revolución; lo que necesitamos es revolucionar la teoría. La sexta es que, como el trabajo exigido por la permanente reinterpretación del mundo, necesariamente paralela a la respectiva transformación, es un trabajo colectivo, no hay en él espacio para filósofos entendidos como intelectuales de vanguar-

2. Véase Orwell (1949).

dia. En cambio, las epistemologías del Sur exigen intelectuales de retaguardia, intelectuales capaces de contribuir con su saber a reforzar las luchas sociales que emprenden contra la dominación y la opresión.

En una época caracterizada por una gran desertificación de alternativas, es tan difícil imaginar el fin del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado como imaginar que no tendrán un fin (Santos, 2014a: 19-43; 2017a: 41-75). El fin de la imaginación está corrompiendo la imaginación del fin. Con la caída del Muro de Berlín, el capitalismo global se vio libre de una amenaza potencialmente fatal a la que se había enfrentado durante todo el siglo xx: el socialismo. En el proceso, también se libró de otra amenaza, menos grave, que, pese a no poner en duda la posibilidad de que el capitalismo se reproduzca indefinidamente, afectaría su tendencia a la concentración de riqueza. Estoy pensando en la socialdemocracia al estilo europeo. Al haberse liberado de esas dos amenazas, el capitalismo global parece florecer a pesar de (o exactamente a causa de) estar en crisis permanente. Por su propia etimología, el concepto de crisis connota la idea de perturbación ocasional de un determinado sistema y, al mismo tiempo, la oportunidad para mejorarlo. Sin embargo, hay una diferencia radical entre la crisis ocasional y la crisis permanente. Una crisis ocasional tiene que ser explicada y es, como he dicho, portadora de alternativas para superarla. En esto se basa la lógica profunda del propio pensamiento crítico. En cambio, una crisis permanente, en lugar de exigir ser explicada y vencida, explica todo y justifica el actual estado de cosas como el único panorama posible, aunque ello signifique infligir las formas más repugnantes e injustas de sufrimiento humano que el «progreso de la civilización» había depositado supuestamente en la papelera de la historia. El eslogan «capitalismo o barbarie», proclamado por apóstoles del libre comercio y del Estado mínimo de mediados del siglo xx, como Von Hayek, está evolucionando hacia la versión «capitalismo y barbarie». Sin embargo, no es una coincidencia que el lema original de Rosa Luxemburgo, «socialismo o barbarie» esté conspicuamente ausente. Según la lógica de la crisis permanente, la gente se ve obligada a vivir y actuar en una situación de crisis, pero no a pensar y a actuar de forma crítica.

En una época como esta, los que luchan contra la dominación no pueden contar con la luz al final del túnel. Tendrán que llevar con ellos una linterna portátil, una luz que, aunque sea trémula o

tenué, ilumine lo suficiente para que sean capaces de identificar el camino adecuado y, así, evitar accidentes fatales. Ese es el tipo de luz que se proponen generar las epistemologías del Sur.

Este libro está dividido en tres partes. La Parte I describe las bases de las epistemologías del Sur. La Parte II trata de las cuestiones metodológicas que se derivan de la búsqueda efectuada en consonancia con las epistemologías del Sur. La Parte III se centra en los desafíos pedagógicos planteados por las epistemologías del Sur. En la Introducción presento un resumen de mi argumento. Las epistemologías del Sur «ocupan» las concepciones hegemónicas de epistemología, que denomino epistemologías del Norte. Pese a recurrir a la dicotomía Norte-Sur, las epistemologías del Sur no son simétricamente opuestas a las epistemologías del Norte en el sentido de oponer un conocimiento válido exclusivo a otro conocimiento.

En el capítulo 1, se explican los conceptos clave de las epistemologías del Sur: la línea abisal y la distinción entre exclusiones abisales y no abisales, la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, las ecologías de saberes, la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. El capítulo 2 aborda las respuestas dadas a las objeciones que normalmente presentan las epistemologías del Norte, y se eligen tres: los conceptos de ciencia, relativismo y objetividad. En el capítulo 3, inicio un análisis de las cuestiones epistemológicas específicas de las epistemologías del Sur o planteadas por ellas. A la vez, abordo las cuestiones de la autoría del conocimiento y del conocimiento escrito y oral. En el capítulo 4, discuto dos conceptos que se hallan en el centro de los saberes en conformidad con las epistemologías del Sur, el concepto de lucha y el concepto de experiencia. En el capítulo 5, defiendo la corporeidad o corporalidad del conocimiento, desafiando así la distinción mente/cuerpo tan apreciada por las epistemologías del Norte y dejando atrás la concepción de «conocimiento encarnado» de Merleau-Ponty. Me centro en tres experiencias de corporeización del conocimiento especialmente relacionadas con las epistemologías del Sur: el cuerpo moribundo, el cuerpo sufridor y el cuerpo jubiloso. Asimismo, discuto aquello que designo como calentamiento o apasionamiento de la razón, el punto existencial en el que se encuentran razones y emociones a fin de alimentar la voluntad y la capacidad de luchar contra la dominación y la opresión.

En el capítulo 6, introduzco las principales cuestiones relativas a la creación de metodologías de investigación dedicadas a las lu-

chas sociales que estén en consonancia con las epistemologías del Sur, es decir, metodologías de investigación posabisal. Defiendo la necesidad de descolonizar las ciencias sociales y la búsqueda de metodologías no extractivistas, metodologías fundamentadas en relaciones sujeto-sujeto y no en relaciones sujeto-objeto. Este trabajo metodológico requiere una dosis significativa de imaginación epistemológica. Identifico algunos de los rasgos de dicha imaginación. En el capítulo 7, analizo con más detalle el contexto existencial en el que se deben poner en práctica las metodologías orientadoras de la investigación posabisal. En el capítulo 8, me concentro especialmente en las dimensiones sensoriales y emocionales de la investigación posabisal. La experiencia profunda de los sentidos se sitúa en las antípodas de las epistemologías del Norte y, como tal, se ha visto demonizada, despreciada e incluso suprimida. En el capítulo 9, sigo exponiendo otras cuestiones metodológicas, principalmente las formas de desmonumentalización del conocimiento escrito y la cuestión de cómo concebir el uso contrahegemónico del archivo; en otras palabras, como una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.

En el capítulo 10, comienzo el enfoque de las implicaciones pedagógicas de las epistemologías del Sur. Me centro en la pedagogía de la traducción intercultural desarrollada por Mahatma Gandhi y procedo al análisis de las formas a través de las cuales esa pedagogía puede contribuir a reforzar articulaciones transnacionales entre luchas y entre movimientos sociales, construyendo así la globalización contrahegemónica, uno de los principales objetivos de las epistemologías del Sur. En el capítulo 11, destaco dos pedagogías radicales, la pedagogía del oprimido, de Paulo Freire, y la acción-investigación participativa, de Orlando Fals Borda, de cuyos legados son deudoras las epistemologías del Sur. El contexto de nuestro *Jetztzeit*, nuestro tiempo-ahora histórico, explica, más que cualquier otra cosa, las peculiaridades de las epistemologías del Sur respecto a una herencia tan rica y tan brillante. El capítulo 12 trata de los desafíos y las tareas que implica la descolonización de la universidad occidental u occidentalizada, que fue el jardín de infancia de las epistemologías del Norte y hoy es su residencia de la tercera edad. Al mismo tiempo, se discute el asunto clave de la educación popular y se ponen algunos ejemplos de los caminos que debe seguir la universidad para florecer como pluriversidad y subversidad.

Algunas lenguas, por ejemplo las latinas, tienen dos palabras diferentes para designar la actividad cognitiva y su producto, saber y conocer, el saber y el conocimiento. En este libro uso los dos términos como si fueran sinónimos y solo opto por uno de ellos según los usos convencionales de la lengua portuguesa. En la Introducción explicaré en detalle el motivo de esta opción.

La mayoría de las personas a quienes debo este libro no tendrán la oportunidad de leerlo. Son los activistas y líderes de movimientos sociales que comparten conmigo su saber en innumerables ocasiones y en numerosas circunstancias, en las reuniones del Foro Social Mundial, en retiros y seminarios, en marchas y manifestaciones y, más recientemente, en los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales. Este libro se lo debo, sobre todo, a mis amigas y amigos de la favela de Jacarezinho, en Río de Janeiro, donde viví durante unos meses para realizar el trabajo de campo que estructuró mi tesis de doctorado presentada en la Universidad de Yale, y a mis amigos y amigas de Barcouço, un pequeño pueblo situado cerca de mi ciudad, Coímbra, campesinos y campesinas que durante más de una década compartieron el sueño de fundar una cooperativa, la COBAR (Cooperativa de Barcouço).

En los últimos años he dirigido dos proyectos de investigación internacionales que me han dado la oportunidad de colaborar muy de cerca con un gran número de académicos de muchos países: «Reinventing Social Emancipation: Towards New Manifestos»/«Reinvención de la Emancipación Social: Para Nuevos Manifestos» (1999-2001), financiado por la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur y por la Fundación Gulbenkian; «ALICE — Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences»/«ALICE — Espejos extraños, lecciones imprevistas: definiendo para Europa un nuevo modo de compartir las experiencias del mundo» (2011-2016), financiado por el European Research Council³. Este libro se escribió en el marco de este último proyecto, y refleja la investigación y los debates científicos llevados a cabo en el contexto de ambos proyectos, en

3. Este libro se ha elaborado en el contexto del proyecto «ALICE — Espejos extraños, lecciones imprevistas», coordinado por el autor en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. El proyecto recibió la financiación del Consejo Europeo de Investigación en el ámbito del 7.º Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-02013)/CEI Convenio de Subvención n.º [269807] (alice.ces.uc.pt).

especial del más reciente. Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a los compañeros y compañeras que han compartido conmigo la coordinación científica del proyecto ALICE (por orden alfabético de los nombres propios): Bruno Sena Martins, João Arriscado Nunes, José Manuel Mendes, Maria Paula Meneses, Sara Araújo y Teresa Cunha. Aunque todos han tenido un papel activo en la preparación de uno o más de los capítulos de este libro, debo un agradecimiento especial a Maria Paula Meneses, cuyo apoyo a la investigación fue más diversificado y exigió más tiempo. Asimismo, me gustaría dar las gracias a todo el equipo de investigación (también por orden alfabético del nombre propio): Alice Cruz, Aline Mendonça, Antoni Aguiló, Cristiano Gianolla, Élide Lauris, Eva Chueca, Francisco Freitas, José Luís Exeni Rodríguez, Julia Suárez-Krabbe, Luciane Lucas dos Santos, Mara Bicas, Maurício Hashizume, Orlando Aragón Andrade, Raúl Llasag Fernández y Tshepo Madlingozi. Un proyecto de investigación de esta magnitud no se habría podido llevar a cabo sin la dedicada y competente colaboración de dos colaboradoras, Rita Kacia Oliveira, secretaria ejecutiva, e Inês Elias, asistente de investigación.

Como en todos mis libros anteriores, he tenido la oportunidad de discutir con Maria Irene Ramalho todos los temas principales de esta obra y ha sido ella quien ha traducido al inglés una buena parte del texto. Pero hay mucho más que eso, durante más de medio siglo me ha ayudado a ser una persona mejor y un académico mejor y a no separar nunca las dos facetas. Nadie logrará expresar de manera adecuada toda mi gratitud hacia ella. También quiero expresar mis agradecimientos más sentidos a mi asistente de investigación, Margarida Gomes, que durante estos años me ha ayudado en la investigación y la preparación de los textos para publicarlos con una insuperable competencia. Mi asistente de investigación, Mateo Martínez Abarca, me ayudó en mis investigaciones sobre *sumak kawsay*. Asimismo, quiero dar las gracias especialmente a tres compañeros: a Gustavo Esteva, por haberme transmitido el pleno significado de la Comuna de Oaxaca; a Miguel Teubal, por ayudarme a descubrir la riqueza metodológica de la obra de una querida amiga y compañera, entretanto fallecida, Norma Giarraca; y a Mário Chagas, por la ayuda en la investigación sobre el Museo de Maré, un archivo insurgente. Como siempre, en la versión inglesa de este libro he podido contar con el excelente trabajo de revisión de texto de Mark Streeter, mientras que mi querido colega

Antoni Aguiló hizo lo propio con la versión española, que ha tenido presente el texto en portugués. Y, finalmente, pero no por ello de manera menos especial, se merece un agradecimiento más que merecido mi secretaria, amiga y colaboradora, Lassaete Simões, que durante años de intenso trabajo ha supervisado todas mis actividades profesionales y muchas otras.

El Centro de Estudios Sociales (CES), el centro de investigación en ciencias sociales de la Universidad de Coímbra, siempre ha sido mi casa. Sería imposible dar las gracias individualmente a todos mis compañeros y a todos los empleados y empleadas. En el CES somos una comunidad que se distingue por una excepcional combinación de competencia profesional y entusiasmo. Sin embargo, es mi deber dar especialmente las gracias al director ejecutivo del CES, João Paulo Dias, a la bibliotecaria Maria José Carvalho y al bibliotecario Acácio Machado, así como al coordinador de informática Pedro Abreu, todos ellos queridísimos amigos y a la vez poseedores de una gran profesionalidad y de un empeño entusiástico, la más valiosa de las combinaciones que se puede encontrar actualmente en un centro de investigación.

En un mundo en el que el número de personas sin techo crece más que nunca, tengo la impresión y la gran suerte de tener dos casas. Mi segunda casa en los últimos treinta y cinco años ha sido la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison. Mis agradecimientos más sinceros a su directora, Margaret Raymond, a mis compañeros y compañeras, que son demasiados para citarlos individualmente. Quiero dar las gracias en especial a dos funcionarios, Jay Tucker, bibliotecario, cuya disponibilidad es insuperable y cuyo amor por los libros rivaliza con el mío; y Darryl Berney, el especialista informático, siempre dispuesto a facilitar mi relación algo incómoda con los ordenadores. Dos revisores anónimos del manuscrito de la versión inglesa de este libro me hicieron comentarios y sugerencias muy pertinentes, por lo que les estoy muy agradecido. Una última palabra de agradecimiento a mi querido amigo y editor con quien he tenido la fortuna de trabajar en este libro, Alejandro Sierra, de la editorial Trotta, por haber conducido de forma tan aplicada y diligente la publicación de esta obra.

Introducción

¿POR QUÉ LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR? CAMINOS ARTESANALES PARA FUTUROS ARTESANALES

Las epistemologías del Sur se refieren a la validación de conocimientos basados en las experiencias de resistencia de todos los grupos sociales que han sido sistemáticamente víctimas de la injusticia, la opresión y la destrucción causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Denomino Sur antiimperial al amplio y muy diverso campo de esas experiencias. Se trata de un Sur epistemológico, no geográfico, formado por muchos Sures epistemológicos que tienen en común el hecho de ser conocimientos nacidos en luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se producen allí donde ocurren esas luchas, tanto en el norte geográfico como en el sur geográfico. El objetivo de las epistemologías del Sur es permitir que los grupos sociales oprimidos representen el mundo como suyo y en sus propios términos, pues solo de ese modo serán capaces de transformarlo de acuerdo con sus propias aspiraciones. Teniendo en cuenta el desarrollo desigual del capitalismo y la persistencia del colonialismo occidentalocéntrico, el Sur epistemológico y el sur geográfico se superponen parcialmente, sobre todo en lo que respecta a los países que estuvieron sometidos al colonialismo histórico. Sin embargo, dicha superposición apenas es parcial, no solo porque las epistemologías del Norte también florecen en el sur geográfico (es decir, el sur imperial, las «pequeñas Europas» epistemológicas que se encuentran, y que frecuentemente son dominantes, en América Latina, el Caribe, África, Asia y Oceanía), sino también porque el Sur epistemológico, a su vez, se encuentra en el norte geográfico (Europa y América del Norte), en muchas de las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado que se dan allí, protagonizadas por trabajadores

precarios, inmigrantes, víctimas de xenofobia, afrodescendientes víctimas de racismo, musulmanes pobres víctimas de islamofobia, refugiados víctimas del «fascismo del *apartheid*»¹, mujeres víctimas de violencia doméstica y otras formas de violencia, población LGTBI víctima de homofobia, etcétera.

Las epistemologías del Sur se refieren a los conocimientos que surgen de las luchas sociales y políticas y son indisociables de dichas luchas. Por consiguiente, no se trata de epistemologías en el sentido convencional del término. Su objetivo no es estudiar el conocimiento o la creencia justificada como tales, y mucho menos el contexto social e histórico en el que ambos surgen (la epistemología social es un concepto igualmente controvertido). Más bien se trata de identificar y valorar lo que muchas veces ni siquiera figura como conocimiento conforme a las epistemologías dominantes, la dimensión cognitiva de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa misma opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no configuran conocimientos pensados como actividad autónoma y sí conocimientos generados y vividos en prácticas sociales concretas. Las epistemologías del Sur *ocupan* el concepto de epistemología para resignificarlo como instrumento de interrupción de las políticas dominantes y de los conocimientos que las sostienen. Son epistemologías experienciales². Las epistemologías del Sur existen solo y en la medida en que existen las epistemologías del Norte. Hoy en día, las epistemologías del Sur existen para que en el futuro dejen de ser necesarias.

Ocupar la epistemología

El término epistemología corresponde, a grandes rasgos, a lo que en alemán se denomina *Erkenntnistheorie* o *Erkenntnislehre*. Centrada al principio en la crítica del conocimiento científico, actualmente la epistemología tiene que ver con el análisis de las condiciones de producción e identificación del conocimiento válido, así como de la creencia justificada. Por consiguiente, posee una dimensión nor-

1. Sobre el concepto de fascismo social en sus diferentes vertientes, véase Santos (2014b: 145-154).

2. No se deben confundir con las epistemologías experimentales introducidas por las neurociencias y la cibernética.

mativa. En este sentido, las epistemologías del Sur desafían las epistemologías dominantes en dos niveles diferentes. Por un lado, consideran crucial la tarea de identificar y discutir la validez de conocimientos y modos de saber no reconocidos como tales por las epistemologías dominantes. De este modo, se concentran en conocimientos «inexistentes», considerados así por el hecho de no producirse de acuerdo con metodologías aceptables, o incluso inteligibles, o porque quienes los producen son sujetos «ausentes», sujetos concebidos como incapaces de producir conocimiento válido debido a su falta de preparación, o incluso debido a su condición no plenamente humana. Las epistemologías del Sur tienen que proceder de acuerdo con aquello que denomino sociología de las ausencias; en otras palabras, transformar sujetos ausentes en sujetos presentes como condición imprescindible para identificar y validar conocimientos que pueden contribuir a reinventar la emancipación y la liberación sociales (Santos, 2014a, 2017a). Las epistemologías del Sur evocan necesariamente otras ontologías (revelando diferentes maneras de ser, las de los pueblos oprimidos y silenciados, pueblos que han sido radicalmente excluidos de las maneras dominantes de ser y conocer). Teniendo en cuenta que esos sujetos se producen como ausentes a través de relaciones de poder muy desiguales, rescatarlos es un gesto eminentemente político. Las epistemologías del Sur inciden en procesos cognitivos relacionados con el significado, la justificación y la orientación en la lucha puestos a disposición por quienes resisten y se rebelan contra la opresión. La cuestión de la validez surge a partir de esa fuerte presencia. El reconocimiento de la lucha y de los respectivos protagonistas es un acto de preconocimiento, un impulso intelectual y político pragmático que implica la necesidad de examinar la validez del conocimiento que circula en el marco de la lucha o que la propia lucha genera. Por otro lado, los sujetos rescatados o revelados, o hechos presentes, son muchas veces sujetos colectivos, lo que altera completamente la cuestión de la autoría del conocimiento y, por tanto, la cuestión de la relación entre el sujeto que conoce y el objeto del conocimiento. Estamos ante procesos de lucha social y política en los que un tipo de conocimiento que muchas veces no posee un sujeto individualizable se vive de manera performativa.

Los conocimientos rescatados por las epistemologías del Sur son técnica y culturalmente intrínsecos a determinadas prácticas —las prácticas de la resistencia contra la opresión—. Existen in-

corporados en prácticas sociales. En la mayoría de los casos surgen y circulan de forma despersonalizada, aunque ciertos individuos en el grupo tengan un acceso privilegiado a esos conocimientos y los formulen con mayor autoridad (esta cuestión se desarrolla más adelante). Conforme con los hechos y teniendo en cuenta los usos de la lengua, se puede pensar que se trata de saberes y no de conocimientos. Esta distinción solo existe en algunas lenguas, en las latinas, por ejemplo, lo que, por sí solo, plantea un desafío a la traducción intercultural, que se discutirá más adelante. Para las epistemologías del Sur el conocimiento y el saber deben entenderse casi como sinónimos, como términos que se pueden usar permutablemente aunque las diferencias sutiles entre ellos se manifiesten en el uso de la lengua. Estas diferencias sutiles se basan en el propio origen etimológico de ambas palabras. Conocer, del latín *cognoscere*, que procede del griego *gnosis* + *cum*, significa «obtener conocimiento de, pasar a tener conocimiento de a través del ejercicio de las facultades cognitivas». Es por ello que se trata de un proceso acentuadamente intelectual. A su vez, saber, del latín *sapere*, significa «tener conocimiento como si se sintiera mediante el gusto» (de *sapio*, «tener gusto, tener buen paladar, tener olfato»). Sabor tiene exactamente la misma etimología que saber. Por detrás de esta distinción (conocer con la razón, saber con el cuerpo y los sentidos), me parece que también existe la distinción fatal en la cultura occidental, a partir de Platón y Aristóteles, entre razón y cuerpo, una distinción exacerbada por el cristianismo, que separó inmediatamente el cuerpo del alma. La tensión creada entonces en la cultura occidentalocéntrica quizás explique la razón por la que el término conocimiento se aproxima fácilmente al de ciencia, del latín *scientia*, de *scire*, «saber», que seguramente al principio significaba «distinguir, separar cosas», de la raíz indoeuropea, *skei*, «cortar, separar». Mientras que saber se aproxima a sabiduría y sagacidad (prudencia)³. A lo largo de este libro, saberes surge frecuentemente como un término más abarcador que conocimiento(s). Sin embargo, son equivalentes. Es por ello que hablo de conocimientos nacidos o aprendidos en las luchas y de ecología de saberes.

3. En francés *connaissance* tiene una connotación de recomienzo múltiple e infinito, mientras que *savoir* implica las nociones de fundamento y de permanencia (Laplantine y Nouis, 2001: 299).

Foucault (1969) puso de relieve esta distinción entre saberes y conocimiento, aunque aquí se ha interpretado de manera diferente. Según Foucault, el saber implica un proceso colectivo, anónimo, algo no dicho, un *a priori* histórico-cultural accesible solo a través de la arqueología de los saberes. Sin embargo, los saberes que tienen que ver con las epistemologías del Sur no son *a priori* culturales; en otras palabras, lo no dicho de Foucault. Como mucho, serán los no dichos de esos no dichos, es decir, los no dichos que surgen de la línea abisal que separa en la modernidad occidentalocéntrica las sociedades y las sociedades metropolitanas y coloniales. Foucault ignoró esa línea abisal, el *fiat* epistemológico más fundamental de la modernidad occidental que, como veremos más adelante, sobrevivió al fin del colonialismo histórico. Las disciplinas de Foucault se basan tanto en las experiencias del lado metropolitano de la sociabilidad moderna como en los no dichos culturales que él identifica. Las disciplinas son falsamente universales no solo porque se «olvidan» activamente de los respectivos no dichos culturales, sino porque, como sus no dichos culturales, no consideran las formas de sociabilidad existentes en el otro lado de la línea, en el lado colonial. Lo no dicho foucaultiano es, por tanto, tan falsamente común a la modernidad y tan eurocéntrico como la idea kantiana de racionalidad como emancipación con relación a la naturaleza. Esta misma forma de racionalidad relacionaba con la naturaleza a las personas y las sociabilidades existentes en el otro lado de la línea, en la zona colonial. Es evidente que tanto la filosofía de Kant como la de Foucault representan importantes avances respecto a la *tabula rasa* de Locke, teoría según la cual el conocimiento surge de la nada. En vez de la *tabula rasa*, ambos filósofos propusieron presupuestos o «*a prioris*» que, según ellos, condicionan toda la experiencia humana contemporánea. Sin embargo, «toda esa experiencia» considerada por ellos era una experiencia intrínsecamente truncada, puesto que se había construido sin considerar, o incluso para no considerar, la experiencia de quien se situaba en el otro lado de la línea abisal, la gente colonial. Si pretendiéramos formular las epistemologías del Sur en términos foucaultianos, lo que no es mi intención, diríamos que estas tienen en el punto de mira la arqueología de la arqueología de saberes.

Durante todo el siglo pasado, las epistemologías feministas nortecéntricas llevaron a cabo una ocupación inicial de las versiones dominantes de las epistemologías del Norte. Mostraron que la idea

de conocimiento concebido como independiente de la experiencia del sujeto de conocimiento, sobre la base del cual, especialmente después de Kant, se estableció la distinción entre epistemología, ética y política, era la traducción epistemológica, y la consiguiente naturalización, del poder político y social masculino. La perspectiva universal, así como la de la mirada de Dios, era el otro lado de la perspectiva de ninguna parte. Esas epistemologías feministas, que le deben tanto a Foucault, defienden la naturaleza situada y posicional del conocimiento y la implicación mutua del sujeto y del objeto de conocimiento. Sin embargo, esa ocupación solo fue parcial, puesto que no se quejaba de la primacía del conocimiento como práctica aislada. Así pues, no sorprende que las epistemologías feministas nortecéntricas hayan presionado a las epistemologías del Norte hasta el límite y, pese a ello, se hayan mantenido dentro de esos mismos límites. De este modo, funcionaron como crítica interna, como varias otras que mencionaré en este libro. Sin embargo, fueron de vital importancia al crear un espacio para el surgimiento de epistemologías feministas surcéntricas, que van más allá de los mencionados límites, y produjeron críticas externas con relación a las epistemologías del Norte. De este modo, se transformaron en un componente constitutivo de las epistemologías del Sur, como se muestra más adelante.

Antes de identificar los varios grados de diferencia entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte, es necesario responder a las siguientes preguntas: ¿acaso existen juegos especulares entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte que se deban evitar? ¿Podremos construir un espacio común amplio basado en la alteridad, en el reconocimiento del ser otro?

El peligro de las imágenes especulares

Al comparar las epistemologías del Sur con las epistemologías del Norte es fácil caer en la tentación de la imagen reflejada, que tiene mucho que ver con la estructura dualista binaria de la imaginación occidental. Las corrientes dominantes de las epistemologías del Norte se concentraron en la validez privilegiada de la ciencia moderna, que se desarrolló predominantemente en el Norte global desde el siglo XVII. Dichas corrientes se basan en dos premisas fundamentales. La primera es la de que la ciencia que se basa en la observación sis-

temática y en la experimentación controlada es una creación específica de la modernidad occidentalocéntrica, radicalmente distinta de otras «ciencias» originarias de otras regiones y otras culturas del mundo. La segunda premisa es la de que el conocimiento científico, teniendo en cuenta su rigor y su potencial instrumental, es radicalmente diferente de otros saberes, ya sean laicos, populares, prácticos, de sentido común, intuitivos o religiosos.

Ambas premisas contribuyeron a reforzar el excepcionalismo del mundo occidental con relación al resto del mundo, y, por la misma razón, a la determinación de la línea abisal que separaba, y sigue separando, las sociedades y las sociabilidades metropolitanas de las coloniales. Ambas premisas se examinaron críticamente, y esa crítica ha acompañado, en efecto, el desarrollo científico desde el siglo XVII. En gran parte, se trata de una crítica interna, elaborada en el marco del propio mundo cultural occidental y de los respectivos presupuestos. El caso de las teorías de Goethe sobre la naturaleza y el color es singular, ya que es un ejemplo de esos enfoques iniciales. El autor alemán tenía el mismo interés en el desarrollo científico que sus contemporáneos, pero opinaba que las corrientes dominantes, cuyo origen se remonta a Newton, estaban totalmente equivocadas. Goethe oponía el empirismo artificial de las experiencias controladas a lo que llamaba el empirismo delicado (*zarte Empirie*), «el esfuerzo para entender el significado de una cosa a través de una mirada y una visión prolongadas y empáticas basadas en la experiencia directa» (Seamon y Zajonc, 1998: 2)⁴.

En un libro anterior tuve la oportunidad de analizar algunas dimensiones de la crítica interna dirigida a la ciencia occidental moderna por las diversas corrientes de la epistemología crítica, así como por la sociología de la ciencia y por los estudios sociales de la ciencia (Santos, 2007b). Las epistemologías del Sur van más allá de la crítica interna. Más que una orientación crítica, sobre todo están interesadas en formular alternativas epistemológicas que puedan reforzar las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En este sentido, la idea de que no existe justicia social sin justicia cognitiva genera, de acuerdo con lo referido antes, la idea de que no necesitamos alternativas; lo que realmente necesitamos es un pensamiento alternativo de las alternativas.

4. Sobre Goethe y la ciencia moderna, véase Uberoi (1984).

Al igual que en el caso de las epistemología del Sur, no existe una epistemología del Norte única. Existen varias, aunque algunos de sus presupuestos básicos sean, en general, los mismos⁵: prioridad absoluta dada a la ciencia por ser un conocimiento riguroso; rigor, entendido como determinación; universalismo, entendido como una peculiaridad de la modernidad occidental y referente a cualquier entidad o condición cuya validez no es dependiente de ningún contexto social, cultural o político concreto; verdad, entendida como la representación de lo real; una distinción entre sujeto y objeto, el que conoce y el que es conocido; la naturaleza como *res extensa*; la temporalidad lineal; el progreso de la ciencia a través de las disciplinas y la especialización; la neutralidad social y política como condición de objetividad.

Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las epistemologías del Norte contribuyeron crucialmente a convertir el conocimiento científico desarrollado en el Norte global en el modo hegemónico que tiene el Norte global de representar el mundo como suyo y, por este medio, de transformarlo de acuerdo con sus propias necesidades y ambiciones. De este modo, el conocimiento científico, combinado con la superioridad del poder económico y militar, atribuyó al Norte global el dominio imperial del mundo en la era moderna hasta nuestros días.

Las epistemologías del Norte tienen como premisa una línea abisal que separa las sociedades y las formas de sociabilidad metropolitanas de las sociedades y formas de sociabilidad coloniales, y según la cual lo que es válido, normal o ético del lado metropo-

5. Estos presupuestos se basan en un conjunto de convicciones y de valores que caracterizan lo que se puede definir como canon de la filosofía occidental. Según Warren (2015), ese canon comprende los siguientes elementos: a) un compromiso con el racionalismo, la perspectiva según la cual la razón (o racionalidad) no es solo el sello de ser humano, sino lo que convierte a los humanos en superiores con respecto a los animales no humanos y a la naturaleza; b) una concepción de los humanos como seres racionales que son capaces de tener un raciocinio abstracto, de orientarse a través de principios objetivos y de entender o calcular las consecuencias de sus actos; c) concepciones del agente moral ideal y del sujeto que conoce como *imparciales, distanciados y desinteresados*; d) creencia en dualismos fundamentales, como razón/emoción, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, absolutismo/relativismo y objetividad/subjetividad; e) un presupuesto de la existencia de una *separación ontológica* entre humanos y animales y naturaleza no humanos; y f) la *universabilidad* como criterio de valoración de la verdad de principios éticos y epistemológicos. Véase también Warren (2009).

litano de dicha línea no se aplica en el lado colonial de la misma⁶. El hecho de que esa línea sea tan básica como invisible permite la existencia de falsos universalismos que se basan en la experiencia social de las sociedades metropolitanas y que se destinan a reproducir y a justificar el dualismo normativo metrópolis/colonia⁷. Estar en el otro lado, en el lado colonial, de la línea abisal equivale a ver cómo el conocimiento dominante impide representar el mundo como propio y en los propios términos. En eso radica el papel crucial de las epistemologías del Norte de contribuir a la reproducción del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Las epistemologías del Norte conciben el Norte epistemológico eurocéntrico como la única fuente de conocimiento válido, indiferentemente del punto geográfico en el que se produzca ese conocimiento. En la misma medida, se entiende el Sur, es decir, lo que se halla en el «otro» lado de la línea, como el reino de la ignorancia⁸. El Sur es el problema; el Norte es la solución. En consecuencia, la única comprensión válida del mundo es la comprensión occidental del mundo.

El sociólogo indio J. P. S. Uberoi formula de manera elocuente la alienación, el extrañamiento con relación a uno mismo, y la subordinación mental que este estado de cosas provoca en las poblaciones no occidentales, incluyendo a científicos sociales no occidentales. Las palabras de este autor merecen citarse extensamente, ya que, pese a estar escritas en 1978, dudo que la situación que describen haya cambiado drásticamente:

A través de la aplicación de dichos medios se puede hacer que parezca que solo hay un tipo de ciencia, la ciencia occidental moderna, que hoy en día tiene el poder de mandar en el mundo. Ese conocimiento científico y racional es el almacén de la verdad, que existe por sí mismo y es *sui generis*, al no haber ningún otro del mismo tipo. Al resto se le da, en el mejor de los casos, el nombre simpático de «etnocencia» y, en el peor, de superstición falsa y de ignorancia de lo más sombría. La lógica implacable de esta situación general de sufrimiento espiritual, que ha prevalecido

6. Para un tratamiento más desarrollado de este tema, véase Santos (2017a: 159-178).

7. Véase más adelante la distinción entre exclusiones abisales y no abisales.

8. El conocimiento colonial no occidental se reconoce y se recupera solo en la medida en que le es útil a la dominación occidentalocéntrica, como fue el caso, sobre todo, del gobierno indirecto (*indirect rule*), a través de la cual el Estado colonial recurría al derecho y al gobierno tradicionales o indígenas para garantizar la reproducción de la regla colonial a escala local.

de manera consistente en el mundo no occidental desde 1550, o 1650, o cualquier otra fecha histórica parecida, produce inevitablemente en mí, por ejemplo, un vergonzoso complejo de inferioridad que creo que nunca seré capaz de superar, ya sea solo o en buena compañía. Se trata de una situación falsa que destruye completamente cualquier originalidad científica. Con un único golpe es capaz de matar toda la alegría interior del entendimiento, tanto individual como colectivo, que es la única cosa que sostiene verdaderamente el trabajo intelectual local. Es verdad que, en la naturaleza de las cosas, no existe ninguna razón por la que esa relación subordinada y colonial, más o menos interrumpida en el marco político alrededor de 1950, se siga verificando aún en la ciencia. Por lo que sé, la situación no ha mejorado del todo, cuando se da el supuesto de la existencia de dos tipos de teorías diferentes, las importadas y las heredadas, que se mantienen de algún modo unidas entre ellas, uno de los tipos para fines científicos y otro para fines no científicos. Me parece que esto solo sustituye el problema de la mente subordinada por el de la autoalienación intelectual; y yo no sé cuál de ellos es peor. En mi opinión, este es el principal problema de toda la vida intelectual en la India moderna y en el mundo no occidental (1978: 14-15).

Sin embargo, el Sur antiimperial, el Sur de las epistemologías del Sur, no es la imagen invertida del Norte de las epistemologías del Norte. Las epistemologías del Sur no tienen como objetivo sustituir a las epistemologías del Norte ni situar el Sur en el lugar del Norte. El objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es el Sur constituido por el Norte como víctima y sí el Sur que se rebela para superar el dualismo normativo vigente. La cuestión no consiste en borrar las diferencias entre el Norte y el Sur y sí en borrar las jerarquías de poder que los habitan. Las epistemologías del Sur afirman y valoran así las diferencias que permanecen tras la eliminación de las jerarquías de poder. Lo que pretenden es un cosmopolitismo subalterno, de la base al punto más alto. En vez de la universalidad abstracta, promueven la pluriversalidad. Se trata de un tipo de pensamiento que promueve la descolonización potenciadora de pluralismos articulados, y formas de hibridación liberadas del impulso colonizador que en el pasado los orientó, como la criollización y el mestizaje. Esta liberación solo es posible mediante la traducción intercultural a tenor de las epistemologías del Sur.

Las epistemologías del Sur pretenden mostrar que los criterios dominantes del conocimiento válido en la modernidad occidental, al no reconocer como válidos otros tipos de conocimiento más allá

de los producidos por la propia ciencia, originaron un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de una enorme variedad de saberes que prevalecen sobre todo en el otro lado de la línea abisal: en las sociedades y sociabilidades coloniales. Dicha destrucción desarmó esas sociedades e hizo que estas se volvieran incapaces de representar el mundo como suyo y en sus propios términos y, por tanto, incapaces de considerar el mundo como susceptible de sufrir cambios mediante su propio poder y en el sentido de proseguir sus propios objetivos. Esa tarea es tan importante hoy en día como lo fue durante el colonialismo histórico, puesto que la desaparición de este no implicó el fin del colonialismo como forma de sociabilidad basada en la inferioridad étnico-cultural e, incluso, ontológica, del otro; aquello que Aníbal Quijano denomina colonialidad (2005). La colonialidad del conocimiento (así como la del poder) sigue siendo el instrumento fundamental para la expansión y el refuerzo de las opresiones generadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En realidad, la colonialidad es la continuación del colonialismo mediante otros medios, es otro tipo de colonialismo. Es por ello que prefiero seguir hablando de colonialismo para caracterizar lo que Quijano define como colonialidad, puesto que no hay ninguna razón analítica para reducir el colonialismo al tipo específico de colonialismo que fue el colonialismo histórico caracterizado por la ocupación territorial llevada a cabo por una potencia extranjera. Al contrario de lo que se piensa vulgarmente, la independencia política de las colonias europeas no significó el fin del colonialismo, tan solo significó la sustitución de un tipo de colonialismo por otros (colonialismo interno, neocolonialismo, imperialismo, racismo, xenofobia, etcétera).

Rescatar los saberes suprimidos, silenciados y marginados requiere la práctica de lo que he denominado «sociología de las ausencias», un procedimiento destinado a mostrar que, dada la resiliencia de la línea abisal, muchas prácticas, saberes y agentes que existen en el otro lado de dicha línea son de hecho activamente producidos como inexistentes por los saberes «de este» lado de la línea abisal. La identificación de la existencia de la línea abisal es el impulso fundador de las epistemologías del Sur y de la descolonización del conocimiento que tienen en el objetivo de emprender. Identificar la línea abisal es el primer paso para superarla, tanto en el ámbito epistemológico como en el político. Identificar y denunciar la línea abisal permite abrir horizontes con relación a la di-

versidad epistemológica del mundo. En el ámbito epistemológico, dicha diversidad se traduce en aquello que defino como «ecología de saberes»; en otras palabras, el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, las divergencias, las complementariedades y las contradicciones que existen entre ellos, a fin de maximizar la eficacia de las luchas de resistencia contra la opresión.

¿Podemos construir un terreno común amplio basado en el reconocimiento de la alteridad?

Las epistemologías del Sur rechazan guetos epistemológicos o políticos, así como las inconmensurabilidades de las que se alimentan. Me gustaría poner sobre el tapete algunos conceptos surgidos a raíz de las luchas de resistencia contra la dominación occidentalocéntrica durante los últimos setenta años y, sobre todo, durante los últimos cuarenta. Esos conceptos se formularon en lenguas neocoloniales y, pese a este hecho, o debido a él, ganaron un peso específico. Los conceptos en cuestión son los siguientes: *ubuntu*, *sumak kawsay*, Pachamama, *chachawarmi*, *swaraj*, *ahimsa*⁹.

En los últimos cuarenta años, un impulso crucial para las epistemologías del Sur surge de los pueblos que sufrieron más violentamente el epistemicidio provocado por la ciencia moderna y el genocidio resultante del colonialismo europeo. Se trata de los pueblos indígenas de las Américas, África y Oceanía. Estos pueblos fueron los más invisibilizados o los que el pensamiento político eurocéntrico, incluyendo la teoría crítica, consideró prescindibles. En contra de ese silenciamiento, las respectivas luchas configuraron propuestas que ampliaron significativamente la agenda política de algunos países, contribuyendo así a revelar facetas de la diversidad de la experiencia social, política y cultural del mundo, así como nuevos repertorios de emancipación social. Esa experiencia riquísima se perderá si no se entiende y valora a través de un giro cultural capaz de sostener una política de conocimiento adecuada. Tal desperdicio será tanto una pérdida intelectual como una pérdida política para el mundo. Será lo mismo que trivializar u ocultar luchas sociales que, desde otro punto de vista, serían importantes, y no permitir

9. Estos conceptos se analizan más en detalle en el capítulo 10.

que esas mismas luchas contribuyan a la expansión y la profundización del horizonte global de emancipación social, es decir, a la propia idea de que otro mundo es posible. Las epistemologías del Sur son la expresión de la lucha contra un posible doble desperdicio: un desperdicio intelectual y un desperdicio político.

A continuación, se muestran algunos ejemplos, entre muchos otros posibles, de las formas en que los guiones emancipatorios del mundo se han ido expandiendo y enriqueciendo más allá de los límites de la política y el conocimiento occidentalocéntricos. En algunos casos, evocan prácticas e ideas que son ajenas a la política y el conocimiento occidentalocéntrico, por lo que se expresan en sus respectivas lenguas de origen; en otros casos, constituyen equivalentes no eurocéntricos de conceptos eurocéntricos, como derecho, Estado o democracia, por lo que se expresan en una lengua colonial y normalmente se califican con un adjetivo (por ejemplo, democracia comunitaria, Estado plurinacional). El concepto de *ubuntu*, un concepto sudafricano que requiere una ontología de ser con y de estar con («Yo soy porque tú eres»), tuvo una influencia decisiva en la Comisión Verdad y Reconciliación, que se enfrentó a los crímenes del *apartheid*; también tuvo influencia en alguna jurisprudencia constitucional de Sudáfrica después de 1996, además de permanecer como un importante tema de debate en el campo de la filosofía africana¹⁰. El concepto de *sumak kawsay*, en quechua, y

10. Según Ramose: «El término *ubuntu* está formado, de hecho, por dos palabras. Consiste en el prefijo *ubu-* y en el radical *ntu*. *Ubu-* evoca la idea de ser en general. Es ser implícito antes de manifestarse bajo la forma o el modo concreto de existencia de una entidad específica. En ese sentido, *ubu-* está siempre orientado en la dirección del *ntu*. A nivel ontológico, no hay una separación estricta entre *ubu-* y *ntu*. *Ubu-* y *ntu* se fundan mutuamente, puesto que se trata de dos aspectos de ser como unidad y como totalidad indivisible. Se puede decir que, como entendimiento generalizado de ser, *ubu-* es claramente ontológico; en cuanto a *ntu*, como punto nodal en el que el ser asume una forma o un modo concreto de ser en el proceso de un desarrollo continuo, se puede decir que es claramente epistemológico. Así pues, *ubuntu* es la categoría ontológica y epistemológica fundamental del pensamiento africano de los pueblos que hablan la lengua bantú. El término *umu* posee la misma característica ontológica que el término *ubu*. Articulado con *ntu* pasa a ser *umuntu*. *Umuntu* significa el surgimiento del *homo loquens*, que a la vez es un *homo sapiens*. *Umuntu* es el hacedor del conocimiento y de la verdad en las áreas concretas de la política, la religión y el derecho, por ejemplo» (2001: 2).

Según Praeg: «Ubuntu es un ejercicio de poder, un intento primordial de hacer reconocer el hecho y el significado de negritud, valores, tradiciones y conceptos negros que tienen el mismo valor para las personas a quienes les importan» (2014: 14).

el de *suma qamaña*, en aimara, se incluyeron en las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) para definir un horizonte de emancipación, es decir, la idea de un buen vivir que prescinde tanto del concepto de desarrollo como del de socialismo. El concepto de Pachamama, incluido también en la Constitución ecuatoriana, define una interpretación no cartesiana y no baconiana de la naturaleza, es decir, la naturaleza no como un recurso natural, sino como un servicio y como una fuente de vida, al que se le reconocen derechos del mismo modo que a los seres humanos: los derechos de la naturaleza lado a lado con los derechos humanos, ambos poseedores del mismo estatuto constitucional (capítulo 7, artículo 71 de la Constitución ecuatoriana). El concepto quechua de *chachawarmi* se volvió un concepto clave de las luchas de liberación de mujeres indígenas en algunos países de América Latina. Define una noción igualitaria y complementaria de relaciones entre los sexos, y prescinde de los modelos y los lenguajes subyacentes al feminismo eurocéntrico.

Mucho antes de las luchas que trajeron a las agendas políticas los conceptos mencionados antes, Gandhi ya utilizaba la lengua hindi para expresar conceptos clave de su lucha contra el colonialismo británico. Por ejemplo, el concepto de *swaraj*, entendido como la búsqueda de la autodeterminación profunda, mucho más allá de la independencia política, que se recupera recurrentemente en luchas políticas en la India y otros lugares. Asimismo, está el concepto de *ahimsa*, extremadamente importante en los textos hindúes y que Gandhi transformó en el principio crucial de resistencia como no violencia, adoptado por grupos sociales en la India y en otros países, según veremos en el capítulo 10.

En lo que se refiere a las adaptaciones no eurocéntricas o híbridas de conceptos eurocéntricos, también existen varios ejemplos posibles. El concepto de democracia indígena y comunitaria aparece en el artículo 11.II de la Constitución boliviana como uno de los tres tipos de democracia reconocidos por el sistema político. Los otros dos son la democracia representativa y la democracia participativa. El concepto de democracia comunitaria tiene que ver con formas de deliberación democrática totalmente diferentes de las de la democracia representativa y la democracia participativa, los dos tipos que normalmente se tienen en cuenta en los debates eurocéntricos sobre la democracia. Otro ejemplo es el del Estado plurinacional, que aparece en las Constituciones de Bolivia (art. 1)

y Ecuador (art. 1)¹¹, que asocia el concepto occidental moderno de nación cívica con el concepto de nación étnico-cultural, y que propone una estructura administrativa asimétrica, no monolítica, e intercultural. O también el concepto de economía social y solidaria, que tiene en el punto de mira expresar las varias formas de economía de base indígena y campesina, y los tipos de propiedad asociados a ellas, que difieren entre sí, pero que, en general, son anticapitalistas y anticolonialistas (y no es inusual que también sean antipatriarcales) y se basan en principios de reciprocidad y de relacionalidad que se encuentran en las antípodas de las lógicas capitalistas y colonialistas.

El carácter extraño de los conceptos referidos anteriormente no debe exagerarse. Esos conceptos deberán entenderse como entidades culturales muchas veces híbridas, mestizajes culturales y conceptuales, criollizaciones que combinan elementos occidentales y no occidentales. Por un lado, el hecho de que algunos estén incluidos en un texto hipermoderno y occidental, como es una Constitución, altera profundamente su naturaleza, aunque solo sea porque esa inclusión exige la transición de una cultura oral a una cultura escrita, una transición cuya complejidad abordaré más adelante. Además, las formulaciones que permiten que los incluyan en agendas políticas más amplias son necesariamente híbridas. Por ejemplo, el concepto de los derechos de la naturaleza (de acuerdo con lo establecido en la Constitución ecuatoriana) es un concepto híbrido, que articula elementos culturales occidentales y no occidentales¹². Según las cosmovisiones o las filosofías indígenas, no tiene sentido atribuir derechos a la naturaleza al ser ella el origen de todos los derechos. Sería como reconocer los derechos de Dios en las religiones monoteístas. El concepto de derechos de la naturaleza es una construcción híbrida que combina la noción occidental de derecho con la noción indígena de naturaleza, la Pachamama, la Madre Tierra. Los derechos de la naturaleza se formulan así para que sean inteligibles y políticamente eficaces en una sociedad saturada por la idea de derechos humanos.

11. Véanse los textos completos de la Constitución de 2009 de Bolivia (del Estado Plurinacional de Bolivia) en https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf y de la Constitución de la República de Ecuador en <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf>.

12. Este tema se trata más detenidamente en el capítulo 9.

Asimismo, se debe destacar que una revisión cuidadosa y no monolítica de la tradición occidental moderna, es decir, una revisión que incluya tanto las concepciones dominantes como las excluidas, demostrará que en esta tradición existe una complementariedad o una correspondencia con algunos de estos conceptos no occidentales referidos arriba. Para dar solo un ejemplo, existen afinidades entre la idea de Pachamama y la idea de *natura naturans* (en oposición a *natura naturata*) en Spinoza, aunque la concepción spinoziana haya sido objeto de prohibición inquisitorial (y acusación de panteísmo) y haya quedado relegada bajo el peso de la concepción cartesiana de la naturaleza como *res extensa*, que se acabaría convirtiendo en la concepción de naturaleza occidental y del sentido común. La supervivencia de esa corriente marginal de la modernidad occidental resurgió en los siglos siguientes, desde la concepción de naturaleza de Goethe hasta la filosofía de Aldo Leopold¹³ y la ecología profunda de Arne Naess¹⁴.

La búsqueda de reconocimiento y la celebración de la diversidad epistemológica del mundo subyacente a las epistemologías del Sur exige que esos nuevos repertorios (de hecho, ancestrales o recientemente reinventados, en muchos casos) de dignidad humana y de emancipación social se entiendan como relevantes mucho más allá de los grupos sociales que protagonizaron su aparición desde sus luchas contra la opresión o incluso fuera de contextos de lucha. Lejos de aprisionarlos en esencialismos identitarios, esos repertorios deben verse como contribuciones para la renovación y para la diversificación de las narrativas y los repertorios de las utopías concretas de otro mundo posible, un mundo más justo (*justo* en el sentido más amplio del término), no solo en lo que se

13. Aldo Leopold fue un conservacionista que trabajó en los Servicios Forestales. Fue filósofo, pedagogo, escritor y entusiasta del aire libre. Su ensayo *Land Ethic (Ética de la tierra)* defiende la responsabilidad moral ante el mundo de la naturaleza. «Cuando tratemos la tierra como una comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a usarla con amor y respeto» (1949: viii-ix). Véase también Leopold (1933).

14. Ante una ecología superficial que no ponía en duda la tecnología y el crecimiento económico, unos ecologistas impacientes adoptaron el concepto de ecología profunda (1973), que defendía la reducción de la población, la tecnología leve y la no interferencia en el mundo de la naturaleza. Formaba parte de una filosofía personal más amplia que Naess denominó ecosofía T, «una filosofía de armonía o equilibrio ecológico» (1973: 99), que los seres humanos podrán entender si amplían el concepto limitado del «yo» a fin de abarcar todo el ecosistema planetario. El término procedía de la fusión de «ecología» y «filosofía». Véase también Naess (1989, 2002).

refiere a las relaciones entre seres humanos, sino también a las relaciones entre seres humanos y seres no humanos. Esta renovación se vuelve aún más necesaria cuando es verdad que parece haberse agotado la eficacia movilizadora de los conceptos eurocéntricos que definían esas utopías en la modernidad, ya sea el concepto de socialismo o de comunismo, ya sea incluso el de democracia. En consecuencia, la idea africana de *ubuntu* o las ideas andinas de Pachamama y *sumak kawsay*, que en el pasado se introdujeron en el mundo a través de las voces de grupos sociales oprimidos de África o América Latina, se pueden volver potencialmente relevantes para las luchas contra la opresión y la dominación del mundo en general. Lejos de tratarse de una idiosincrasia o de una excentricidad, esas ideas integran efectivamente una polifonía «pluriversal», una concepción «polilectal», más que «idiolectal», de imaginación cultural y política. Es por ello que las vicisitudes que dichas ideas sufren en sus contextos de origen no les roban legitimidad epistemológica o política. Bien al contrario, estas se pueden convertir en una fuente de inspiración para otras luchas en otros tiempos y en otros contextos.

En la actualidad ya es perfectamente evidente que muchas de las innovaciones interculturales y plurinacionales mencionadas antes, como las que se integraron en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, no se están poniendo en práctica, y más bien se están subvirtiendo y están perdiendo su carácter mediante las prácticas políticas dominantes; de hecho, en los últimos años las políticas gubernamentales y las legislaciones nacionales han contradicho, con frecuencia de manera explícita, lo que está plasmado en las Constituciones de los dos países, proceso que los constitucionalistas y los sociólogos políticos han definido como «desconstitucionalización». Por más radical que pueda ser dicho proceso, no logrará borrar la introducción de las nuevas narrativas de dignidad y justicia que aquellas ideas suscitaron en las luchas contra la opresión en todo el mundo. Una prueba de ello es la forma en la que los jóvenes ecologistas de todo el mundo incluyen las ideas andinas de Pachamama y *sumak kawsay* en sus repertorios de lucha. No necesitan pedir permiso a los pueblos indígenas ni ser especialistas en culturas andinas. Tan solo tienen que estar de acuerdo e identificarse con la orientación política y filosófica general de esas ideas para integrarlas en las ecologías de saberes a las que recurren, a fin de dar un sentido más profundo a sus luchas y, de este modo, forta-

lecerlas. Como indicaré más adelante, apenas tienen que saber ser traductores interculturales.

Grados de separación:

construir nuevos hogares para pensar y actuar

Las epistemologías del Sur plantean problemas, cuestiones y desafíos epistemológicos, conceptuales y analíticos. De hecho, formulan nuevas preguntas y buscan nuevas respuestas, nuevos problemas para nuevas soluciones. Requieren mucha crítica e innovación metodológicas. Sin embargo, algunos de esos problemas se formulan necesariamente en términos puestos a disposición en gran medida por las epistemologías dominantes del Norte. Por ese motivo, algunos de esos problemas son más previsibles que otros. A continuación, identifico las varias capas de problemas, partiendo de los más previsibles a los menos previsibles. Representan los grados sucesivos de separación entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte. La primera capa tiene que ver con los problemas que confrontan directamente las epistemologías del Sur con las epistemologías del Norte. Son los cimientos sobre los que se deben analizar las cuestiones teóricas y metodológicas abordadas por las epistemologías del Sur. Entre ellos, refiero los siguientes:

1. *El problema del relativismo.* Teniendo en cuenta que las ecologías de saberes consisten en la copresencia de diferentes tipos de conocimientos, ¿cómo deberemos establecer su validez relativa?

2. *El problema de la objetividad.* Cómo distinguir la objetividad de la neutralidad, una distinción esencial para las epistemologías del Sur.

3. *El problema del papel de la ciencia en la ecología de saberes.* A pesar de que la ciencia moderna no sea el único tipo válido de conocimiento, está reconocida como uno de los más importantes. ¿Cómo se deberá articular el conocimiento científico con el conocimiento no científico en el marco de las ecologías de saberes?

4. *El problema de la autoría.* La mayoría de los conocimientos que surgen de las luchas sociales son colectivos o funcionan como tal. En lugar de tener autores, son autores. Sin embargo, de esas luchas surgen frecuentemente superautores. ¿Cómo se entiende esto?

5. *El problema de la oralidad y la escritura.* Teniendo en cuenta que la mayoría de los conocimientos presentes en las ecologías de saberes circulan oralmente y algunos no disponen de ninguna versión escrita, ¿cómo se pueden validar los conocimientos existentes en un flujo evanescente, o incluso imperceptible?

6. *El problema de la lucha.* Teniendo en cuenta que el conocimiento privilegiado por las epistemologías del Sur es conocimiento nacido o usado en la lucha, ¿qué es una lucha y cuál es su potencial o contenido epistemológico específico?

7. *El problema de la experiencia.* ¿Dónde se sitúa el territorio en el que se planifican las relaciones prácticas de la lucha, se calculan las oportunidades, se valoran los riesgos y se sopesan los pros y los contras?

8. *El problema de la corporalidad del saber.* Las epistemologías del Sur tratan de conocimientos materializados en cuerpos concretos, que pueden ser colectivos o individuales. El cuerpo, como entidad viva, es el cuerpo que sufre opresión y resiste a ella, que se entristece con la derrota y con la muerte, y se regocija con la victoria y con la vida. ¿Puede una epistemología explicar esa presencia poderosa de cuerpos individuales y colectivos?

9. *El problema del sufrimiento injusto.* Vivimos en un tiempo de guerra, un tiempo de guerras declaradas y no declaradas, regulares e irregulares, internas e imperialistas. La mayoría de las víctimas de violencia no está activamente implicada en los conflictos, por lo que es inocente. Son muchas las superposiciones de factores que causan ese sufrimiento generalizado, y que vuelven menos clara la dicotomía entre opresores y oprimidos y los juicios éticos y políticos del sufrimiento. Una de las formas posibles de abordar el problema del sufrimiento es empezar por las consecuencias en lugar de empezar por las causas.

10. *El problema del calentamiento de la razón, o el corazonar.* Inspirándome en Ernst Bloch, en mi trabajo anterior propuse la distinción entre razón caliente y razón fría. La razón caliente es la razón que vive bien con las emociones, afectos y sentimientos sin perder su razonabilidad. En un contexto de lucha, especialmente de luchas que acarrearán riesgos personales, la razón tiene que calentarse de una manera muy específica. ¿Cómo hacerlo?

11. *El problema de cómo relacionar sentido y copresencia.* La centralidad de las luchas contra la opresión en las epistemologías del Sur exige que se aborde la cuestión de la posible inmediatez de

la copresencia, de la copresencia que antecede al sentido que se le puede atribuir. En la lucha, especialmente en las que acarrear mayores riesgos, la copresencia es una cosa en sí que, de algún modo, se impone al sentido o el significado que después se le atribuye. ¿Puede el reconocimiento preceder a la cognición? ¿Podemos explicar las formas no mediadas de copresencia como las que ocurren en la lucha?

La segunda capa de problemas tiene que ver con las reconstrucciones teóricas, metodológicas y conceptuales exigidas por las epistemologías del Sur.

12. *¿Cómo descolonizar el conocimiento, así como las metodologías a través de las cuales se produce?* Al ser el colonialismo una cocreación, descolonizar implica la descolonización tanto del conocimiento (del) colonizado como del conocimiento (del) colonizador.

13. *¿Cómo crear metodologías de acuerdo con las epistemologías del Sur, es decir, metodologías no extractivistas?* Las ciencias sociales modernas abisales se basan en metodologías que extraen información de objetos de investigación de modo muy parecido al modo con el que las industrias mineras extraen minerales y petróleo de la naturaleza. En cambio, las epistemologías del Sur, al tener como base el saber con y no el saber sobre, es decir, al basarse en la cocreación de conocimiento entre sujetos cognitivos, deben proporcionar algunas directrices sobre qué metodologías podrán llevar a cabo con éxito esas tareas.

14. *¿Cuáles son los contextos de las combinaciones de saberes científicos y artesanales en las ecologías de saberes?* Diferentes conocimientos tienen diferentes relaciones con las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Su integración en las ecologías de saberes plantea cuestiones dispares.

15. *¿Cuáles son las implicaciones de ser un investigador posabisal?* La posicionalidad de diferentes sujetos de conocimiento (internos y externos) es crucial para entenderse cuánto desaprendizaje y despensamiento exige la construcción de mingas epistémicas (véase el capítulo 7). Como los procesos cognitivos están incorporados en contextos de lucha y resistencia, también se deben considerar los riesgos subyacentes, así como las heridas existentes y los procesos de curación.

16. *¿Qué es una experiencia profunda de los sentidos?* Tomarse en serio la idea de que el conocimiento está corporeizado, encarnado en un cuerpo, implica reconocer que conocer es una actividad corpórea que moviliza potencialmente los cinco sentidos. Para las epistemologías del Norte, valorar los sentidos como fuentes de conocimiento está fuera de discusión. Solo la mente conoce, solo la razón es transparente con relación a lo que se conoce y, por tanto, solo la razón merece credibilidad. Las epistemologías del Sur están en las antípodas de esa posición, lo que plantea cuestiones que por ahora casi no se han identificado.

17. *¿Cómo desmonumentalizar el conocimiento escrito y promover la autoría?* El conocimiento escrito, en general, y el conocimiento científico, en particular, son conocimientos monumentales. Debido a ello, son fatalmente inadecuados para dialogar o conversar con otros conocimientos, un objetivo que subyace al concepto de epistemologías del Sur como tal. De ahí la tarea metodológica de la desmonumentalización.

18. *El problema del archivo.* ¿Cómo se pueden recuperar las experiencias y las memorias de modos de actuar y de realidades del pasado que estuvieron sujetas a la exclusión abisal llevada a cabo por el pensamiento abisal occidentalocéntrico? A través de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias, las epistemologías del Sur abren el archivo del presente. ¿Pero qué ocurre con el archivo del pasado, sin el cual no será posible ningún archivo del futuro?

La tercera capa de problemas tiene que ver con las pedagogías posabisales que las epistemologías del Sur preconizan y que constituyen las formas a través de las cuales estas epistemologías se convierten en un nuevo sentido común para nuevos públicos subalternos y contrahegemónicos más amplios, empeñados en prácticas transformadoras progresistas.

19. *El problema de la traducción intercultural.* ¿Cómo articular y mantener un diálogo entre diferentes saberes que, en algunas situaciones, se basan en culturas diferentes?

20. *El problema de la educación popular.* ¿Cómo desarrollar, hacer proliferar y sostener contextos que conduzcan al autoaprendizaje colaborativo a través del cual se practiquen las ecologías de saberes conforme prácticas transformadoras comúnmente acordadas?

21. *El problema de la descolonización de la universidad. ¿Cómo refundar la universidad sobre la base de la primacía del principio de la justicia cognitiva?*

22. *¿Cómo relacionar la educación popular y la universidad a través de la ecología de saberes y de la artesanía de las prácticas? ¿Cómo reconocer conocimientos que nacieron o están presentes en luchas sociales mientras duran estas luchas y tras su fin, independientemente de los respectivos resultados?*

Los problemas pertenecientes a la primera capa se tratarán en el capítulo 2 (1-3), en el capítulo 3 (4 y 5), en el capítulo 4 (6 y 7) y en el capítulo 5 (8-11). La segunda capa de problemas se discutirá en el capítulo 6 (12), en el capítulo 7 (13-15), en el capítulo 8 (16) y en el capítulo 9 (17 y 18). La tercera capa de problemas se analizará en el capítulo 10 (19), el capítulo 11 (20) y el capítulo 12 (21 y 22).

Parte I

EPISTEMOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 1

RECORRIDOS PARA LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Los instrumentos principales de las epistemologías del Sur son los siguientes: la línea abisal y los varios tipos de exclusión social que crea; la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias; la ecología de saberes y la traducción intercultural; y la artesanía de las prácticas.

Exclusiones abisales y no abisales

He defendido que la ciencia moderna, en especial las ciencias sociales modernas, incluyendo las teorías críticas, nunca han reconocido la existencia de la línea abisal (Santos, 2014a: 118-134; 2017a: 159-178). Las ciencias sociales modernas han concebido la humanidad como un todo homogéneo que habita en este lado de la línea y, por tanto, que está totalmente sujeta a la tensión entre regulación y emancipación. Es evidente que la ciencia moderna reconoció la existencia del colonialismo histórico, basado en la ocupación territorial extranjera, pero no reconoció el colonialismo como forma de sociabilidad que forma parte de la dominación capitalista y patriarcal y que, por ello, no terminó cuando el colonialismo histórico llegó a su fin. La teoría crítica moderna (expresión de la máxima conciencia posible de la modernidad occidental) concibió la humanidad como un dato y no como algo a lo que se aspira. Creía que toda la humanidad podría emanciparse a través de los mismos mecanismos y según los mismos principios, reivindicando derechos junto a instituciones creíbles basadas en la idea de igualdad formal ante la ley. En el centro de esa imaginación modernista se halla la

idea de humanidad como totalidad construida sobre la base de un proyecto común: derechos humanos universales. Esa imaginación humanista, heredera del humanismo renacentista, fue incapaz de entender que el capitalismo, una vez combinado con el colonialismo, sería intrínsecamente incapaz de abdicar del concepto de lo subhumano como parte de la humanidad, es decir, de la idea de que existen algunos grupos sociales cuya existencia social no se puede regir por la tensión entre regulación y emancipación, simplemente porque no son completamente humanos. En la modernidad occidental no hay humanidad sin subhumanidades. En la raíz de la diferencia epistemológica hay una diferencia ontológica.

Tanto en este campo como en otros, Frantz Fanon está inevitablemente presente. Contribuyó con las denuncias más elocuentes de la línea abisal entre la metropolitandad y la colonialidad y del tipo de exclusiones que esta provoca. Asimismo, es quien mejor formula la dimensión ontológica de la línea abisal, la zona de no ser que esta crea, la «cosa» en la que se transforma el colonizado, que «se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera» (1968: 37). Inspirándose en Fanon, Maldonado-Torres propone el concepto de colonialidad del ser como paralelo a los conceptos de colonialidad del poder y colonialidad del conocimiento. Según él, «las relaciones coloniales de poder dejaron marcas profundas no solo en las áreas de la autoridad, la sexualidad y la economía, sino también en el entendimiento general del ser» (2007: 242). «La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser [...]. La colonialidad del ser se vuelve concreta en forma de sujetos liminares, que definen, por así decirlo, el límite del ser, es decir, aquel punto en el que el ser destruye el sentido y la prueba hasta el punto de la deshumanización. La colonialidad del ser produce la diferencia colonial ontológica, y presenta una serie de características existenciales fundamentales y de realidades simbólicas» (2007: 257).

La línea abisal es la idea fundamental que subyace a las epistemologías del Sur. Marca la división radical entre formas de sociabilidad metropolitana y formas de sociabilidad colonial que ha caracterizado el mundo occidental moderno desde el siglo xv. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, aunque sean gemelos, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre «nosotros», aquellos que son como «noso-

tros», completamente humanos. Existen desigualdades sociales y de poder entre «nosotros» que son susceptibles de crear tensiones y exclusiones; sin embargo, en ningún caso pueden poner en duda «nuestra» equivalencia y la reciprocidad básicas. Es por ello que, dichas exclusiones son no abisales. Se generan debido a la tensión entre la regulación social y la emancipación social, así como a los mecanismos creados por la modernidad occidental para gestionarlas, como el Estado liberal, el Estado de derecho, los derechos humanos y la democracia. La lucha por la emancipación social siempre es una lucha contra exclusiones sociales generadas por la forma actual de regulación social con el objetivo de sustituirla por una forma de regulación social nueva y menos excluyente.

Del mismo modo, el mundo colonial, el mundo de la sociabilidad colonial, es el mundo del «ellos», aquellos a quienes les resulta inimaginable la existencia de cualquier equivalencia o reciprocidad, puesto que no son totalmente humanos. Paradójicamente, la exclusión es al mismo tiempo abisal e inexistente, ya que es inimaginable que puedan acabar por incluirse. Se hallan en el otro lado de la línea abisal. Las relaciones entre «nosotros» y «ellos» no se pueden gestionar a través de la tensión entre regulación social y emancipación social, como sucede en este lado de la línea, en el mundo metropolitano, ni a través de los mecanismos relacionados con él. Se pueden evocar esos mecanismos, por ejemplo, el Estado liberal, el Estado de derecho, los derechos humanos y la democracia, pero solo como una forma de conseguir algo. En el otro lado de la línea, las exclusiones son abisales y su gestión se da a través de la dinámica de apropiación y violencia; la apropiación de las vidas y de los recursos es casi siempre violenta, y la violencia tiene en el punto de mira, directa o indirectamente, la apropiación. Los mecanismos implicados han evolucionado con el paso del tiempo, pero se mantienen estructuralmente similares a los del colonialismo histórico, principalmente, los mecanismos que implican regulación violenta sin la contrapartida de la emancipación. Estos son el Estado colonial y neocolonial, el *apartheid*, el trabajo forzado y el trabajo esclavo, la eliminación extrajudicial, la tortura, la guerra permanente, la acumulación primitiva de capital, los campos de internamiento para refugiados, la dronificación del conflicto militar, la vigilancia de las masas, el racismo, la violencia doméstica y el feminicidio. La lucha contra la apropiación y la violencia es la lucha por la completa liberación de la regulación social colonial.

A diferencia de la lucha por la emancipación social en el lado metropolitano de la línea abisal, la lucha por la liberación no aspira a una forma mejor y más inclusiva de regulación colonial. Aspira a su eliminación. La prioridad epistemológica dada por las epistemologías del Sur a las exclusiones abisales y a las luchas contra ellas se debe al hecho de que el epistemicidio causado por las ciencias modernas eurocéntricas ha sido muchísimo más devastador en el otro lado de la línea abisal, con la conversión de la apropiación y la violencia coloniales en la forma colonial de regulación social.

Las teorías críticas modernas reconocieron los diferentes grados de exclusión, pero se negaron a considerar cualitativamente diferentes tipos de exclusión, demostrando no tener ninguna conciencia de la línea abisal. Esto no significa que las exclusiones no abisales y las luchas contra ellas no sean igualmente importantes. Es evidente que lo son, ni que sea porque la lucha global contra la dominación moderna no tendrá éxito si no tiene también como objeto las exclusiones no abisales. Si las epistemologías del Sur no conceden ningún privilegio epistemológico a las exclusiones no abisales solo es porque ya han sido objeto de mucha inversión cognitiva y también porque las luchas de los últimos quinientos años contra dichas exclusiones tuvieron mucha más visibilidad en términos políticos. Desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las exclusiones no abisales y las luchas contra ellas se vuelven de nuevo centrales al reconocerse la existencia de la línea abisal. La agenda política de los grupos que luchan contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal debe, por tanto, aceptar como principio orientador la idea de que las exclusiones abisales y no abisales funcionan en articulación y que la lucha por la liberación solo será exitosa si las variadas luchas contra los variados tipos de exclusiones se articulan como es debido.

Para esclarecer lo que acabo de afirmar, propongo una incursión en la experiencia concreta de exclusión abisal y no abisal. Tras el fin del colonialismo histórico, la línea abisal se mantiene en forma de colonialismo de poder, de conocimiento, de ser, y sigue separando la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial¹. Esos

1. A pesar del hecho de que hoy todavía existen algunas colonias. Aníbal Quijano acuñó el término «colonialidad» para denominar formas de colonialismo que sobrevivieron al fin del colonialismo histórico. Aunque a veces se haya usado ese término, prefiero el término «colonialismo», puesto que no hay motivo para reducir el

dos mundos, a pesar de ser radicalmente diferentes, coexisten en nuestras sociedades «poscoloniales», tanto en el Norte global geográfico como en el Sur global geográfico. Algunos grupos sociales experimentan la línea abisal al cruzar los dos mundos en su vida cotidiana. A continuación, presento tres ejemplos hipotéticos, pero demasiado reales para ser solo productos de la imaginación sociológica.

Primer ejemplo: En una sociedad predominantemente blanca y con prejuicios raciales, un joven negro que estudia en una escuela de educación secundaria vive en el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede considerar excluido, tanto porque los compañeros a veces lo evitan como porque el plan de estudios contiene asignaturas que son insultantes para la cultura o la historia de los pueblos afrodescendientes. Sin embargo, estas exclusiones no son abisales, puesto que él forma parte de la misma comunidad estudiantil y, por lo menos en teoría, tiene a su disposición mecanismos para argumentar en contra de dichas discriminaciones. En cambio, cuando a este joven, al volver a casa, lo intercepta la policía de manera visible solo por ser negro (*ethic profiling*) y recibe una violenta paliza, en ese momento el joven está cruzando la línea abisal y pasando del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. A partir de ahí, la exclusión es abisal y cualquier evocación de derechos no es más que una cruel fachada.

Segundo ejemplo: En una sociedad de mayoría cristiana y con fuertes prejuicios islamofóbicos, un obrero inmigrante documentado y con contrato de trabajo habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Se puede sentir excluido porque el compañero de su lado, no inmigrante, recibe un salario superior a pesar de desempeñar las mismas funciones. Como en el caso anterior y por razones parecidas, esta discriminación configura una exclusión no abisal. Sin embargo, cuando sufre una agresión física o psicológica en la calle solo por ser musulmán y se le considera amigo de terroristas, en ese momento el obrero está cruzando la línea abisal y transitando del

colonialismo a un tipo específico de colonialismo, es decir, al colonialismo histórico basado en la ocupación territorial llevada a cabo por poderes extranjeros (véase capítulo 6). Pese a que el colonialismo ha cambiado dramáticamente desde los siglos XVI o XVII, seguimos llamando capitalismo a un modo de dominación basado en la explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza.

mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial. A partir de ahí la exclusión es racial porque incide en lo que él es, y no en lo que él hace o dice.

Tercer ejemplo: En una sociedad con fuertes prejuicios sexistas, una mujer empleada en la economía formal habita el mundo de la sociabilidad metropolitana. Es víctima de una exclusión no abisal puesto que, en contravención de la legislación laboral, los trabajadores de sexo masculino ganan un salario superior para realizar el mismo trabajo. En cambio, cuando ella, de camino a casa, es víctima de una violación en grupo o amenazada de muerte solo por ser mujer (feminicidio), en ese momento está cruzando la línea abisal y transitando del mundo de la sociabilidad metropolitana al mundo de la sociabilidad colonial.

La diferencia crucial entre exclusión abisal y no abisal radica en el hecho de que la primera se basa en la idea de que la víctima, o el blanco, sufre una *capitis diminutio* ontológica por no ser totalmente humana, por ser un tipo de ser humano fatalmente degradado. Es por ello que se considera inaceptable, o incluso inimaginable, que la misma víctima o blanco pueda ser tratada como un ser humano como «nosotros». En consecuencia, la resistencia contra la exclusión abisal engloba una dimensión ontológica. Necesariamente, es una forma de reexistencia. Mientras sigan vigentes las tres formas de dominación moderna (capitalismo, colonialismo y patriarcado) y funcionen en tándem, grandes grupos sociales vivirán de forma sistemática, aunque de maneras diversas de acuerdo con las diferentes sociedades y contextos, este fatal acto de cruzar la línea abisal. La dominación moderna es un modo global de articulación de las exclusiones abisales y no abisales, una articulación que, por un lado, es desigual, puesto que varía de acuerdo con las sociedades y los contextos, y, por el otro, se combina a escala global. Tras el colonialismo histórico, el carácter impreciso de la línea abisal y la consecuente dificultad en reconocer los tipos de exclusión se deben al hecho de que la ideología de la metropolitanidad, así como todo el aparato jurídico y político que la acompaña, amenaza el mundo de la sociabilidad colonial como el fantasma de un paraíso prometido, pero aún no perdido. El fin del colonialismo creó la ilusión de que la independencia política de las excolonias europeas implicaba una fuerte autodeterminación. A partir de entonces, todas las exclusiones pasaron a considerarse no abisales; en consecuencia, las únicas luchas que se consideraba que tenían legitimidad eran

las que tenían como objetivo eliminar o reducir las exclusiones no abisales. Esta poderosa ilusión contribuyó a legitimar luchas que, a pesar de atenuar las exclusiones no abisales, agravaron las exclusiones no abisales. Durante todo el siglo XX, las luchas de los trabajadores europeos lograron importantes victorias, que implicaron un compromiso entre democracia y capitalismo, conocido como el Estado del bienestar europeo y la socialdemocracia; con todo, esas victorias se obtuvieron, por lo menos en parte, a través de la intensificación de la apropiación violenta de recursos humanos y recursos naturales en las colonias y neocolonias, es decir, a costa del agravamiento de las exclusiones abisales².

El hecho de que los grupos sociales que son víctimas de exclusión abisal tengan la tentación de recurrir, en sus luchas, a los medios y mecanismos propios de las luchas contra la exclusión no abisal es una consecuencia de la invisibilidad y la confusión sobre diferentes tipos de exclusión. El actual modelo de «ayuda al desarrollo» es un buen ejemplo de cómo una exclusión abisal se puede disfrazar (y agravar) al tratarse como si fuera no abisal. La persistencia de la línea abisal invisible y la dificultad en distinguir exclusiones abisales y no abisales vuelven aún más difíciles las luchas contra la dominación. Sin embargo, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, la liberación tiene como premisa

2. Los críticos del colonialismo europeo alertaron desde muy pronto sobre este hecho. Fanon era especialmente consciente de ello y lo demuestra al citar a Marcel Pejú (1960): «Distinguir radicalmente la edificación del socialismo, en Europa, de las 'relaciones con el Tercer Mundo' (como si no tuviéramos con este sino relaciones de exterioridad) es, conscientemente o no, favorecer la herencia colonial por encima de la liberación de los países subdesarrollados, querer construir un socialismo de lujo sobre los frutos de la rapiña imperial —como, dentro de una pandilla, se repartiría más o menos equitativamente el botín, sin dejar de distribuir algo a los pobres en forma de buenas obras, olvidando que es a ellos a quienes se les ha robado—» (Fanon, 1968: 103). Unos años antes en 1958, Fanon ya había denunciado la ambivalencia de la clase trabajadora metropolitana y de sus líderes ante el anticolonialismo, la lucha nacionalista: «En el curso de las diferentes guerras de liberación nacional que se han sucedido durante estos últimos veinte años, no fue raro comprobar cierto matiz hostil, incluso vengativo, del obrero colonialista frente al obrero colonizado. Es que el retroceso del imperialismo y la reconversión de las estructuras subdesarrolladas específicas del Estado colonial se acompañan inmediatamente de crisis económicas que los obreros de los países capitalistas son los primeros en sufrir» (Fanon 1967b: 144-145). En 1965, Kwame Nkrumah presenta el análisis más lúcido del modo en el que el compromiso entre el capital y el trabajo en el mundo desarrollado se pudo llevar a cabo gracias a la despiadada explotación de las colonias.

la construcción de alianzas entre grupos abisalmente excluidos y grupos no abisalmente excluidos, articulando así luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales. Sin esa articulación, las exclusiones no abisales, al ser vistas desde el otro lado de la línea abisal (desde el lado colonial), adoptan la apariencia creíble de formas privilegiadas de inclusión social. Del mismo modo, las exclusiones abisales, cuando son vistas desde este lado de la línea abisal (desde el lado metropolitano), se consideran una fatalidad, o un mal autoinfligido, o el orden natural de las cosas. Por esta razón, los grupos sociales excluidos abisalmente se han visto frecuentemente forzados a usar en sus luchas dispositivos solo adecuados para luchar contra exclusiones no abisales. Así pues, no sorprende que haya habido una gran frustración.

Las alianzas y las articulaciones son una tarea histórica de gran exigencia, no solo porque diferentes luchas movilizan diferentes grupos sociales y requieren diferentes medios de lucha, sino también porque la separación entre luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales se superpone a la separación entre luchas consideradas principalmente contrarias al capitalismo, o contra el colonialismo, o contra el patriarcado. Dicha separación provoca tipos contradictorios de jerarquías entre luchas y entre las subjetividades colectivas que las emprenden. Así pues, una lucha concebida como una lucha contra el capitalismo se puede considerar exitosa en la medida en que debilita una lucha que se concibe a sí misma como una lucha contra el colonialismo o contra el patriarcado. También es posible lo contrario. Es evidente que existen diferencias entre los tipos de luchas, pero esas diferencias deberían movilizarse para potenciar el efecto acumulativo de las luchas y no para justificar boicots recíprocos. Por desgracia, el boicot recíproco es lo que ha ocurrido con más frecuencia.

Las dificultades en establecer alianzas no se pueden atribuir solo a la miopía de los líderes sociales o a las diferentes historias y contextos de lucha. Entre las exclusiones abisales y no abisales hay una diferencia estructural que repercute en las luchas contra ellas. A diferencia de las luchas contra las exclusiones no abisales (que luchan por la transformación de los términos de la lógica regulación/emancipación), las luchas contra las exclusiones abisales implican una interrupción radical de la lógica de la apropiación/violencia. Esta interrupción implica una ruptura, una discontinuidad. La necesidad de la violencia descolonizadora en Fanon se debe interpretar

como una expresión de interrupción sin la cual la línea abisal, aunque se desplace, sigue dividiendo las sociedades en dos mundos de sociabilidad, el mundo de la metropolitandad y el mundo de la colonialidad. La interrupción puede estar presente tanto en la violencia física o la lucha armada como en el boicot y la no cooperación (este punto se desarrolla más adelante). El reconocimiento de la línea abisal obliga a tener presente que las alianzas entre las luchas contra los diferentes tipos de exclusión no se pueden construir como si todas las exclusiones fueran del mismo tipo. El pensamiento crítico eurocéntrico se construyó sobre un espejismo, el de que todas las exclusiones eran no abisales. Por más vehementes que sean las proclamaciones contra la teoría política liberal, pensar que las luchas contra la dominación se pueden conducir como si todas las exclusiones fueran no abisales es un prejuicio liberal.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias

Estos dos instrumentos se basan en la distinción entre exclusiones abisales y no abisales y también en los diferentes modos en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se articulan para generar aglomeraciones específicas de dominación. La sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal³. Identifica las formas y los medios a través de los cuales la línea abisal produce la no existencia, la invisibilidad racial y la irrelevancia. El colonialismo histórico fue la mesa de dibujo principal desde donde se trazó la línea abisal, donde las exclusiones no abisales (las que se dan en el lado metropolitano de la línea) se volvieron invisibles, mientras que se escondieron las exclusiones abisales (las que se dan en el lado colonial de la línea). Hoy en día, la sociología de las ausencias es la investigación sobre los modos en los que el colonialismo, en forma de colonialismo de poder, de conocimiento y de ser, funciona en conjunto con el capitalismo y el patriarcado a fin de producir exclusiones abisales. En otras palabras, para volver a ciertos grupos de personas y formas de vida social no existentes, invisibles, radicalmente inferiores o radicalmente peligrosos; en suma, descartables o amenazadores. Esa búsqueda se concentra

3. En Santos (2009a: 98-158) explico el uso metafórico del término «sociología» en este contexto.

en las cinco monoculturas que han caracterizado el conocimiento eurocéntrico moderno: la monocultura del conocimiento válido, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la clasificación social, la monocultura de la superioridad de lo universal y lo global, y la monocultura de la productividad (Santos 2009a: 103-110; 2014a: 172-175). Estas monoculturas han sido responsables de la producción masiva de ausencias en las sociedades modernas, la ausencia (invisibilidad, irrelevancia) de grupos sociales y de modos de vida social respectivamente etiquetados de ignorantes, primitivos, inferiores, locales o improductivos. Esas etiquetas se han atribuido con diferentes grados de intensidad. El grado de intensidad máximo ha generado exclusiones abisales y, a continuación, ausencias.

La investigación realizada por la sociología de las ausencias no puede tener éxito a menos que el sociólogo de las ausencias se vuelva un sociólogo ausente —y ausente en un doble sentido—. Por un lado, desde el punto de vista sociológico académico, lo que no existe (porque está ausente) solo se puede rescatar como realidad pasada o como artefacto de la imaginación utópica o distópica —nunca como una realidad social efectivamente existente—. Por otro lado, la investigación debe realizarse al margen de la disciplina de la sociología. En otras palabras, debe realizarse a fin de contradecir el entrenamiento o la formación, las teorías y las metodologías que conforman la disciplina de la sociología académica, independientemente de si esta es convencional o crítica. La sociología de las ausencias es una sociología transgresora en una acepción muy radical.

Se deben considerar tres momentos clave en su aplicación. El primero es una crítica sistemática, profunda y rigurosa del conocimiento científico social producido con el objetivo de establecer la hegemonía de las cinco monoculturas referidas en todo el periodo moderno y en especial desde finales del siglo XIX. Dicha crítica es importante debido a que, al revelar el pluralismo interno de la ciencia social moderna, contribuye a desmonumentalizar las monoculturas eurocéntricas. Además, pone en duda las concepciones simplistas y reduccionistas de la modernidad occidental que proliferan en la mayoría de los enfoques académicos descoloniales (véase capítulo 6), lo que, en mi opinión, corrobora paradójicamente la superioridad de las epistemologías del Norte. Sin embargo, para no ser rehén de las epistemologías del Norte, la sociología de las ausencias tiene que ir más allá del pensamiento crítico eurocéntrico. Es por ello que el segundo

momento consiste en reconocer y dialogar con otros saberes que ofrecen interpretaciones de la vida social y la transformación social alternativas a las monoculturas occidentalocéntricas del conocimiento válido, del tiempo lineal, de la clasificación social, de la superioridad de lo universal y lo global, y de la productividad. En vez de una crítica interna a la modernidad occidental, hacen una crítica externa. La producción de ausencias se vuelve mucho más evidente cuando los cimientos epistemológicos de las monoculturas se contextualizan y se provincializan más allá de los límites de la crítica interna. El tercer momento es el del contexto pragmático en el que los otros dos momentos se desarrollan. La sociología de las ausencias no es un emprendimiento intelectual motivado por la curiosidad cognitiva y sí, principalmente, un recurso para las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, que se debe aplicar teniendo en cuenta luchas específicas. El contexto de la lucha —los objetivos y los grupos sociales específicos en cuestión— proporciona dimensiones no cognitivas que condicionan los modos en que los grupos sociales y los conocimientos ausentes se vuelven presentes. En los capítulos 6, 7, 8 y 9, en los que se abordan las orientaciones metodológicas, discutiré la autonomía relativa de la investigación llevada a cabo por la sociología de las ausencias.

Consideradas desde el punto de vista de las epistemologías del Norte, tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias (véase más adelante) parecen implicar un suicidio sacrificial en la medida en que las indagaciones que implican se realizan obligatoriamente a contracorriente de la formación, las teorías y las metodologías instituidas por la ciencia social académica. Para entender mejor la naturaleza de un suicidio como este podemos compararlo con la autorreflexividad propuesta por Pierre Bourdieu. Bourdieu es, sin lugar a dudas, el sociólogo del siglo XX que se manifestó con más ímpetu contra el cientificismo ingenuo de los científicos sociales. Defendió que la sociología y la historia del conocimiento sociológico eran instrumentos clave para entender tanto la sociedad como los límites del conocimiento científico sobre la misma. Por un lado, el conocimiento científico social inventó mucho de lo que describió como existente; dicha invención integró la realidad social al incorporarse en los comportamientos de la gente y en el modo en el que perciben la vida social. Por otro lado, la ciencia social vigente crea una falsa transparencia que

impide la investigación adicional e innovadora. La ciencia vigente siempre es un obstáculo para la ciencia emergente. A ello se debe que Bourdieu concluyera que «se debe practicar una ciencia —y, en especial, la sociología— tanto *al margen de* nuestra formación científica como *en concordancia con* nuestra formación científica»⁴ (Bourdieu, 1990: 178).

Bourdieu ilustra de forma brillante las posibilidades, pero también, en oposición a su propio pensamiento, las limitaciones del tipo de sociología de las ausencias que se puede realizar en el contexto de las epistemologías del Norte. Para empezar, parte del principio de que las limitaciones del conocimiento previo sobre la sociedad pueden superarse a través de un nuevo y mejor conocimiento científico. Esto explica la razón por la que, en la opinión del autor, solo logran ser verdaderamente innovadores quienes dominan la ciencia establecida. En Bourdieu no hay espacio para las limitaciones epistemológicas del conocimiento científico moderno, las limitaciones que, al ser intrínsecas a las epistemologías del Norte, no son superables a través de nuevas investigaciones basadas en el mismo tipo de conocimiento. Según Bourdieu, un exigente ejercicio de autorreflexividad no puede dejar de reforzar la creencia en la monocultura del conocimiento válido propuesta por las epistemologías del Norte. No hay espacio para que se consideren otros saberes capaces de corregir o superar los fallos o los fracasos del conocimiento científico anterior o de lidiar con otros conjuntos de cuestiones. Por este motivo, en vez de convertirse en un docto ignorante⁵, el sociólogo autorreflexivo es un conocedor con una autoconfianza arrogante. Sabe que la indagación de los límites no es una indagación sin límites, pero cree que no vale la pena considerar lo que no es abordable por la ciencia moderna. Además, la autorreflexividad es un ejercicio intelectual autónomo que, para realizarse de manera eficaz, debe reforzar la distancia entre el científico y su objeto de investigación, incluyendo su conocimiento sociológico previo. En las antípodas de esta situación, quienes practican la sociología de las ausencias propuesta por las epistemologías del Sur, tanto si se trata de un sujeto individual como si es uno colectivo, además de lidiar con otros saberes, lo hacen en el ámbito de la lucha social y política, que es importante precisamente por no tratarse de una

4. Cursivas en el original.

5. Sobre el concepto de docta ignorancia, véase Santos (2017a: 137-155).

mera competición intelectual con uno mismo (la autorreflexividad) o con otros (la rivalidad académica entre escuelas de pensamiento).

Las precauciones epistemológicas referidas antes relacionadas con la sociología de las ausencias son, por las mismas razones, totalmente aplicables a la sociología de las emergencias. La sociología de las emergencias implica la valoración simbólica, analítica y política de formas de ser y de saberes que la sociología de las ausencias revela que están presentes en el otro lado de la línea abisal. Las exclusiones abisales y la resistencia y las luchas que originan son el objetivo primordial tanto de la sociología de las ausencias como de la sociología de las emergencias. Sin embargo, mientras que la sociología de las ausencias se dedica a la negatividad de esas exclusiones, puesto que subraya y denuncia la supresión de la realidad social generada por el tipo de conocimiento validado por las epistemologías del Norte, la sociología de las emergencias se dedica a la positividad de dichas exclusiones, y considera a las víctimas de exclusión en el proceso de rechazo de la condición de víctimas, que se vuelven personas resistentes que practican formas de ser y de conocer en su lucha contra la dominación. Hacer posible el paso de la victimización a la resistencia es, a fin de cuentas, la tarea política más importante de la sociología de las ausencias: desnaturalizar y deslegitimar mecanismos específicos de opresión. La sociología de las emergencias parte de este punto y se concentra en nuevas potencialidades y posibilidades para la transformación social anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal que surge en el amplio dominio de la experiencia social antes rechazada y ahora recuperada. Con la resistencia y la lucha surgen nuevas valoraciones de condiciones y experiencias concretas que resignifican subjetividades individuales y colectivas. Esas nuevas características, que surgen en forma de prácticas materiales o simbólicas, se afirman siempre de modo holístico, artesanal e híbrido, reconociendo así la presencia multidimensional de la exclusión y la opresión. La sociología de las emergencias las valora según premisas que amplían su potencial simbólico y material. De ahí su definición como emergencias, como realidades embrionarias, como movimientos incipientes, tendencias que apuntan a una lucha exitosa contra la dominación⁶. Constituyen aquello que Ernst Bloch denominó el

6. En términos hegelianos, se diría que esta negatividad es dialéctica, la negación de una negación, la identificación de realidades que se volvieron ausentes, invisibles.

«todavía no» (véase Santos, 2014a: 182-183; 2017a: 230-232). Son los elementos básicos con los que se construye la política y la esperanza.

Mientras que la función de la sociología de las ausencias es producir un diagnóstico radical de las relaciones sociales capitalistas, coloniales y patriarcales, la sociología de las emergencias tiene el objetivo de convertir el paisaje de la supresión que surge a partir de ese diagnóstico en un amplio campo de experiencia social intensa, rica e innovadora. Aquí, las epistemologías del Sur se encuentran presentes por partida doble. Por un lado, prestan una atención epistemológica especial a las experiencias embrionarias, los «todavía no», e invitan a la inversión social, política y analítica a alimentarlas de la forma más capacitadora. Por otro lado, constituyen una defensa epistemológica contra los falsos aliados que muchas veces hacen que estas estrategias se vean obligadas a instalarse en campos que separan las diversas dimensiones de la dominación moderna existentes: los campos del anticapitalismo, el anticolonialismo y el antipatriarcado. Con el *glamour* proporcionado por las divisiones disciplinarias y temáticas de las ciencias sociales europeas, esa instalación y separación son, en términos históricos, el instrumento más violento e incapacitante que se ha usado para debilitar las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La «oenegización» internacional de la supuesta solidaridad con las luchas es la versión más simple de este proceso de neutralización a través de la clasificación o el etiquetado (este asunto se trata con mayor profundidad más adelante)⁷. Es así que, por ejemplo, se lleva a las campesinas que luchan por su propia dignidad y la dignidad de sus familias, por las economías locales y las tierras comunitarias y contra los prejuicios patriarcales de sus culturas y religiones a asumir una identidad específica —la de feministas—, a pesar de ser al mismo tiempo campesinas, luchadoras

bles o completamente irrelevantes para que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado se pudieran legitimar a través de la única forma válida de conocimiento como las únicas realidades válidas.

7. La «oenegización» es una forma de organización de la sociedad civil, nacional e internacional, basada en organizaciones no gubernamentales relacionadas con intervenciones temáticas específicas (mujeres, medio ambiente, cooperación internacional, derechos humanos y otras). Supuestamente, esas ONG no dependen del Estado, tanto si es el Estado que las acoge como si es el Estado en el que se crearon. Véase Roy (2014).

por la defensa de la tierra comunitaria y empresarias no capitalistas. Se trata, como es lógico, de mujeres, y la mayoría se considera feminista, pero, además, son protagonistas (o víctimas) de muchas otras agendas locales, nacionales y transnacionales —económicas, políticas, religiosas— que permanecen fuera del sistema de etiquetas identitarias y que, por esa razón, se dejan de lado o se invisibilizan. Del mismo modo, las comunidades negras de América Latina ven protegidos sus juegos y danzas seculares con el estatuto de patrimonio mundial intangible, mientras que sus comunidades siguen siendo dejadas de lado, asoladas por la violencia, atrapadas en la materialidad de la exclusión social, de la vida precaria, de la falta de acceso a la salud y la educación, y corren muchas veces el riesgo de ser expulsadas de sus tierras por carecer de documentos de propiedad «adecuados».

Distingo tres tipos de emergencias: *ruinas-semilla*, *apropiaciones contrahegemónicas* y *zonas liberadas*. Las *ruinas-semilla* son un presente ausente, simultáneamente memoria y alternativa de futuro. Representan todo lo que los grupos sociales reconocen como concepciones, filosofías y prácticas originales y auténticas que, pese a ser históricamente derrotadas por el capitalismo y el colonialismo modernos, siguen vivas no solo en la memoria, sino también en los intersticios de lo cotidiano alienado, y son una fuente de dignidad y de esperanza en un futuro poscapitalista y poscolonial. Como en todas las ruinas, hay un elemento de nostalgia por un pasado anterior al sufrimiento injusto y la destrucción causados por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado reconfigurado por ambos. Sin embargo, esa nostalgia se vive de modo antinostálgico, como una orientación hacia un futuro que huye del colapso de las alternativas eurocéntricas precisamente porque siempre se ha mantenido fuera de dichas alternativas. Puede consistir en la innovación de un mundo premoderno, pero el modo en el que se evoca es moderno, representa la aspiración a otra modernidad. Estamos ante ruinas que están vivas, no por recibir la «visita» de vivos, sino porque las viven los vivos en su práctica de resistencia y de lucha por un futuro alternativo. Es por ello que, simultáneamente, son ruinas y semillas. Representan la paradoja existencial de todos los grupos sociales que han sido víctimas de la cartografía del pensamiento abisal moderno al encontrarse «localizados» en el otro lado de la línea abisal, en el lado de la sociabilidad colonial. Para responder a la pregunta —¿Podemos construir un terreno

común amplio basado en el reconocimiento de la alteridad?— necesitamos conceptos no eurocéntricos como los mencionados en la Introducción, como, *ubuntu*, *sumak kawsay* y Pachamama. En los capítulos siguientes volveremos a este tema.

Tal y como las conciben las epistemologías del Sur, las ruinas-semilla están en las antípodas de la atracción nostálgica por las ruinas, que es propia de la modernidad occidental desde el siglo XVIII y que sigue presente en nuestros días. En 2006, Andreas Huyssen llama la atención sobre el hecho de que «en los últimos quince años [ha surgido] una extraña obsesión por ruinas en los países transatlánticos del Norte, que formaba parte de un discurso mucho más amplio sobre memoria y trauma, genocidio y guerra. Esta obsesión contemporánea por las ruinas oculta una nostalgia de una época anterior que aún no había perdido la capacidad de imaginar otros futuros. Lo que está en juego es una nostalgia de la modernidad a la que le cuesta asumirse tras haber reconocido las catástrofes del siglo XX y las heridas causadas por la colonización interior y exterior que permanecen» (2006: 7). Y más adelante especifica que dicha imaginación de las ruinas, al oponerse al optimismo del pensamiento ilustrado, «sigue consciente del lado negro de la modernidad, que Diderot escribió como las inevitables ‘devastaciones del tiempo’, visibles en las ruinas» (2006: 13)⁸.

Mientras que para el mundo colonizador, la nostalgia de las ruinas es la memoria perturbadora de la «cara oscura de la modernidad», para el mundo colonizado es simultáneamente la memoria perturbadora de una destrucción y la señal prometedora de que la destrucción no ha sido total, y de que lo que se puede rescatar como energía de resistencia aquí y ahora es la vocación original y única de un futuro alternativo.

Las *apropiaciones contrahegemónicas* constituyen otro tipo de emergencia. Son conceptos, filosofías y prácticas desarrollados por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación moderna de la que los grupos sociales oprimidos se apropian, resignificándolos, refundándolos, subvirtiéndolos, transformándolos creativos y selectivamente a fin de convertirlos en instrumentos de lucha contra la dominación. Entre dichas apropiaciones cito, como ejemplo, el derecho, los derechos humanos, la democracia,

8. Sobre el tema de las ruinas, véanse, entre otros, Apel (2015), Dawdy (2010: 761-793), Hui (2016) y Zucker (1961: 119-130).

la Constitución. En mi investigación anterior sobre la sociología crítica del derecho analicé en detalle estas apropiaciones⁹, y abordé específicamente dos preguntas: «¿Puede el derecho ser emancipatorio?» y «¿Existe un constitucionalismo transformador?»¹⁰. Volveré a este tema más adelante¹¹.

Las *zonas liberadas* son el tercer tipo de emergencia. Se trata de espacios que se organizan basándose en principios y reglas radicalmente opuestas a los que imperan en las sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Las zonas liberadas son comunidades consensuales basadas en la participación de todos sus miembros. Poseen una naturaleza performativa, prefigurativa y educativa. Se consideran utopías realistas o, mejor dicho, heterotopías¹². Su objetivo es crear, aquí y ahora, un tipo diferente de sociedad, una sociedad liberada de las formas de dominación que prevalecen en el presente. Pueden surgir en el contexto de procesos de lucha más amplios o ser el resultado de iniciativas aisladas concebidas para poner a prueba alternativas de construcción de comunidad. Estas alternativas se pueden vivir siguiendo una lógica de confrontación o siguiendo una lógica de existencia paralela. Vistas desde fuera, las zonas liberadas parecen unir experiencia social y experimentación social. De ahí la dimensión educativa que las caracteriza: se conciben a sí mismas como procesos de autoeducación. Actualmente, existen muchas zonas liberadas, tanto en áreas rurales como urbanas; la mayoría de ellas son de pequeñas dimensiones, algunas de duración significativa, otras relativamente efímeras. Las comunidades neozapatistas de la Sierra del Lacandón, en el sur de México, que se volvieron mundialmente famosas a partir de 1994, se pueden considerar pertenecientes a zonas liberadas, y de este modo constituyen un amplio campo de investigación para la sociología de las emergencias¹³. El movimiento de los indignados,

9. Para una perspectiva sintética de mi enfoque y una reflexión sobre este, véanse Twining (2000: 194-243) y Santos (2015c: 115-142; 2018a: 243-266).

10. «¿Puede el derecho ser emancipatorio?» es el título del capítulo 9 de mi libro *Sociología jurídica crítica* (Santos, 2009b: 542-612). Sobre el constitucionalismo transformador, véase Santos (2010b).

11. En algunos de mis trabajos anteriores analizo en detalle varias concepciones contrahegemónicas de derechos humanos, Santos (2005b: 1-26; 2007c: 3-40; 2009b: 509-540; 2014c: 13-24). Véase también Santos y Sena Martins (2019).

12. Inspirándome en Foucault, abordo las heterotopías en Santos (1995: 479-482).

13. La peculiaridad extraordinaria de la experiencia neozapatista radica en el hecho de constituir una zona liberada también en el campo epistemológico (véanse los

que surgió después de 2011, a veces originó la constitución de zonas liberadas, algunas de las cuales subsistieron como forma de vida cooperativa y asociativa mucho después de que se terminara el movimiento¹⁴. Rojava, la región autónoma del Kurdistán sirio, también se puede considerar una zona liberada organizada sobre la base de principios anarquistas, autonomistas, antiautoritarios y feministas (Dirk *et al.*, 2016).

La gran mayoría de las zonas liberadas, en especial las que están compuestas por jóvenes urbanos, surgen a raíz de un sentimiento de impaciencia histórica¹⁵. Cansados de esperar una sociedad más justa, hay pequeños grupos que se organizan para vivir de manera experimental, es decir, para vivir hoy como si hoy fuera el futuro que ambicionan, porque no quieren esperar más tiempo. En eso radica su carácter prefigurativo. Cuando no se trata de meros actos de diletantismo social, en otras palabras, cuando son genuinas e implican riesgos y costes, esas zonas liberadas se vuelven especialmente prefigurativas y promueven la autoeducación. En una época en la que la ideología del neoliberalismo proclama que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son la forma natural de vivir, las zonas liberadas demuestran lo contrario, aunque sea solo en las áreas restringidas en las que ocurren. La emergencia radica en la naturaleza performativa y prefigurativa de la rebelión.

La ecología de saberes y la traducción intercultural

La ecología de saberes y la traducción intercultural son las herramientas que convierten la diversidad de saberes visibilizada por la

capítulos 6 y 7). En el capítulo 7 presento la comuna de Oaxaca en 2006 como ejemplo del concepto de zona liberada.

14. Analicé este movimiento en Santos (2015b: 115-142; 2015c: 115-42; 2018a: 243-266).

15. Desde la década de 1970, se han ido poniendo en práctica en Europa algunas iniciativas de vida social autónoma, supuestamente exentas de dominación capitalista, colonialista y patriarcal, como en el caso de los movimientos autónomos italianos, los movimientos de okupas en Alemania, España, Holanda y Polonia, y los movimientos de los centros sociales en el Reino Unido. Véanse Martínez (2007: 379-398), Hodgkinson y Chatterton (2006: 305-315) y Polanska y Piotrowski (2015: 274-296). Esas iniciativas se deben analizar conforme con una hermenéutica de la sospecha, porque muchas veces hay una cierta discrepancia entre lo que los respectivos promotores afirman y lo que practican.

sociología de las ausencias y por la sociología de las emergencias en un recurso capacitador que, al hacer posible una inteligibilidad ampliada de contextos de opresión y resistencia, permite articulaciones más abarcadoras y más profundas entre luchas que reúnen las variadas dimensiones o tipos de dominación de modos diferentes. La ecología de saberes comprende dos momentos. El primero consiste en la identificación de los principales conjuntos de conocimientos que, al discutirse en una determinada lucha social, podrán destacar dimensiones importantes de una lucha o una resistencia concretas: contexto, reivindicaciones, grupos sociales implicados o afectados, riesgos y oportunidades, etc. Esa diversidad es mucho menos fascinante en el terreno de la lucha que en el de la teoría. Incluso puede ser paralizante. Puede provocar una cacofonía de ideas y puntos de vista que serán incomprensibles para algunos de los grupos implicados y aumentarán la opacidad sobre «lo que está en juego» y «lo que se debe hacer». Asimismo, puede suponer una sobrecarga de análisis teórico, político y cultural, necesariamente limitada por una excesiva lucidez intelectual y una cautela y una ineficacia excesivas. Atenta a esa posibilidad, la ecología de saberes debe complementarse con la traducción intercultural e interpolítica. Esta última tiene el objetivo específico de reforzar la inteligibilidad recíproca sin disolver la identidad, ayudando así a identificar complementariedades y contradicciones, plataformas comunes y perspectivas alternativas. Estos esclarecimientos son importantes para fundamentar de forma sólida las decisiones sobre alianzas entre grupos sociales y articulaciones de luchas, así como para definir iniciativas concretas tanto en lo que respecta a sus posibilidades como a sus límites.

Al permitir la articulación de diferentes movimientos sociales y de diferentes luchas, la traducción intercultural contribuye a transformar la diversidad epistemológica y cultural del mundo en un factor favorable y capacitador, promoviendo así la articulación entre luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. La traducción intercultural no es un ejercicio intelectual separado de las luchas sociales, motivado por un impulso cosmopolita cualquiera. Es más bien una herramienta usada para, desde el reconocimiento de la diferencia, promover consensos sólidos suficientes que permitan compartir luchas y riesgos. Al no ser un ejercicio intelectual, no tiene sentido que lo lleven a cabo militantes con «perfil intelectual» ni «intelectuales orgánicos», el nombre

que Antonio Gramsci (1971: 6) dio a sus miembros politizados o «conscientes» de la clase obrera europea de los años veinte del siglo pasado. Gran parte del trabajo de traducción intercultural se da en reuniones o sesiones de trabajo militante, de capacitación, de formación, de educación popular, llevado a cabo a través de las intervenciones de los participantes, sin protagonismos especiales. Por esta razón, en lo que respecta a la construcción de resistencia y luchas sociales, la traducción intercultural tampoco es una actividad excesivamente individualizada. Es una dimensión del trabajo cognitivo colectivo siempre que hay ecologías de saberes, intercambios de experiencias, valoración de luchas (propias y ajenas) y escrutinio del conocimiento que los grupos sociales dominantes movilizan para aislar o desarmar a los oprimidos. El trabajo de la traducción intercultural tiene una dimensión de curiosidad, de apertura a otras experiencias, pero es una curiosidad que no nace por curiosidad diletante, nace por necesidad. En la gran mayoría de los casos, el trabajo de traducción intercultural se desempeña en grupo, de manera anónima e informal en interacciones dominadas por la oralidad.

Es posible distinguir varios tipos de traducción intercultural, tanto en lo que respecta a los procesos de traducción como a los tipos de conocimientos o culturas entre los que se hace la traducción. De acuerdo con este criterio, la traducción intercultural puede ser *difusa* o *didáctica*. La traducción intercultural *difusa* es la más frecuente, la que, como acabo de mencionar, ocurre informalmente como una dimensión del trabajo cognitivo colectivo. Se caracteriza por la fluidez, el anonimato y la oralidad. La traducción intercultural que se da en los talleres de la UPMS (Universidad Popular de los Movimientos Sociales) (véase el capítulo 12) es de este tipo. El segundo tipo es la traducción intercultural *didáctica*. Se da en procesos que combinan, por un lado, lo individual y lo colectivo y, por el otro, lo oral y lo escrito. Se refiere a situaciones en las que los líderes de movimientos u organizaciones se distinguen por el trabajo de traducción que llevan a cabo para fortalecer las luchas sociales en las que están implicados. Su individualidad no es, en este caso, individualista, pues su trabajo no solo expresa una voluntad colectiva, sino que también tiene en el punto de mira fortalecer la lucha contra la dominación económica, social, cultural y política. Por otro lado, la oralidad, que domina en la práctica de la organización y de la lucha política, se complementa con la re-

flexión escrita y publicada. En el capítulo 10 presentaré a Gandhi como un caso de traducción intercultural didáctica.

Según el criterio de los conocimientos o las culturas que participan en la traducción, es especialmente relevante distinguir dos tipos de traducción: traducciones Sur-Norte o Norte-Sur y traducciones Sur-Sur. Las primeras se dan entre conocimientos o culturas del Norte global (occidentalocéntricas o eurocéntricas) y del Sur global (que también incluye Oriente), y las segundas se dan entre diferentes conocimientos o culturas del Sur global. «Localizar» los conocimientos y las culturas en diferentes regiones epistémicas del mundo no significa de ningún modo imaginar que estamos ante «mónadas» leibnizianas, es decir, estructuras dotadas de «razón suficiente», completamente autónomas y distintas. Después de tantos siglos de intercambios y movimientos transnacionales de personas e ideas, exponencialmente acelerados en las últimas décadas con la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación, no existen entidades cognitivas o culturales puras que se puedan comprender sin tener en cuenta influencias, miscegenaciones, hibridaciones. Hablamos de regiones culturales o epistémicas como conjuntos de estilos, problemáticas, prioridades de pensamiento y de acción dotados de alguna identidad al compararse con otros.

Tanto la ecología de saberes como la traducción intercultural ya han sido analizados en detalle en trabajos anteriores (Santos, 2014a: 188-235; 2017a: 237-261). En los capítulos 4, 6, y 7 abordaré los aspectos metodológicos de la construcción de ecologías de saberes específicas en el contexto de luchas concretas; en el capítulo 10 se presentarán algunos ejemplos de traducción intercultural.

La artesanía de las prácticas

La artesanía de las prácticas es la culminación del trabajo de las epistemologías del Sur. Consiste en el diseño y la validación de las prácticas de lucha y resistencia llevadas a cabo de acuerdo con las premisas de las epistemologías del Sur. Debido a la naturaleza desigual y combinada de las articulaciones entre los tres modos de dominación modernos, ninguna lucha social, por más fuerte que sea, puede tener éxito si se piensa y se organiza centrándose en solo uno de los modos de dominación. Por más intensa que sea la lucha de las

mujeres contra el patriarcado, nunca tendrá un éxito significativo si se organiza para luchar exclusivamente contra el patriarcado y no se considera que el patriarcado, al igual que el colonialismo, es hoy un elemento esencial de la dominación capitalista. Además, en una lucha concebida de este modo se puede considerar que es un éxito o una victoria un resultado que, en realidad, implica el agravamiento de la opresión de otros grupos sociales. Ocurre lo mismo en el caso de una lucha de trabajadores que incide exclusivamente en la lucha contra el capitalismo, o en el de una lucha de grupos que son víctimas de racismo que solo se centran en combatir el colonialismo. De aquí se deriva la necesidad de construir articulaciones entre las luchas y las resistencias. Existen muchos tipos de articulaciones posibles, pero debemos tener en cuenta tres de las principales, que se distinguen por la naturaleza abisal o no abisal de dicha exclusión: 1) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones abisales; 2) la articulación entre diferentes luchas que resisten, todas ellas, a las exclusiones no abisales; 3) la articulación entre luchas contra exclusiones abisales y luchas contra exclusiones no abisales. La construcción de alianzas es, en cualquier caso, compleja y depende de muchos factores que no tienen que ver directamente con el carácter abisal o no abisal de las exclusiones. Factores como, por ejemplo, la escala de las alianzas (local, nacional, internacional), la diferencia cultural, la intensidad específica del sufrimiento injusto provocado por una exclusión social en particular, el tipo y el grado de violencia con el que se reprimirá la lucha.

Los instrumentos o recursos de las epistemologías del Sur analizados antes propician las condiciones para que se puedan dar dichas articulaciones, pero el modo específico en el que ellas se plasman en el terreno de la lucha y la resistencia exige un trabajo político que tiene algunas características propias del trabajo artesanal y del producto de artesanía. El artesano no trabaja con modelos estandarizados, no fabrica dos piezas iguales, su lógica de construcción no es la mecánica, sino la repetición-creación. Los procesos, las herramientas y los materiales imponen algunas condiciones, pero dejan espacio a un nuevo margen significativo de libertad. La verdad es que, bajo la orientación de las epistemologías del Sur, el trabajo político subyacente a las articulaciones entre luchas tiene muchas semejanzas con el trabajo del artesano. Lo mismo se aplica al trabajo cognitivo (científico y no científico) que se realiza para

reforzar y ampliar dicho trabajo político¹⁶. No obedece a reglas sin infundirles su libertad en la manera de obedecer, en caso de decidir obedecer; no concibe conflictos, compromisos o resoluciones como parte de grandes planes u opciones trascendentes de transformación social con privilegio legislativo; reconoce determinaciones, pero no el determinismo; con frecuencia siente la necesidad de actuar en una situación de caos; tiene aversión a burocracias partidarias u otras que la atenen de pies y manos (el pensamiento y el habla) y le impidan innovar e improvisar. Se trata de un trabajo muy específico que mantiene a raya la universalidad; no pierde de vista que su objetivo es luchar por la liberación contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, pero sobre todo intenta que la lucha política dé testimonio de ese objetivo y sea, ella misma, una zona liberada.

16. En los capítulos 6, 7, 8 y 9 concibo las metodologías como si fueran artesanía. Defiendo que el científico social que trabaja sobre la base de las epistemologías del Sur es un artesano o artesana. Las epistemologías del Norte, en especial en lo que respecta a su impacto sobre la teoría crítica, sobre todo el marxismo, siempre han preferido proyectos y modelos grandiosos, así como la mecanización, la uniformización, la normalización; en última instancia, están a favor de la sustitución de las manos por las máquinas, independientemente de si esas «manos» son partidos, programas, reglamentos o estadísticas.

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	11
<i>Introducción: ¿Por qué las epistemologías del Sur? Caminos artesanales para futuros artesanales</i>	21

Parte I

EPISTEMOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 1: Recorridos para las epistemologías del Sur.....	45
Capítulo 2: Preparar el terreno	68
Capítulo 3: Autoría, escritura y oralidad	90
Capítulo 4: ¿Qué es la lucha? ¿Qué es la experiencia?	105
Capítulo 5: Cuerpos, conocimientos y corazonar	136

Parte II

METODOLOGÍAS POSABISALES

Capítulo 6: Descolonización cognitiva: una introducción	161
Capítulo 7: Sobre las metodologías no extractivistas	209
Capítulo 8: La experiencia profunda de los sentidos	234
Capítulo 9: La desmonumentalización del conocimiento escrito y archivístico	260

Parte III
 PEDAGOGÍAS POSABISALES

Capítulo 10: Gandhi, un archivista del futuro.....	289
Capítulo 11: Pedagogía de los oprimidos, investigación-acción participativa y las epistemologías del Sur.....	341
Capítulo 12: De la universidad a la pluriversidad y la subversi- dad.....	367
<i>Conclusión: Entre el miedo y la esperanza</i>	399
<i>Bibliografía</i>	411
<i>Índice analítico</i>	437
<i>Índice general</i>	451