

Capítulo 6

DESCOLONIZACIÓN COGNITIVA: UNA INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo, abordo algunas cuestiones metodológicas. Discuto lo que llamo el segundo grado de separación entre las epistemologías del Sur y las epistemologías del Norte. Empiezo por dos problemas principales. 1) *Cómo descolonizar el conocimiento y las metodologías a través de las que se produce*. Teniendo en cuenta que el colonialismo es una cocreación, aunque sea asimétrica, descolonizar implica descolonizar tanto el conocimiento del colonizado como el conocimiento del colonizador. 2) *Cómo producir conceptos y teorías híbridos posabisales, en la línea de un mestizaje descolonizado cuya mezcla de conocimientos, culturas, subjetividades y prácticas subvierte la línea abisal en la que se basan las epistemologías del Norte*. Este tema también se desarrolla en los capítulos 7, 8 y 9.

Si la ciencia occidental moderna fue un instrumento clave para la expansión y la consolidación de la dominación moderna, cuestionarla desde el punto de vista de las epistemologías del Sur implica cuestionar su carácter colonial (que produce y esconde la línea abisal creadora de zonas de no ser), su carácter capitalista (la mercantilización global de la vida a través de la explotación de los no bienes de consumo, el trabajo y la naturaleza), y su carácter patriarcal (la infravaloración de los cuerpos, las vidas y el trabajo social de las mujeres sobre la base de la infravaloración de su ser social). De hecho, no tiene mucho sentido descolonizar las ciencias sociales si ello no implica despatriarcalizarlas y desmercantilizarlas. Sin embargo, considerar específicamente el carácter colonial de las ciencias modernas se puede justificar con el objetivo de realzar la falsa universalidad que está en la base del epistemicidio polifacético cometido por la ciencia moderna.

He defendido que las teorías producidas por las ciencias sociales eurocéntricas son etnoteorías que se caracterizan por producir y reproducir líneas abisales que separan la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial, y también por volver esas líneas invisibles. ¿Cuál es su valor analítico y para quién tienen valor? A un nivel muy general, la respuesta a esta pregunta ya se ha dado en capítulos anteriores, donde se describen las condiciones en las que la ciencia moderna puede formar parte de la ecología de saberes generada en las luchas sociales de grupos oprimidos contra la dominación. En lo que respecta a las ciencias sociales, las epistemologías del Sur requieren un tipo de trabajo teórico y metodológico con un carácter que es tan negativo como positivo. La dimensión negativa consiste en el empeño deconstructivo de las raíces eurocéntricas de las ciencias sociales modernas sobre la base de las cuales se puede llevar a cabo la sociología de las ausencias. La dimensión positiva tiene dos aspectos: por un lado, tenemos la producción de conocimiento científico orientado hacia la interacción con otros tipos de conocimientos en las ecologías de saberes que la lucha social requiere, en otras palabras, abierto a validarse a través del doble criterio de confianza que menciono en el capítulo 2; por otro lado, tenemos la identificación, la reconstrucción y la validación de saberes no científicos, artesanales, que surgen en luchas contra la dominación o que se usan en ellas. Estas dos tareas positivas pretenden proponer las bases para la sociología de las emergencias.

Sobre la descolonización y la despatriarcalización

Como he defendido antes, pese a ser muy anteriores al capitalismo, este reconfiguró profundamente tanto el colonialismo como el patriarcado. El término «colonialismo» se usa en este libro en su sentido más amplio y significa uno de los dos modos eurocéntricos modernos de dominación basados en la privación ontológica, es decir, en el rechazo a reconocer la humanidad integral del otro¹. Otro modo es el patriarcado. Estos dos modos de privación ontológica funcionan en conjunto. La tendencia dominante del capitalismo

1. El colonialismo como forma de opresión y dominación no se limita a la expansión europea en el Sur, tema que no se tratará en este libro. Sobre este asunto, véanse, entre otros, Howe (2002), Khodarkovsky (2004), Minawi (2016), Myers y Peattie (1984).

ha sido desvalorizar la posición de las mujeres en general. Combinando las ideologías patriarcales europeas y africanas, las políticas coloniales aplicadas intentaron crear nuevas relaciones laborales e ideologías de género capaces de asegurar la subalternización de las mujeres. Como destaca Silvia Federici, «para Marx, el salario oculta el trabajo no remunerado de los trabajadores, pero lo que Marx no ve es cómo se ha usado el salario para organizar jerarquías que dividen a los trabajadores, empezando por el género, [...] y también jerarquías raciales» (Echevarria y Sernantiger, 2014).

Algunos análisis de la relación entre el patriarcado y el colonialismo revelan las tensiones existentes en las relaciones de género en contextos coloniales. Según Mies, con la llegada de los colonialistas, «todo cambió, ya que con ellos traían una herencia de convicciones misóginas, y reestructuraron la economía y el poder político de modo a favorecer a los hombres. Las mujeres también sufrieron al estar en manos de los jefes tradicionales, que para mantener el respectivo poder, empezaron a apropiarse de la tierra comunal y a expropiar las tierras y los derechos al agua de las mujeres de la comunidad» (1986: 230). La representación hipersexualizada de las mujeres africanas y la necesidad de controlar su sexualidad son características centrales de las ideologías coloniales modernas de dominación. En el discurso colonial, los cuerpos de las mujeres simbolizan África como un espacio conquistado. Las supuestas hiperfertilidad y depravación sexual de las mujeres y los hombres africanos transformó África simultáneamente en un objeto de deseo y en un objeto de desprecio colonial, es decir, en un espacio salvaje que necesitaba ser controlado jurídicamente (Schmidt, 1991 y Magubane, 2004). La imposición, por parte del Estado colonial, de reglas restrictivas que alteran significativamente la estructura de la familia e introducen nuevas formas de poder patriarcal está relacionada con esa transformación violenta de papeles de género. La consecuencia inmediata de estos «nuevos» poderes fue, en palabras de Oyéronké Oyewùmí, «la exclusión de las mujeres de la recién creada esfera pública colonial» (1997: 123). La alteración radical de estructuras de poder precoloniales provocó la subordinación, e incluso la invención, de leyes consuetudinarias, que pasaron a formar parte de un modelo político de despotismo descentralizado. Como destaca Mahmood Mamdani, «se trataba de un modelo monárquico, patriarcal y autoritario» (1996: 37). Así pues, no sorprende que fuera impensable que el gobierno colonial

reconociera a las mujeres como líderes de los pueblos que colonizaba (Meneses, 2010). Esta asociación perversa de la autoridad colonial y de las autoridades masculinas «locales» (que materializa el corpus de las «estructuras de poder tradicionales/indígenas») produjo un nexo poder/conocimiento repleto del silencio de exclusiones, supresiones, distorsiones y ficciones arbitrarias sobre las mujeres en la historia política contemporánea.

El colonialismo no terminó con el fin del colonialismo histórico basado en la ocupación territorial extranjera. Solo cambió de forma. En realidad, como sucede desde el siglo XVI, el capitalismo solo consigue ejercer su dominio en articulación con el colonialismo. Del mismo modo, el término «descolonización» no solo tiene que ver con independencia política, sino que más bien se refiere a un amplio proceso histórico de recuperación ontológica; en otras palabras, al reconocimiento de los conocimientos y la reconstrucción de la humanidad. Como es evidente, incluye el derecho inalienable de un pueblo a su propia historia y a tomar decisiones basándose en su propia realidad y su propia experiencia². Además, pretende eliminar la línea abisal que sigue separando la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial, sometiendo esta última a formas de exclusión radicales y abisales. Aníbal Quijano (1991), al intentar explicar la continuidad del colonialismo tras el fin del colonialismo histórico en el contexto de América Latina, propuso el concepto «colonialidad», que se convirtió en un marco fundamental del proyecto descolonial³. Desde mi punto de vista, en realidad, no es necesario ningún nuevo término. Así como el capitalismo ha adoptado formas muy variadas en los últimos cinco siglos y, pese a ello, seguimos identificándolo como «capitalismo», no veo la necesidad de crear un nuevo término para destacar las mutaciones históricas del colonialismo y los horizontes posibles

2. Sobre este tema, véanse Cabral (1976: 221-233), Césaire (1955), Smith (2012: 212) y Wa Thiong'o (1986).

3. Como asegura Maldonado-Torres, «colonialidad es diferente a colonialismo. El colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de una nación o de un pueblo depende del poder de otra nación, que convierte a este en un imperio. La colonialidad, en cambio, se refiere a arraigados patrones de poder que surgieron como resultado del colonialismo, pero que definen la cultura, el trabajo, las relaciones intersubjetivas y la producción de conocimiento de una manera que va mucho más allá de los límites estrictos de las administraciones coloniales. Así, la colonialidad sobrevive al colonialismo» (2007: 243).

de la descolonización. No veo por qué razón se tiene que limitar el concepto de colonialismo a una variante única, principalmente, al colonialismo histórico caracterizado por la ocupación territorial extranjera. De hecho, las articulaciones entre el colonialismo histórico y el capitalismo, en los diversos tiempos-espacios de la modernidad, originaron varias formas de descolonización, incluyendo el colonialismo de los colonos, el colonialismo de explotación económica, las colonias de deportación, etc.⁴. Es por ello por lo que, en mi opinión, en vez de diferenciar colonialismo y colonialidad, más bien deberíamos caracterizar las formas diferentes que han adoptado el colonialismo y la descolonización a lo largo del tiempo⁵.

El concepto «giro descolonial», acuñado por Maldonado-Torres⁶, muestra que la descolonización del pensamiento eurocéntrico o, más concretamente, de las ciencias sociales es un fenómeno antiguo que se da en varios lugares. En realidad, el pensamiento dominante siempre ha visto la idea de la descolonización como una corriente subalterna o marginal. Evidentemente, esa idea no siempre se ha identificado mediante el término «descolonización», aunque su objetivo fuera cuestionar en alguna medida (casi siempre muy limitada) la legitimidad del proyecto colonial, como sucedió con Bar-

4. Mozambique, Argelia, Kenia y Namibia son algunos de los ejemplos de colonias de poblamiento en el contexto africano. Brasil también forma parte de esa categoría. Lo que caracteriza este tipo de colonialismo es el hecho de que los colonos son una importante tercera fuerza de la población, después de las autoridades coloniales del aparato administrativo (y también algunos misioneros y militares) y de las poblaciones indígenas.

5. Esta propuesta conceptual que presento pretende, entre otras cosas, evitar que se considere concluida la fase de descolonización que lleva a la independencia. Ndlovu-Gatsheni tiene razón cuando afirma: «La descolonización no se puede conmemorar de forma acrítica. Ese enfoque laudatorio de la descolonización ha oscurecido los mitos e ilusiones de libertad que generalmente ignoran las débiles y problemáticas bases éticas, ideológicas y políticas de ese proyecto. La descolonización se ha vuelto un rehén de conceptos occidentales de emancipación que no cuestionan seriamente la esencia ontológica y epistémica de la modernidad colonial a partir de las insidias de las que intento liberar a los africanos» (2013: 94-95).

6. Según Ndlovu-Gatsheni, «Du Bois, en 1903, anunció un giro descolonial como rebelión contra lo que denominó la 'línea de color' que formaba parte de los problemas fundamentales del siglo XX» (2016: 48). En el contexto del Grupo Modernidad/Colonialidad, Maldonado-Torres usó por primera vez el concepto «giro descolonial» durante una conferencia en Berkeley, en 2005. Véanse Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) y Maldonado-Torres (2011).

tolomé de las Casas (1484-1566) o António Vieira (1608-1697). Pese a todo, etiquetarlos de eurocéntricos siglos después es un tipo de crítica fácil, porque es anacrónica. Por otro lado, en los estudios poscoloniales contemporáneos muchas veces logramos identificar insidiosas representaciones coloniales, por ejemplo, a través del uso acrítico de una idea de África homogénea y monolítica (representada sobre todo por identidades étnicas y raciales), una idea creada por la biblioteca colonial (Mudimbe, 1988: 16). Como observa Linda Smith, los objetos de investigación perpetúan la relación colonial. «Ser investigado es sinónimo de ser colonizado» (2012: 102). Dar visibilidad a otras bibliotecas y a otros conocimientos es uno de los objetivos de las epistemologías del Sur. La biblioteca islámica, por ejemplo, contiene conocimientos descritos por Ousmane Kane como «no eurófonos», puesto que se basan en otros órdenes epistemológicos y en otros «espacios de sentido» (2012: 3)⁷. Teniendo en mente los mismos objetivos, Silvia Rivera Cusicanqui defiende que el proyecto de modernidad indígena «podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un ‘principio esperanza’ o ‘conciencia anticipante’ (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo» (2012: 96).

El pensamiento descolonizador, como respuesta a las peculiaridades de la articulación entre capitalismo y colonialismo en diferentes continentes y momentos históricos, ha adoptado muchas formas. En este contexto, no es mi intención analizar todas sus caras. Tan solo pretendo destacar algunos de los aspectos más relevantes para mostrar de qué maneras las epistemologías del Sur integran esta tradición. En el capítulo 4, sugiero que la resistencia de los movimientos de liberación nacional originó un número considerable de conocimientos mestizos o híbridos no eurocéntricos, que tienen en común el hecho de haber surgido todos en las luchas o para usarse en ellas. Dicha resistencia abrió horizontes mucho más allá de la independencia política. Fanon describe correctamente el

7. Como destaca el autor, «pese a ser verdad que la amplia biblioteca colonial estructura un orden epistemológico que configura el pensamiento de los intelectuales eurófonos, no es menos cierto que la amplia biblioteca islámica esté creando un espacio de sentido islámico» (2012: 56). Esa biblioteca contiene los escritos de intelectuales no eurófonos e «híbridos» y comparte un espacio de sentido islámico. Véanse también Alatas (2014) y Shariarti (1979).

último horizonte de la descolonización como la reconstrucción de una nueva humanidad capaz de huir de la lógica de la repetición infinita del epistemicidio colonial: «El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila» (1968: 210).

En la década de 1930, junto a otros intelectuales negros, Aimé Césaire creó el concepto de *négritude* (negritud)⁸. El surgimiento de la *négritude* en círculos literarios parisinos representó un espacio político de luchas identitarias derivadas de la situación colonial francesa. La *négritude*, como afirmación política y cultural, equivalía al rechazo a la dominación colonial, una dominación que se caracterizaba por la conquista, la esclavitud, la deportación, la negación cultural y espiritual, la opresión política y la explotación económica; todo ello, evidentemente, legitimado por la supuesta superioridad de la raza blanca y la excelencia de la civilización europea (Meneses, 2010 y 2016). Ese desafío intelectual generó un programa político radical capaz de originar la descolonización en el contexto de aquella época, lidiando con cuestiones tan diversas como la asimilación, la criollización, la racialización y el colonialismo.

Según Wa Thiong'o (1986), la descolonización consiste en la búsqueda de una perspectiva liberadora que pretende facilitar la comprensión de nosotros mismos («vernos a nosotros mismos de manera clara») después de siglos de sumisión, desmembramiento y alienación. El concepto de «desmembramiento» no solo traduce la fragmentación física, sino también la colonización epistemológica de la mente, así como también la «decapitación cultural» que originó formas profundas de alienación entre los africanos. Como destaca Wa Thiong'o, «el desmembramiento de África se dio en dos fases. Durante la primera, la personalidad africana se dividió por la mitad: el continente y su diáspora. Los esclavos africanos,

8. El otro lado de la *négritude* era una nueva concepción de universalismo. En palabras de Césaire: «No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares» (1957: 15).

mercancía principal de la fase mercantilista del capitalismo, eran la base de las plantaciones de azúcar, algodón y tabaco en el Caribe y en el continente americano. Si aceptamos que el comercio de esclavos y la esclavitud de las plantaciones fueron el origen de la acumulación primaria de capital que hizo posible la Revolución Industrial europea, no podemos evitar la ironía del hecho de que las propias necesidades de dicha Revolución Industrial —mercados para los bienes acabados, fuentes de materias primas y las necesidades estratégicas de la defensa de rutas comerciales— han conducido inexorablemente a la segunda fase del desmembramiento del continente [...] Así como las plantaciones de esclavos eran propiedad de varias potencias europeas, después de la Conferencia de Berlín, África se transformó en una serie de plantaciones coloniales propiedad de muchas de esas mismas potencias europeas» (2009: 5-6).

En ese mismo sentido, Valentin Mudimbe (1994) también denuncia esta deconstrucción identitaria y civilizacional, hasta el punto de afirmar que «la expansión geográfica de Europa y de su civilización [...] sometió el mundo a su memoria» (1994: xii). Hamidou Kane retrata de manera magnífica la presencia insidiosa del conocimiento colonial en *L'aventure ambiguë*. En esta novela, publicada en Francia en 1961, Kane reflexiona sobre el poder de las escuelas coloniales que hicieron que la conquista fuera duradera. Como indica, «el canon obliga al cuerpo y la escuela hechiza el alma» (1963: 49). A su vez, Kwasi Wiredu defiende la propuesta de una «descolonización conceptual de la filosofía africana» y explica su posición del siguiente modo: «Al hablar de la descolonización me refiero a despojar el pensamiento filosófico africano de todas las influencias indebidas procedentes de nuestro pasado colonial. La palabra crucial en esta formulación es 'indebidas'. Como es obvio, no sería racional intentar rechazar todo lo que se deriva de un pasado colonial. Se da por hecho que un pensamiento o un modo de cuestionamiento liderado por nuestros excolonizadores puede ser válido o, de algún modo, beneficioso para la humanidad. ¿Debemos rechazarlo o ignorarlo? Eso sería una locura sin ningún sentido» (1998: 17)⁹. Paulin Hountondji, cuya trayectoria intelectual es un ejemplo elocuente de las complejas relaciones entre conocimiento eurocéntrico y conocimiento africano, critica la extroversión de los productores de

9. Gandhi, Nkrumah, Senghor, Cabral y Nyerere mantenían la misma salvedad. Véase el capítulo 4.

conocimiento de la periferia y su dependencia de fuentes de autoidentidad externas. Propone el concepto de conocimiento endógeno, que combina la idea de la producción activa y autónoma de conocimiento de las sociedades africanas con la idea de su divulgación y relevancia más allá de los contextos en los que surge. «Por tanto, las cosas también deberían suceder en África, y no siempre o exclusivamente fuera de África. La justicia con el continente negro exige que todo el conocimiento acumulado durante siglos sobre diferentes aspectos de su vida se comparta con las personas que viven allí. Exige tomar las medidas adecuadas para facilitar una apropiación lúcida y responsable por parte de África del conocimiento disponible, las discusiones y las preguntas realizadas en otras partes. Esta apropiación debería ir acompañada de una reapropiación crítica de los conocimientos endógenos de África y, además, del propio proceso de producción y capitalización del conocimiento» (2009: 9-10), expresa Hountondji¹⁰.

Achille Mbembe caracteriza de forma brillante el ejercicio del poder político en África tras las independencias al proponer el concepto «poscolonia». Este concepto designa una forma de correspondencia, o incluso transparencia, entre modos de ser, conocer y ejercer el poder político. La poscolonia no es más que un nuevo tipo de colonialismo que sucede al colonialismo histórico. «Es un hecho que la poscolonia es caóticamente pluralista, pero, pese a ello, posee una coherencia interna. Es un sistema específico de signos, una forma muy propia de fabricar simulacros o de reconstruir estereotipos. Sin embargo, no solo es una economía de signos en la que el poder se refleja y se imagina de manera autorreflexiva. La poscolonia se caracteriza por tener un estilo bien propio de improvisación política, por una tendencia al exceso y por una ausencia de proporción, así como por formas muy particulares en las que las identidades se multiplican, se transforman y se ponen en circulación» (1992: 3-4).

Al centrarse en las características contemporáneas del Estado en África, Ndlovu-Gatsheni escribe: «Hay muchas cosas que constituirían buena gobernanza al coexistir de forma constreñida/divergente/incómoda y tendenciosa con una mala gobernanza. Por tanto, la afirmación de los dictadores africanos poscoloniales de que gobiernan según la tradición africana no es una justificación válida.

10. Véase más sobre esta cuestión en Hountondji (1997 y 2002).

Los académicos eurocéntricos tampoco tienen razón cuando intentan justificar las crisis de gobernabilidad basándose en el modo de proceder precolonial. Quizás la crisis de gobernabilidad en el África poscolonial tenga más que ver con la herencia del colonialismo tardío» (2008: 86).

Muchas realidades poscoloniales contemporáneas se caracterizan por un palimpsesto de estructuras de poder que resulta de la superposición de diversas culturas políticas y jurídicas¹¹. Como destaca Mbembe, el peso de las herencias coloniales en varios contextos poscoloniales da lugar a la «necropolítica», que el autor describe como un ejercicio de poder que, sobre todo, pretende «la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones» (2003: 14). En mi opinión, la necropolítica, es decir, la deshumanización persistente de gran parte de la población, refleja la persistencia del pensamiento político abisal; situadas en el otro lado de la línea, esas poblaciones representan espacios de excepción, habitados por subhumanos.

En Asia, el pensamiento descolonizador se ha manifestado de múltiples formas. Una de las más conocidas es la que representa el South Asian of Subaltern Studies Group (Grupo de Estudios Subalternos de Asia del Sur), creado en la India en la década de 1970 bajo el liderazgo de Ranajit Guha (1982). El objetivo principal del grupo era analizar críticamente no solo la historiografía colonial india producida por europeos, sino también la historiografía nacionalista india eurocéntrica, así como la historiografía marxista ortodoxa¹². A lo largo de los años, los estudios subalternos produjeron un notable conjunto de trabajos, que tuvieron una gran influencia mucho más allá de la India. Por ejemplo, a principios de la década de 1990, algunos intelectuales latinoamericanos residentes en Estados Unidos crearon el Latin-American of Subaltern Studies Group (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos). Siguiendo la tradición de los estudios subalternos de la India, Shahid Amin (2015 y en prensa) propone una importante revisión histórica sobre la división entre indio e «hindú» y entre paquistaní y «musulmán», que recientemente ha vuelto a surgir, y debate sobre las posibilidades

11. Una de esas realidades es el Estado que he caracterizado como «Estado heterogéneo» (Santos, 2009b: 254-289).

12. En la década de 1980 se publicó una serie de ensayos sobre la historia y la sociedad de Asia Meridional, organizada por Ranajit Guha. Entre muchos estudios, véase el del propio Guha sobre la historiografía colonialista de la India (Guha, 1989).

y los límites de la idea de pluralidad y diversidad. Al comentar el surgimiento de una escuela de ciencias sociales indias, Sujata Patel (2014) estudia el trayecto de varios estudiosos indios para destacar la construcción de teorías de modernidad alternativas basadas en una imaginación sociológica anticolonial y nacionalista.

Syed Alatas se halla en el origen de otra vertiente del pensamiento descolonizador. Alatas denuncia el peso de la herencia colonial en la educación contemporánea, una herencia que produce «mentes creativas», una «mente acrítica e imitativa dominada por una fuente externa, cuyo pensamiento se desvía de un punto de vista independiente» (1974: 692). Basándose en un profundo conocimiento de las ciencias sociales eurocéntricas, Alatas revela las deficiencias de las mismas ciencias en lo que respecta a la capacidad de comprender las sociedades no occidentales de manera adecuada; al mismo tiempo, destaca la riqueza del conocimiento islámico, en especial el conocimiento producido en el sur y el sudoeste asiáticos¹³. Alatas, junto a otros académicos, se ha dedicado a un proyecto sociológico (epistémico y ético) capaz de revelar las bases coloniales del pensamiento social europeo y de recuperar epistemologías no occidentales (Alatas y Sinha, 2001: 319-329; Alatas, 2006b: 786-787). Situado en otra vertiente, aunque convergente con esta, en la década de 1970, Ali Shariati (1979) ya defendía la construcción de una sociología islámica¹⁴.

América Latina posee una larga tradición de pensamiento anticolonial y poscolonial. Los académicos más importantes de dicha tradición son Roberto Fernández Retamar¹⁵, Rodolfo Kusch (1998-2003), Paulo Freire (1970, 1985), Orlando Fals Borda (2009), Darcy Ribeiro (1996), Pablo González Casanova (1969, 1996, 2006), Aníbal Quijano (1991, 2005) y Enrique Dussel (1995, 2000, 2002, 2005, 2008). Hoy en día, los dos últimos son los más conocidos por el papel que tuvieron en la creación de un importante programa de investigación denominado Grupo Modernidad/Colonialidad¹⁶. Walter Dignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel,

13. Véanse también Alatas (1993 y 2006b) y Elst (2001).

14. Véanse también Ba-Yunus y Ahmad (1985).

15. El trabajo pionero de este autor empezó a publicarse en 1965. Véase Fernández Retamar (2016).

16. Entre los principales conceptos del pensamiento descolonial latinoamericano, se deben destacar los siguientes: la colonialidad del poder, de Quijano, la filosofía de la liberación y la transmodernidad, de Dussel.

Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh y María Lugones son algunos de los académicos y académicas que se dedican a esta vertiente de investigación.

Según Mignolo, «como el punto de origen de la descolonialidad fue el Tercer Mundo, en su diversidad de historias locales y tiempos diferentes y de países imperiales occidentales que iniciaron la interferencia con esas historias locales, [...] el pensamiento de frontera (*border thinking* / *pensamiento fronterizo*) es la singularidad epistémica de cualquier proyecto descolonial» (2013: 131)¹⁷. Otro concepto crucial es el de «transmodernidad», de Dussel. Dussel habla del «resurgimiento de una potencialidad reciente de muchas culturas solo ocultadas por el ‘brillo’ deslumbrante —en muchos casos aparente— de la Cultura Occidental, de la Modernidad [...] Es desde esa potencialidad no-incluida de donde surge, desde la ‘exterioridad’ alterativa, un proyecto de ‘Trans-Modernidad’, un ‘más allá’ trascendente a la Modernidad occidental (en cuanto nunca asumida; en cuanto despreciada y valorada como ‘nada’) que tendrá una función creadora de gran significación en el siglo XXI» (2002: 221). Al destacar la existencia de una larga tradición de pensamiento crítico indígena y negro que pocas veces reconocen los académicos latinoamericanos y los intelectuales de izquierda, Catherine Walsh identifica la forma en la que los pueblos indígenas andinos y afrodescendientes modificaron la «geopolítica del conocimiento» (2002, 2008 y 2009).

Al mismo tiempo, es importante el concepto de «colonialidad del ser», de Maldonado-Torres¹⁸, al que me refiero en el capítulo 4. La privación ontológica se da mediante dos inscripciones fatales: raza y género. María Lugones (2003, 2007 y 2010a) propone el «sistema moderno/colonial de género» como algo mucho más amplio que la «colonialidad del poder», de Quijano. En su opinión,

17. La noción de «entre-lugar», de Homi Bhabha, es parecida al concepto «pensamiento de frontera» de Walter Mignolo. La única diferencia radica en el contexto: los estudios literarios y la subjetividad son el lugar de enunciación de Bhabha; para el autor los entre-lugares son los momentos o procesos producidos en la articulación de diferencias. En esos intersticios o fronteras se negocian los nuevos signos, sentidos y discursos. En el contexto de la educación, ya en 1992, Henry Giroux hablaba de «pedagogía de frontera». En 1995, yo mismo propuse la metáfora de la frontera como una de las tres metáforas que marcaron el cambio de paradigma que más tarde reformularía como epistemologías del Sur. Las otras dos metáforas son el Sur y el barroco (Santos, 1995: 489-518).

18. Véase Maldonado-Torres (2007: 249-270).

«este análisis de la construcción moderna/colonial del género y su alcance es limitado. La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género» (2010a: 370).

A su vez, Sylvia Wynter denuncia del siguiente modo la ontología racista que subyace al proyecto eurocéntrico moderno presente en contextos americanos:

El África negra, junto a otros pueblos de piel oscura más pobres equipados a esa categoría, se vio obligada a funcionar según nuestra actual concepción biocéntrica de lo humano y de acuerdo con la «formulación de un orden general de existencia» relacionada con ella [...] como materialización actualizada ya no del humano degenerado por el pecado y, por tanto, rebajado al nivel del simio, sino del humano que fracasó en la selección de las especies, casi no evolucionado y, como tal, un ser intermedio entre los ‘verdaderos’ humanos y los primates (2003: 325).

La Caribbean Philosophical Association (Asociación Filosófica Caribeña) tuvo un papel crucial en la promoción de la revisión descolonizadora de las diferentes tradiciones filosóficas y de las ciencias sociales desde el punto de vista de la criollización¹⁹. Además del trabajo de Wynter y Maldonado-Torres, ya citados, también es particularmente relevante el trabajo de Édouard Glissant²⁰, Lewis Gordon²¹, Jane Gordon²² y Paget Henry²³.

En el contexto de la «Europa descolonial», Grosfoguel propuso una perspectiva descolonizadora que articula el islam y el feminismo. Afirma el autor:

19. La dimensión intelectual de las discusiones avanzadas por este grupo contribuyó a ampliar los ideales humanistas del panafricanismo, al combinar reflexiones producidas en África con estudios de la diáspora africana. Algunas universidades de Estados Unidos poseen departamentos de Estudios Africanos en conjunto con Estudios Afroamericanos (o estudios de la diáspora africana). Al defender una perspectiva global y comparativa, generalmente convergen con propuestas «afrocéntricas» y «afropolíticas» (Asante, 1998). Véase también Tutton (2012). El objetivo de esas propuestas es redefinir los fenómenos africanos en el mundo, poniendo de relieve la vida y las luchas africanas como elementos integrados en una experiencia cosmopolita.

20. Glissant (1989, 2009 y 2010). Sobre Glissant, véase también Wynter (1989).

21. Véase Lewis Gordon (1995, 2000, 2007 y en prensa).

22. Jane Gordon (2005 y 2014).

23. Henry (2000) y Gordon, Kamugisha y Roberts (2016).

La identidad religiosa musulmana constituye hoy día uno de los más destacados marcadores de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano. Actualmente, los musulmanes son vistos en América del Norte y Europa como «bárbaros», «atrasados», «incivilizados», «violentos», «terroristas», «abusadores de niños, mujeres y gays/lesbianas», «no adaptables a valores europeos», etc. Digo «uno de los más destacados marcadores», porque tanto en Europa como en Norteamérica el racismo de color continúa siendo muy importante e incluso se enreda de manera compleja con el racismo religioso (2016b: 11)²⁴.

Molefi Asante recuperó recientemente el concepto de afrocentricidad, propuesto inicialmente por Nkrumah en la década de 1960. En su obra *Afrocentricity: The Theory of Social Change*, de 1980, Asante renovó el concepto y le dio un sentido filosófico específico. Según el autor, «el paradigma afrocéntrico configura un cambio de pensamiento revolucionario propuesto como ajuste *constructural* a la desorientación, al descentramiento y a la ausencia de posibilidad de intervención de los negros. El afrocentrista plantea la siguiente cuestión: ‘¿Qué harían los africanos si no hubiera blancos?’. [...] La afrocentricidad se vuelve una idea revolucionaria porque estudia ideas, conceptos, acontecimientos, personalidades y procesos políticos y económicos desde el punto de vista de los negros como sujetos y no como objetos, basando todo el conocimiento en la pregunta auténtica del *lugar* o de la *localización*» (1998: 23; 2009)²⁵.

Situar las epistemologías del Sur

La propuesta de las epistemologías del Sur se integra en esta amplia corriente de pensamiento descolonizador. Algunas de sus características más distintivas nos ayudan a entender con más precisión su relación con la mencionada corriente de pensamiento y a entender más fácilmente su especificidad.

En primer lugar, el colonialismo moderno es un modo de dominación que funciona en íntima articulación con otros dos modos de dominación moderna: el capitalismo y el patriarcado. Eso significa

24. En cuanto a las diferentes vertientes del feminismo islámico, Grosfoguel reconoce que no todas son descolonizadoras (2014: 26).

25. Sobre la filosofía de la afrocentricidad, véase también Mazama (2003).

que, al igual que el capitalismo y el patriarcado, históricamente, el colonialismo ha adoptado diferentes formas. Es un hecho que el colonialismo histórico, incluyendo la ocupación territorial extranjera, configura la forma más obvia de colonialismo. Sin embargo, incluso durante el colonialismo histórico (que, aunque residualmente, aún existe hoy en día), había otras formas de colonialismo, principalmente en Europa, como el racismo y la discriminación de ciertos grupos sociales (el caso del pueblo gitano, entre otros)²⁶ o de ciertas regiones (por ejemplo, con relación a los pueblos de los Balcanes y de Europa septentrional o del Este)²⁷. De cualquier modo, estudiar y combatir el colonialismo histórico como si se tratara de un modo de dominación completamente autónomo puede contribuir a agravar los otros modos de dominación, lo que, a su vez, acabará por reforzar el colonialismo en general. Para ser consistentes y eficaces, el pensamiento y la acción descolonizadores también deben ser anticapitalistas y antipatriarcales. De acuerdo con las epistemologías del Sur, el pensamiento y la acción descolonizadores no constituirán una intervención cultural eficaz si no intervienen también en el ámbito de la economía política. El trabajo de Arturo Escobar, en general (2005, 2008, 2010, 2011), representa una de las articulaciones más creíbles de estos dos tipos de intervención.

En segundo lugar, incluso cuando el análisis solo se centra en el colonialismo histórico, se debe tener en cuenta el hecho de que el colonialismo histórico ha adoptado características diferentes en diferentes regiones del mundo. La bibliografía latinoamericana sobre la descolonización se centra exclusivamente en la conquista del Nuevo Mundo. Tanto Quijano como Dussel consideran el momento de la «conquista» y la colonización de América Latina como un elemento constitutivo de la modernidad eurocéntrica. Está claro que el colonialismo histórico también se extendió por África y Asia, donde adoptó características diferentes. En la medida en que se consideran relevantes las diferencias, diferentes tipos de colonialismo dan lugar a diferentes tipos de poscolonialismo. Por ejemplo, así como el océano Atlántico se «globalizó» debido a la expansión europea, el Índico ya era un espacio globalizado mucho antes de

26. Sobre el pueblo gitano, véase Rodríguez Maeso (2015: 53-70).

27. Véase, por ejemplo, Khodarkovsky (2004).

que llegaran los navegantes europeos²⁸. Algunas vertientes del pensamiento latinoamericano pueden correr el riesgo de transformar el Nuevo Mundo en una centralidad alternativa (transmodernidad) y caer así en la trampa de la modernidad eurocéntrica. Las afinidades electivas entre el pensamiento descolonial latinoamericano y las epistemologías del Sur se vuelven especialmente evidentes siempre que los dos enfoques evitan transformar las centralidades territoriales alternativas en lugares de nuevas narrativas maestras epistemológicas. La única centralidad reconocida por las epistemologías del Sur no tiene centro: es la centralidad de las luchas contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal, donde sea que se den.

En tercer lugar, teniendo en cuenta la centralidad de las luchas, las epistemologías del Sur son eficaces y prosperan en los campos sociales en los que tienen lugar las luchas y, de este modo, fuera de los lugares de debate académico. Es evidente que esas luchas también pueden tener lugar en el mundo académico e incluso ser muy violentas. Sin embargo, teniendo en cuenta la naturaleza del conocimiento académico como práctica separada, esas luchas, consideradas desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, acabarán por tener poca relevancia epistemológica si no son capaces de superar las barreras que las separan y les impiden participar en otras luchas sociales. Quienes adoptan las epistemologías del Sur saben muy bien que el *conocer con*, en vez del *conocer sobre*, requiere una participación concreta en las luchas sociales y exige que se esté preparado para correr los riesgos que se puedan derivar de dicha participación. Desde este punto de vista, las discusiones académicas configuran luchas de muy baja intensidad si las comparamos con las luchas que movilizan a grupos sociales que son víctimas directas de la violencia capitalista, colonialista y patriarcal.

En cuarto lugar, las epistemologías del Sur dan valor sobre todo a la diversidad cognitiva del mundo, e intentan construir procedimientos capaces de promover el interconocimiento y la interinteligibilidad. Aquí reside la importancia otorgada a conceptos como ecologías de saberes, ecologías de reconocimientos, ecologías de escalas, ecologías de temporalidades y ecologías de productividades (Santos 2014a: 188-211), así como a procedimientos como la traducción intercultural y la artesanía de las prácticas. De este modo,

28. Sobre la colonización portuguesa en el océano Índico, véase Subrahmanyam (1998 y 2012).

se entiende que los conocimientos tengan identidades distintas y que las articulaciones entre ellos sean el resultado de las necesidades y los objetivos de las luchas sociales. Mignolo propone el concepto de pensamiento de frontera como característica general del pensamiento descolonizador. Aunque no me parezca mal esta conceptualización, prefiero poner de relieve que, en última instancia, las dinámicas específicas de las luchas sociales son las que determinan los tipos de ecologías de saberes a los que recurren en cada caso. Así pues, me arriesgo a afirmar que la característica general de mayor importancia que se atribuye a los conocimientos que participan en ellas y surgen de ellas es el hecho de estar comprometidas con las luchas de los grupos sociales oprimidos.

En quinto lugar, la celebración de la diversidad y la búsqueda de nuevas articulaciones cognitivas que vuelvan más eficaces las luchas sociales requieren diálogos e interacciones de conocimientos contrahegemónicos, ya sean científicos posabisales o artesanales. En vez de la polarización o el dogmatismo de la oposición absoluta, tan frecuente en las discusiones académicas, las epistemologías del Sur abogan por la construcción de puentes entre zonas de confort y zonas de incomodidad, entre los campos de dominación y lucha que nos resultan familiares y los que nos resultan extraños. Como afirmó Angela Davis, «los muros, girados, son puentes» (1974: 137). Esta posición no es específica de las epistemologías del Sur. Lo que es específico en ellas es el hecho de formar puentes entre saberes originarios de diferentes epistemologías, tanto de saberes científicos como artesanales. Sin embargo, esta misma posición también es crucial en el ámbito más restringido del conocimiento académico y promueve el reconocimiento de historias que se relacionan entre ellas²⁹. Es así como leo la propuesta de Gurminder Bhambra (2007 y 2014)³⁰. Según la autora, «las sociologías relacionadas

29. Meneses tiene razón cuando afirma que «muchas veces seguimos haciendo nuestras interpretaciones desde un centro que aún no ha sido 'descolonizado'. Así pues, a través de los ojos de la Europa imperial, estos espacios africanos aún se perciben a través de lentes epistémicamente coloniales. Por otro lado, mientras deseamos (re)construir otras historias y (re)presentarnos en el debate de otras memorias, la situación que observamos refleja la dificultad de construir otro apartado analítico que consiga distanciarse de las interpretaciones dominantes y que nos permita a nosotros [africanos] introducir las memorias de otros actores» (2011: 133).

30. En la introducción al número especial de la revista *Sociology* organizado por nosotros, Gurminder Bhambra y yo mismo, como coautores, destacamos la complementariedad que se da en nuestros enfoques (Bhambra y Santos, 2017: 3-10).

[...] indican las conexiones históricas generadas por los procesos de colonialismo, esclavitud, expropiación y apropiación, anteriormente elididas en la sociología convencional que favorece comprensiones más limitadas, así como por el uso de 'conexiones' como forma de recuperar esas historias alternativas y, por tanto, esas sociologías [...] Defiendo que el pasado y sus formas sociológicas de falso reconocimiento siguen limitando nuestra capacidad de imaginar futuros diferentes» (2014: 3)³¹.

Y, por último, la centralidad de las luchas sociales contra la dominación implica que las epistemologías del Sur se ocupen de la crítica y la deconstrucción del saber dominante del mismo modo que se ocupan de la construcción de saberes alternativos y transformadores, como los saberes científicos posabisales. La descolonización del pensamiento ha sido sobre todo deconstructiva, muchas veces deudora de la deconstrucción eurocéntrica de Foucault y Derrida. Las epistemologías del Sur proponen metodologías no extractivistas, sobre las que se basa y se construye el conocimiento científico posabisal. De este modo, las epistemologías del Sur dialogan con dos posiciones que recientemente han defendido la emergencia del Sur como centro de producción de conocimiento académico. Me refiero a la propuesta de Raewyn Connell de una *Southern Theory* (teoría del Sur) y a la de Jean y John Comaroff de una *Theory from de South* (teoría desde el Sur). Ambas definen el Sur primordialmente como sur geográfico, y no como el Sur epistémico que proponen las epistemologías del Sur.

Según Connell, la teoría del Sur (2007) es una constelación teórica descolonizadora, de gran variedad interna. Al revelar los presupuestos geopolíticos de la teoría social del Norte, a partir de la experiencia empírica y teórica de las sociedades coloniales y poscoloniales, formula nuevas propuestas analíticas y teóricas. En la teoría del Sur, conceptos y realidades como clase, discapacidad, trabajo, familia y gestión pasan a entenderse de manera diferente, y permiten identificar nuevos problemas y nuevos enfoques de problemas ya existentes. Del mismo modo en que yo defiendo que las epistemologías del Sur no son la imagen invertida de las epistemologías del Norte, Connell afirma: «No podemos afrontar esto tratando la teoría del Sur como un conjunto distinto de

propuestas, un paradigma alternativo que surge en oposición a los conceptos hegemónicos. No queremos otro sistema de dominación intelectual» (2014: 218). Al igual que Bhambra, lo que Connell pretende es una intervención interna en el ámbito de las ciencias sociales. Se incluyen los saberes artesanales en la medida en que las innovaciones metodológicas propuestas por la teoría del Sur les dan mayor visibilidad y las ponen al servicio de la construcción de un mejor conocimiento científico.

La obra de Jean y John Comaroff, *Theory from the South* (2012), parte de la idea de que, con el giro del dinamismo del capitalismo global en dirección al Este y el Sur, el pensamiento hegemónico futuro procederá de dichas regiones y ya no, como hasta ahora, del Norte y de Occidente. La defensa de ese desplazamiento se basa en dos argumentos. Por un lado, «en el Sur, la modernidad no se entiende de forma adecuada como un derivado o un *Doppelgänger*, una copia básica o una falsificación del 'original' euroamericano» (2013: 17). Por otro lado, «en oposición a la narrativa euromodernista heredada de los dos últimos siglos [...] hay buenas razones para pensar que, dada la dialéctica imprevisible y subdeterminada del capitalismo y la modernidad aquí y ahora, no es raro que el Sur sea el primero en sentir los efectos de las fuerzas históricas mundiales, el Sur, donde configuraciones de capital y trabajo radicalmente nuevas están ganando forma, prefigurando así el futuro del Norte global» (2013: 18).

No estoy seguro de que los autores caractericen de manera adecuada la naturaleza epistemológica o política de dicha transformación. ¿El Sur al que se refieren es el Sur del dinamismo del capitalismo global? Por otro lado, el Sur de las epistemologías del Sur es el Sur antiimperial, el Sur no geográfico formado por las luchas de innumerables poblaciones del sur y el norte geográficos contra el dominio del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Se llaman epistemologías del «Sur» porque, históricamente, las poblaciones del Sur global fueron las que sufrieron de manera más grave la expansión de la dominación moderna del Norte y de Occidente. Para esas poblaciones, la migración hacia el Sur del dinamismo del capital global no es necesariamente una buena noticia.

31. Véase también el análisis de la revolución haitiana realizado por Bhambra (2018).

Sobre la construcción del Sur epistémico antiimperial

Las cuestiones metodológicas planteadas por las epistemologías del Sur son muy complejas, y aún más si tenemos en cuenta que el trabajo cognitivo exigido por estas epistemologías tiene que efectuarse tanto en el marco de instituciones de investigación convencionales como fuera de ellas, en los campos sociales en los que tiene lugar la resistencia contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Cuando se lleva a cabo en instituciones de investigación convencionales, ese trabajo se afronta con desconfianza y se considera un tipo de investigación no riguroso, con motivaciones políticas y, por tanto, no fiable. En un tiempo en el que el viejo sentido común de las instituciones de investigación, basado en la curiosidad y el desinterés, se está sustituyendo por un nuevo sentido común que valora la relevancia del conocimiento por el respectivo valor de mercado (su utilidad para demandas sociales urgentes), las tareas metodológicas que requieren las epistemologías del Sur encontrarán una resistencia feroz o se descartarán totalmente por estar «desplazadas» y no pertenecer al contexto de investigación. En realidad, el investigador posabisal está en las antípodas del consultor. Este último es alguien cuyo conocimiento tiene una utilidad específica con un precio específico y para el cual existe una demanda solvente. El investigador posabisal es alguien para cuyo conocimiento hay una enorme y urgente demanda, aunque no solvente y ni siquiera mercantilizable; su conocimiento es útil para grupos sociales que ni siquiera se imaginan teniendo que pagar por él o que, si tuvieran que hacerlo, no se lo podrían permitir.

¿Acaso la hegemonía de las epistemologías del Norte está linealmente relacionada con el destino del capitalismo global? ¿Acaso la erosión visible de esa hegemonía es un proceso histórico irreversible? ¿Acaso esta es un síntoma de inercia o más bien de una expectativa? ¿Se trata de un ciclo o de una mera ola? ¿Cuál sería el impacto epistemológico del desplazamiento hacia el este del dinamismo del capitalismo global, como parece estar sucediendo hoy con la ascensión de Asia? ¿Acaso la ciencia moderna, el último símbolo de las epistemologías del Norte, sería capaz de contraer matrimonio con imperativos culturales que, desde el punto de vista de la cultura eurocéntrica, solo pueden contener niveles inaceptables de instrumentalización y falta de rigor? ¿Acaso las nuevas formas de instrumentalización son tan diferentes de las típicas

de la cultura eurocéntrica con la que la ciencia siempre ha convivido? ¿Acaso el inconsciente freudiano, reconocido hoy en día por muchos como una innovación científica, es menos arbitrario que la inspiración divina a la que Ibn Khaldun (1377, 1958) atribuye al descubrimiento de la nueva ciencia en la *Muqaddimah*?

Teniendo en cuenta que la hegemonía de las epistemologías del Norte no se puede dissociar del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado globales, la necesidad de las epistemologías del Sur también está íntimamente relacionada, como he destacado antes, con las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. En los últimos cuarenta años, las epistemologías del Sur han puesto en duda gradualmente los presupuestos culturales y los modelos conceptuales y teóricos subyacentes a las epistemologías del Norte. Muchas de las premisas y agendas políticas que emergen de esas luchas en diferentes regiones del mundo incluyen formas de conocer las relaciones entre la sociedad y la naturaleza, el individuo y la comunidad, y la inmanencia y la trascendencia que son ajenas a aquellas que las epistemologías del Norte defienden.

El proceso histórico de descolonización epistemológica, además de ser un proceso a largo plazo, también es un proceso desigual y asimétrico, tanto en lo que respecta a áreas del saber como en lo que respecta a regiones del mundo. El trabajo de descolonización epistemológica implica procesos sociales y culturales distintos, por un lado, en zonas que fueron víctimas del colonialismo histórico y, por el otro, en regiones que fueron responsables de la colonización. Pese a ser crucial, la literatura descolonial pocas veces aborda esta diferencia. En las regiones sometidas al colonialismo europeo, las epistemologías del Norte, y la cultura eurocéntrica en general, empezaron por ser una imposición que, de manera gradual, parcial o irregular, se fue asimilando mediante diferentes formas de apropiación, préstamo selectivo y creativo, hibridación, etc. Esos procesos permitieron el uso contrahegemónico de saberes occidentalocéntricos, como demuestran las contribuciones hechas por la ciencia moderna, el marxismo y la filosofía occidental a los movimientos de liberación en África y Asia y, más recientemente, a las concepciones alternativas de democracia, derechos humanos y constitucionalismo. Los límites de este uso contrahegemónico (tanto centrado en el Estado como en las bases sociales) en la producción de alternativas al capitalismo, el colonialismo y el patriarcado son hoy

más evidentes que nunca³². Los resultados, como mínimo, no son brillantes, ya que la dominación global es hoy en día más agresiva que nunca. El neoliberalismo, la lógica económica monocultural que alimenta la articulación entre el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, parece que ya no tiene enemigos por la simple razón de que hoy es capaz de recurrir a la monotonía de la guerra siempre que la monotonía de las relaciones económicas (Marx) no parece suficiente. El uso contrahegemónico de las ideas occidentalocéntricas cumple cada vez menos lo que promete y cada vez es menos capaz de dinamizar los grupos sociales que luchan contra la dominación.

Sin embargo, ese es apenas uno de los lados de la historia. Como he indicado antes, en los últimos cincuenta años los desplazamientos geopolíticos según las dinámicas de las luchas sociales contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado han corroído cada vez más la hegemonía de las epistemologías del Norte. Problemáticas nuevas o que ya se habían suprimido en el pasado se han instalado en las comunidades políticas, científicas y educativas animadas por una serie de repertorios antioccidentales, estecéntricos, surcéntricos e indigenocéntricos de vida social e individual, naturaleza, espiritualidad y buen vivir. El *Geist* fundamental de las estructuras de poder occidentalocéntricas de nuestro tiempo es probablemente esta extraña mezcla de sensaciones: por un lado, la sensación de poder indiscutible y cruda dominación y, por el otro, la sensación de erosión irreversible de la autoridad y la hegemonía.

En Europa y América del Norte (en esta última tras la eliminación de las poblaciones y las cosmovisiones indígenas), la hegemonía de las epistemologías del Norte tiene raíces culturales más profundas. Sin embargo, las luchas por el reconocimiento de la diversidad cultural, así como los flujos migratorios que se dieron tras las independencias y, más tarde, a consecuencia de la economía liberal, la guerra y los cambios climáticos, han desestabilizado gradualmente la hegemonía epistemológica y monocultural, introduciendo discretamente nuevas problemáticas y nuevos tipos de enfoques epistemológicos. La reacción fue rápida. Los instrumen-

32. Fanon nos alertó desde el principio sobre esos análisis: «En las colonias, la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco, se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial» (1967b: 40).

tos de censura pueden asumir diferentes formas: el *ranking* de las instituciones de enseñanza según criterios capitalistas de excelencia; el formato positivista y monocultural de los programas y las carreras científicas y profesionales; el disciplinamiento y silenciamiento de científicos rebeldes; la prohibición de libros en la educación de jóvenes por razones ideológicas, religiosas u otras; el control de la creatividad científica a través de la evocación de criterios estrictos de utilidad económica o de rendimiento académico (por ejemplo, publicaciones valoradas según los llamados «factores de impacto» y no según su carácter innovador).

En el Norte global, la hegemonía de las epistemologías del Norte se encuentra más profundamente arraigada y los intereses en evitar su erosión, más organizados. Además, en el Norte global hay una mayor convergencia entre las epistemologías del Norte y la cultura eurocéntrica dominante, y los grupos sociales más amplios se benefician directa o indirectamente de la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Así pues, la supresión de conocimientos subalternos basados en premisas diferentes de las que subyacen a las epistemologías del Norte es más radical³³.

En el siglo pasado, tras Joseph Needham, Carl Jung fue el intelectual europeo que más se esforzó en entender el pensamiento oriental y es quien mejor ejemplifica la dificultad de descolonizar el pensamiento eurocéntrico en el Norte global. Jung expresa del siguiente modo las dificultades que encontró al entender cabalmente el texto chino titulado *The Secret of the Golden Flower (El secreto de la Flor de Oro)* que él mismo y el sinólogo Richard Wilhelm habían publicado y comentado:

En tanto soy un hombre que siente por entero a la manera occidental, no puedo sino experimentar en lo más profundo la foraneidad de este texto chino. Ciertamente, algunos conocimientos de las religiones y filosofías orientales ayudan a mi intelecto e intuición a comprender esas cosas de alguna forma, de modo que también logro concebir las paradojas de las concepciones religiosas primitivas «etnológicamente» o «según la historia comparativa de las religiones». Hasta es la modalidad occidental: velar el propio corazón bajo la capa de la llamada comprensión científica, por una parte, porque la *misérable vanité des savants* teme, y al mismo

33. Lo mismo se aplica a las culturas europeas subalternas consideradas inútiles para las tareas de la evangelización, la colonización y la apropiación capitalistas a partir del siglo XVI. He analizado este tema en Santos (2017a: 137-155).

tiempo rechaza, los signos de la simpatía viviente y, por otra, porque una aprehensión, que involucrara los sentimientos, del espíritu foráneo podría configurar una vivencia a ser tomada en serio (1999: 82).

Los límites de un gesto potencialmente descolonizador quedan bien patentes en la solución de Carl Jung. Confrontado con lo que está en juego, Jung siente la necesidad de revisar la especificidad de la cultura occidental antes de abrirse a la diversidad:

No se trata de imitar, y hasta de evangelizar, inorgánicamente lo foráneo, sino de reconstruir la cultura occidental, que padece de mil males. Y ello debe hacerse en el lugar adecuado; y a ello ha de llevarse al hombre europeo con su trivialidad occidental, con sus problemas matrimoniales, sus neurosis, sus ilusorias ideas sociales y políticas, y con su completa desorientación en lo que respecta al modo de considerar el mundo. [...] Por eso es tan deplorable que el europeo se abandone e imite al Este, cuando tendría tantas posibilidades si permaneciese siendo él mismo y desarrollase a partir de su modalidad y de su esencia lo que, partiendo de las suyas, diera a luz el Este en el curso de milenios (1999: 84).

La propuesta explícitamente eurocéntrica de Jung —eurocéntrica de manera flagrante, puesto que tiene absoluta certeza de lo que significa ser «genuinamente europeo»— ignora del todo la arrogancia implícita en la reivindicación de autenticidad europea mediante la transformación de otras culturas en materia prima. Con la llegada del colonialismo, la lealtad de Occidente a sí mismo no fue más que su arrogancia de crear víctimas con una actitud de superioridad paternalista, de herir con eficacia y de apropiarse de todo lo que le era extraño, o sea, de lo que estuviera sujeto a su poder y se pudiera usar en su provecho. El reverso de dicha orgía de arrogancia y de poder es la dificultad de aceptar al otro, de escuchar profundamente al otro y aprender de él y con él, de reconocer al desconocido como un desafío incluso antes de conocerlo, de asumir el riesgo de distanciarse hasta cierto punto de sus propios modos y hábitos de actuar (su zona de confort) para conseguir una mayor aproximación a la diversidad del mundo.

Cuando consideramos el mundo colonizado según la percepción del colonizado, las dificultades de descolonización del conocimiento y de la cultura también son graves, a pesar de ser diferentes. Al escribir durante la Primera Guerra Mundial, Rabindranath Tagore y Uma Dasgupta afirman:

En Oriente, nosotros creemos en la personalidad. En Occidente, vosotros sentís admiración por el poder [...] ¿Cuáles son los frutos de vuestra civilización? Vosotros no veis lo que hay fuera. No os dais cuenta de la terrible amenaza en la que os habéis convertido para el hombre. Nosotros tenemos miedo de vosotros. Y en todas partes las personas desconfían unas de las otras. Todos los grandes países de Occidente se preparan para la guerra, para una gran desolación que esparcirá veneno por todo el mundo. Y ese veneno está en el interior de vosotros mismos [...] Tenéis la mente llena de desconfianza mutua, odio e ira, pero intentáis inventar alguna maquinaria que resuelva las dificultades [...] Sois eficientes, pero solo con eso no es suficiente. ¿Por qué? Porque el hombre es humano, pero la maquinaria es impersonal. Los hombres poderosos son eficientes en cosas externas; pero la personalidad del hombre se ha perdido. No se siente lo divino en lo humano, la divinidad que la humanidad es (2009: 168-169).

Más adelante, al referirse a la agresividad occidental (en aquel momento identificada con la Europa colonial), escriben: «El círculo de éxito de Europa hace mucho que atrae nuestra atención, pero donde Europa falló fue en el nivel profundo, en la raíz, y por tanto se nos ocultó eso. La codicia de Europa, que impuso el opio a China, no se muere con la muerte de China; su veneno entra a diario en los órganos vitales de la propia vida de Europa [...] La historia es un registro de sorpresas súbitas que ya han sacudido naciones demasiado convencidas de su superioridad inviolable en lo que respecta a las leyes morales» (2009: 176).

En un gesto que parece ser semejante al de Jung, Tagore y Dasgupta también alertan sobre el peligro de que Oriente pueda tener la tentación de imitar Occidente. Sin embargo, las razones que aducen son radicalmente diferentes. El gesto ahora configura un acto de autodefensa ante una forma de pensar invasora y agresiva. «Este ha sido el efecto de las enseñanzas de Occidente por todo el mundo. Ha provocado un espíritu universal de antipatía desconfiada. Incita a los pueblos a usar todos los recursos para aprovecharse de los otros a través de la fuerza o mediante la astucia. Este culto de orgullo y egoísmo organizados, esta falsificación deliberada de una perspectiva moral en nuestra visión de la humanidad, también ha invadido con una nueva fuerza las mentes de los indios» (2009: 183).

Teniendo en cuenta la hegemonía de la que aún disfrutaban las epistemologías del Norte y la cultura eurocéntrica vinculada a ella, el mayor desafío que se plantea a las epistemologías del Sur es el de

volver creíble y urgente la necesidad de reconocer la diversidad del mundo a fin de ampliar la experiencia y la conversación del mundo y profundizar en ellas. Estamos ante procesos históricos a largo plazo. Además, existe el peligro de que el narcisismo que caracteriza la forma en que las epistemologías del Norte menosprecian otras epistemologías se confronte con el narcisismo invertido y rival de las epistemologías del Sur. Romper ese círculo vicioso de dualismo constituye el meollo del trabajo epistemológico realizado en este libro. Me gustaría que esta tarea epistemológica tuviera correspondencia con la emprendida, a otro nivel, por Frantz Fanon. Como el autor define al principio de *Piel negra, máscaras blancas*: «El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite. [...] La única guía de nuestros esfuerzos es la inquietud por terminar con un círculo vicioso» (1967b: 11-12). La posibilidad de enriquecimiento mutuo entre saberes y culturas constituye la razón de ser de las epistemologías del Sur. En ese proceso, se podrán crear nuevos tiempos-espacios y, en consecuencia, producir cosmopolitismos subalternos, parciales, emergentes e insurgentes derivados de las sinergias potenciadas. En vez de una contemporaneidad indiferenciada, se hace posible pensar en múltiples formas de ser contemporáneo. La naturaleza rasa o la capa única de la simultaneidad se puede de este modo articular con la espesura o las múltiples capas de la contemporaneidad³⁴.

La imaginación epistemológica

C. W. Mills dedicó uno de sus análisis más brillantes al tema de la imaginación sociológica. En palabras del autor, la imaginación sociológica «consiste, en una parte considerable, en la capacidad de pasar de una perspectiva a otra y en el proceso de formar una

34. Esta concepción de la contemporaneidad difiere de la que propuso Oswald Spengler, inspirado en Nietzsche, según la cual las cosas que no existen en simultáneo en la historia se pueden considerar contemporáneas si existen en fases correspondientes a diferentes culturas. Por tanto, los presocráticos de los siglos V y VI a. C. serían contemporáneos de Galileo, Bacon y Descartes; Sócrates sería contemporáneo de los enciclopedistas franceses, el helenismo sería contemporáneo de Schopenhauer y Nietzsche, etc. Véase Burke (1954: 89).

opinión adecuada de una sociedad total y de sus componentes. Es esa imaginación, naturalmente, lo que separa al investigador social del mero técnico» (2000: 211). Mills sigue dando ejemplo de las diferentes formas en las que la imaginación sociológica se puede poner en práctica. Todas esas formas tienen que ver con el uso creativo de métodos de la investigación sociológica convencional. La imaginación sociológica posee una capacidad lúdica que permite, entre otras cosas, hacer preguntas sorprendentes y combinar puntos de vista y escalas que parecen incongruentes. Mills es bastante elocuente al abordar ese aspecto: «Como uno puede ser *preparado* solo en lo que ya es conocido, muchas veces la preparación lo incapacita para aprender modos nuevos, y lo hace rebelde contra lo que no puede por menos de ser vago y aun desmañado al principio. Pero debéis aferraros a esas imágenes y nociones vagas, si son vuestras, y debéis elaborarlas. Porque en esas formas es como aparecen casi siempre, al principio las ideas originales, si las hay» (2000: 212). Más adelante, cuando trate la cuestión metodológica y la cuestión de los métodos de investigación, tendré la oportunidad de destacar la sabiduría de este consejo que Mills deja a los jóvenes científicos sociales. Sin embargo, la actitud creativa cuya adopción defiende C. W. Mills está completamente confinada a las metodologías existentes y, por este motivo, no las cuestiona. Por tanto, da por sentados los presupuestos epistemológicos en los que se basan las ciencias sociales eurocéntricas; en otras palabras, las epistemologías del Norte. Y esto pese a que Mills tiene una posición crítica sobre el empirismo positivista. Como mostraré en el capítulo 11, Orlando Fals Borda va mucho más lejos que Mills en el cuestionamiento de las premisas epistemológicas y metodológicas de las ciencias sociales eurocéntricas.

El trabajo orientado a descolonizar las ciencias sociales eurocéntricas, que las epistemologías del Sur nos invitan a hacer, nos obliga a sustituir la imaginación sociológica de Mills por la imaginación epistemológica. Las epistemologías del Sur son, en términos negativos, un momento de interrupción; en términos positivos, son un momento de imaginación. Por tanto, tenemos que establecer con precisión el tiempo histórico de las epistemologías del Sur. Se trata básicamente de un tiempo de imaginación epistemológica que pretende refundar la imaginación política. Así como la imaginación sociológica pretende generar una crítica interna de las ciencias sociales eurocéntricas, la imaginación epistemológica parte de

una crítica externa a fin de volver creíbles y eficaces las ecologías de saberes y la ciencia posabisal. En última instancia, el objetivo es reforzar las luchas sociales contra la dominación.

La imaginación epistemológica exige nuevas ideas, perspectivas y escalas sorprendentes, y relaciones entre conceptos y realidades convencionalmente no relacionables. Quiero destacar las siguientes dimensiones de la imaginación epistemológica:

1. *Comparar o contrastar el conocimiento científico y el conocimiento artesanal para imaginar las preocupaciones que cada uno de ellos transmite y los intereses a los que cada uno de ellos sirve o puede servir.* Este ejercicio de imaginación permite identificar posibles ejemplos de cooperación o competencia entre los dos tipos de conocimiento. La hermenéutica concreta de preocupaciones e intereses prácticos generará de manera pragmática la validez relativa en cada caso, las jerarquías entre conocimientos y las posibilidades y límites de su hibridación.

2. *Imaginar perspectivas sorprendentes.* Las epistemologías del Sur incentivan perspectivas sorprendentes, lo que, inspirándose en Nietzsche, Kenneth Burke denomina «perspectivas por incongruencia» (1954: 69), es decir, perspectivas que funden o relacionan categorías que, por convención, se excluyen mutuamente³⁵. Uno de los ejemplos de Burke es el concepto vebleniano de «incapacidad entrenada» (en el que el entrenamiento contradice la capacidad) para explicar hasta qué punto la especialización técnica o científica puede llevar a la incapacidad de entender algo que, pese a ser obvio para los inexpertos en la materia, se sitúa fuera de los límites de la especialización. Las epistemologías del Sur recurren a esas perspectivas sorprendentes para formular sus conceptos fundamentales. Por ejemplo, el concepto de sociología de las ausencias alía dos realidades aparentemente incompatibles, es decir, estudiar en la realidad social lo que parece que allí no existe. Del mismo modo, el concepto de sociología de las emergencias tiene que ver con el estudio de lo que todavía no es una realidad, o que es una realidad solo en potencia. Además, el concepto de ecología de saberes ima-

35. Burke afirma sobre Nietzsche: «El estilo más tardío de Nietzsche es como una secuencia de *dardos*. [...] La mente del filósofo se parecía un poco a la de un muelle sin cabrestante; se desarrollaba con un zumbido, pero, milagrosamente, siguió haciéndolo durante muchas décadas» (1954: 88).

gina relaciones entre conocimientos que, conforme con las teorías de sistemas convencionales, solo serían posibles entre elementos de la misma totalidad; por el contrario, la ecología de saberes los imagina como conocimientos autónomos implicados en procesos de fusión o hibridación. El propio concepto de traducción intercultural sugiere, convencionalmente, formas de inteligibilidad entre las mismas ideas o ideas semejantes en lenguas diferentes, mientras que en las epistemologías del Sur se refiere de hecho a ideas que muchas veces son extremadamente diferentes y que pueden o no expresarse en la misma lengua³⁶.

3. *Imaginar, con la posibilidad de comprobarlo posteriormente, las diferentes formas a través de las cuales diferentes tipos de conocimiento pueden contribuir, positiva o negativamente, a una determinada lucha social, desde el punto de vista de las diferentes partes implicadas.* Las contribuciones en cuestión pueden ser directas o indirectas, explícitas o disfrazadas de su contrario, incondicionales o sujetas a condiciones, traicioneras o perversas, pueden implicar muchos «daños colaterales» o ninguno, pueden estar permanentemente disponibles o disponibles solo en determinados tiempos y espacios, etcétera.

4. *Imaginar, sobre la base de datos históricos aparentemente relacionados, diferencias e incluso contradicciones entre posiciones que convencionalmente se entiende que están en el mismo lado en una determinada lucha social.* La impertinencia del registro histórico, revisado por él mismo de un modo impertinente, es crucial para despertar la imaginación epistemológica. El mismo registro puede usarse para analizar conjuntamente luchas muy diferentes a fin de verificar en qué medida estas se potencian o neutralizan mutuamente.

5. *Imaginar formas de aprendizaje combinadas con formas de desaprendizaje.* Recordando que, entre los muchos disfraces de la imposición unilateral y la unilateralidad epistemológica, la apertura tolerante, la curiosidad superficial y la solidaridad filantrópica son las más insidiosas y eficaces.

6. *Imaginar sujetos donde las epistemologías del Norte solo ven objetos.* Imaginar sujetos ausentes donde existen saberes ausentes

36. Por ejemplo, en el capítulo 10 menciono la traducción intercultural entre el concepto eurocéntrico de desarrollo y el concepto de buen vivir (*sumak kawsay*) de los pueblos indígenas de los Andes.

o conocimientos construidos como ausentes por la línea abisal. Imaginar que los saberes ausentes significan probablemente luchas sociales que efectivamente tuvieron lugar, pero de las cuales no hay vestigios en las historias canónicas.

7. *Imaginar nuevas cartografías de la línea abisal para identificar nuevas divisiones invisibles entre la sociabilidad metropolitana y la sociabilidad colonial.* Intentar imaginar, por ejemplo, que una sociabilidad colonial *New Age*, al invadir la sociabilidad metropolitana, puede ser apenas un nuevo disfraz para viejas exclusiones. Considerar los mapas de la exclusión social rediseñándolos, pasando las exclusiones no abisales a exclusiones abisales. Imaginar la línea abisal atravesando las ideas y las emociones del investigador posabisal mientras este participa en la construcción de ecologías de saberes capaces de habilitar a grupos sociales oprimidos.

8. *Imaginar las consecuencias de la no separación entre vida e imaginación.* Convertir al investigador social posabisal en un artesano que usa las herramientas metodológicas de manera creativa, hasta el punto de conseguir construir su propio método. Imaginar los riesgos y las frustraciones que el investigador posabisal podrá sufrir, consciente de que conocer según la lógica posabisal (conocer *con* y no *sobre*) implica la razón caliente, es decir, el corazón (capítulo 5). Imaginar la autoformación y la autoeducación necesarias para poner en práctica de forma natural la idea de que el trabajo autónomo del investigador social posabisal es siempre el resultado del acto de compartir. Es el resultado de una minga epistémica (capítulo 7).

9. *Imaginar cuestiones civilizatorias circulando subterráneamente, permaneciendo sin respuesta y sin nunca salir a la superficie en los debates sobre cuestiones y opciones técnicas dentro de los límites de la ciencia moderna.* Preguntar por qué un determinado problema es relevante o incluso crucial para un determinado conjunto de conocimientos. Efectuar ese ejercicio de imaginación entre el conocimiento científico y el conocimiento artesanal. Imaginar situaciones en las que la oposición entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación configura un dilema menor del que, según las epistemologías del Norte, aparenta ser. Distinguir la convicción íntima de la persuasión inducida desde el exterior, por ejemplo, siempre que la ciencia abisal muestra de manera persuasiva que todas las cuestiones profundas son irrelevantes solo porque la ciencia no tiene respuestas para ellas.

10. *Imaginar la búsqueda de posiciones ecológicas contra las posiciones monopolistas más allá de la ecología de saberes.* Teniendo en cuenta que las epistemologías del Sur pretenden contraponer ecologías no solo a la monocultura del conocimiento riguroso (la ciencia), sino a todas las diferentes monoculturas eurocéntricas en general, la imaginación epistemológica deberá incluir no solo ecologías de saberes, sino también ecologías de clasificación social, ecologías de escalas, ecologías de temporalidades y ecologías de productividad (Santos, 2014a: 188-211; 2017a: 237-262).

11. *Imaginar las ausencias que la sociología de las ausencias no puede describir, las emergencias que nunca van más allá de la potencialidad o que nunca dejan de ser ruinas anticipadas.* Imaginar las epistemologías que llegarán después de las epistemologías del Sur para lidiar con los problemas sociales y políticos identificados por ellas, pero no resueltos, o incluso problemas que las epistemologías del Sur ni siquiera han identificado, pese a que su importancia solo se reconozca ahora, *ex post facto*.

Descolonizar las metodologías

¿Cómo es posible producir saberes creíbles y fiables a través de métodos que poco tienen que ver con los que la ciencia moderna privilegia? La naturaleza colonialista de las metodologías desarrolladas por las ciencias modernas abisales radica en el hecho de que todas ellas se conciben basándose en la lógica del extractivismo. Me refiero a la dimensión cognitiva del mismo extractivismo que caracteriza el capitalismo y el colonialismo, así como el patriarcado³⁷. Silvia Rivera Cusicanqui me expuso de manera muy convincente la

37. Según Alberto Acosta: «El extractivismo es una modalidad de acumulación que comenzó a fraguarse masivamente hace quinientos años. [...] Utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referamos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero» (2013: 62). La relación entre capitalismo y colonialismo se vuelve muy clara en esta definición. Federici (2004) demuestra la relación entre esos dos sistemas y el patriarcado. Véase también Lugones (2010b: 742-759). En las ciencias y el lenguaje informáticos, el concepto de *knowledge extraction* (extracción de conocimiento) también se usa para mencionar la creación de conocimiento a partir de fuentes estructuradas y no estructuradas. También se usan las expresiones *knowledge extraction* (extracción de informa-

idea de extractivismo intelectual o cognitivo durante una conversación que mantuvimos en 2013 en el Valle de las Ánimas, en la cordillera de los Andes³⁸. En opinión de Rivera Cusicanqui, el extractivismo puede estar presente en algunos contextos bien sorprendentes³⁹. El concepto de extractivismo metodológico se inspira directamente en el concepto de extractivismo cognitivo propuesto por Betasamosake Simpson, una intelectual indígena de la nación Mississauga Nishnaabeg, de Canadá, y por el concepto de extractivismo epistémico propuesto por Grosfoguel. Según afirma Simpson, «[es] la idea de que el conocimiento tradicional y los pueblos indígenas poseen una especie de secreto sobre cómo vivir en la tierra de una forma no explotadora que la sociedad más amplia necesita apropiarse. Sin embargo, la mentalidad extractivista no tiene que ver con conversar, dialogar e introducir el conocimiento indígena en los términos de los pueblos indígenas. En cambio, tiene mucho que ver con extraer cualquier idea que los científicos o ecologistas hayan considerado buena y asimilarla. [...] Plasmarlas en papel higiénico y venderlas a la gente. Hay una extracción intelectual, una extracción cognitiva y también una extracción física. La máquina montada alrededor de la promoción del extractivismo es inmensa en lo concerniente a la televisión, el cine y la cultura popular» (Klein, 2013). Grosfoguel también comenta que, en lo que respecta al extractivismo epistémico, la teoría que es apropiada surge como si fuera «originalmente producida» por el Norte global, mientras que los pueblos del Sur global aparecen como si solo hubieran proporcionado las contribuciones y las experiencias apropiadas de inmediato por el Norte y reformuladas como si fueran teorías sofisticadas (2016b: 39).

Las metodologías extractivistas están pensadas para extraer conocimiento en forma de materia prima —información relevante— que objetos, tanto humanos como no humanos, proporcionan. La extracción es unilateral: los que extraen nunca son extraídos, por así decirlo; por el contrario, controlan el proceso extractivo. La extracción puede ser intensiva o extensiva, pero parte siempre del

ción) y *data mining* (extracción/minería de datos) a partir de textos y documentos en lenguaje natural.

38. Véase toda la conversación en: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/>.

39. Véase Grosfoguel (2016b: 38-40).

principio de que las fuentes de extracción están disponibles hasta su completo agotamiento; lo que no presenta interés para el proceso extractivo es irrelevante y se puede eliminar por inútil, basura o cizaña, e, idealmente, no debe provocar que se pierda el preciado tiempo de investigación. Esas metodologías no son descolonizables, a pesar de que, en ciertas circunstancias, como nuestro más adelante, los conocimientos que producen puedan resignificarse o reconfigurarse y usarse para fines contrahegemónicos. La descolonización de las metodologías consiste en todos los procesos capaces de producir conocimiento creíble y fiable de modo no extractivista, es decir, a través de la cooperación entre sujetos de saber y no a través de interacciones cognitivas unilaterales sujeto/objeto. A estas metodologías las denomino metodologías antiextractivistas o posextractivistas (véase más sobre este asunto en el capítulo 7).

La cuestión del método plantea diferentes problemas en el caso de los conocimientos nacidos en las luchas y de los conocimientos usados en las luchas, incluso si no nacen de ellas.

Conocimientos nacidos en las luchas

En cuanto a los conocimientos nacidos en la lucha, la construcción del conocimiento es la dimensión cognitiva de la propia construcción y desarrollo de la lucha. La valoración de dicho conocimiento es un elemento de la valoración general de la propia lucha, sus procesos, métodos y resultados. Eso no significa que dicho conocimiento no sea válido más allá de la lucha en cuestión. En cambio, los conocimientos nacidos en una lucha específica pueden utilizarse en otras luchas en la medida en que se consideren útiles para ello. En realidad, no entenderemos las luchas sociales del periodo moderno si no tenemos en cuenta este amplio proceso de aprendizaje.

Los conocimientos nacidos en la lucha son el reflejo de la acción y, al mismo tiempo, constituyen una reflexión sobre la propia acción. Entre muchas otras facetas, este reflejo con reflexión hace posible una visión compleja del presente histórico de la cual surge una comprensión más profunda del estado presente de una determinada lucha. Un presente reflexivo es un triple presente: el pasado como presente, el presente como tarea y el futuro como presente. El *pasado como presente* es la memoria y la historia de la experiencia vivida, concreta, de la lucha por una vida mejor, es decir, el pre-

sente concebido como el desafío de romper con un pasado de dominación e injusticia. Así pues, el pasado como presente es lo que hace posible vivir el presente bajo protesta. El *presente como tarea* es una valoración crítica del aquí y el ahora, de la lucha como un dominio de contingencia y ambigüedad. ¿Acaso las luchas actuales constituyen una evolución o una regresión con relación a las luchas anteriores? ¿Se trata de luchas defensivas (que consolidan victorias) o de luchas ofensivas (que amplían las reivindicaciones)? ¿Rompen con el *statu quo* o lo reproducen? ¿Los cambios son reales o solo cosméticos? ¿Dónde se sitúa la línea que delimita la resistencia y el desistimiento? El *futuro como presente* es el presente como proyecto, la expectativa de que la ruptura o el éxito prevalezcan sobre la continuidad o el fracaso, que los riesgos implicados en la lucha se puedan controlar. Así concibe el presente la razón caliente, la razón corazonada, dotada de las «suficiencias íntimas» que apuntan al éxito (capítulo 5). Las formas en las que estas diferentes concepciones del presente interactúan determinan la mezcla específica de miedo y esperanza en las luchas de los oprimidos, con el miedo recurriendo a la resignación y la esperanza recurriendo a la rebelión.

Conocimientos para usar en la lucha

La cuestión del método, como cuestión autónoma, es sin duda relevante en el caso de los conocimientos que se usan en una lucha concreta pese a no ser producidos por ella. Aquí se deben hacer dos distinciones. La primera es la distinción entre conocimientos producidos en otras luchas, en otros tiempos y lugares; y conocimientos producidos fuera del contexto de lucha, pero que, en determinadas circunstancias, se pueden volver útiles en una determinada lucha concreta. La segunda distinción se refiere al conocimiento científico y al conocimiento no científico, ya que ambos pueden participar en las ecologías de saberes. Definidos en términos positivos, los conocimientos no científicos son conocimientos artesanales. Son saberes prácticos, empíricos, vernáculos, populares, saberes que, pese a las muchas diferencias entre ellos, tienen una característica en común: no se han producido por separado, como práctica de conocimiento desvinculada de otras prácticas sociales.

La distinción entre conocimientos *producidos* en las luchas y conocimientos *usados* en las luchas se puede volver problemática

teniendo en cuenta la dificultad de la definición, anteriormente mencionada, de lo que constituye una lucha o de lo que forma o no forma parte de una lucha concreta. Cuanto más distante en el espacio, en el tiempo o en términos culturales, más difícil se vuelve precisar si un determinado conocimiento se ha producido como parte de la lucha, aunque solo sea porque, con la distancia temporal, espacial y cultural, cada vez se vuelve más problemático distinguir entre lucha y resistencia como evento bien limitado en el tiempo y el espacio, y entre lucha y resistencia como un modo de vida «normal». Por otro lado, la distinción entre conocimiento científico y conocimiento artesanal también puede ser problemática, sobre todo porque las ecologías de saberes afectan tanto a uno como a otro, y los convierten en conocimientos híbridos cuya identidad epistemológica trasciende el respectivo estatuto epistemológico original. Teniendo en cuenta estas advertencias, veamos algunas situaciones específicas.

3. *Conocimientos artesanales propios movilizados en luchas concretas.* Las luchas de liberación nacional del pasado reciente, así como las luchas actuales de campesinos y pueblos indígenas en diversos continentes, muchas veces recurrieron a conocimientos ancestrales cuyo origen y relevancia histórica son importantes puesto que permiten alcanzar los objetivos de la lucha. Esos conocimientos se seleccionan, se resignifican e incluso se reinventan en el propio proceso de movilización para la lucha. La confianza que se deposita en esos conocimientos resulta de su potencial, real o imaginado, para reforzar la lucha en cuestión. Ese potencial se basa generalmente en dos ideas. Por un lado, los conocimientos mencionados pertenecen a los grupos en cuestión; forman parte del respectivo pasado como presente. A través de esos conocimientos, los grupos en lucha se vuelven sujetos cognitivos y dejan de ser objetos de los saberes ajenos que han sido usados para justificar su sumisión y opresión. Del sometimiento a la subjetividad, ese es el camino de la esperanza contra el miedo que sus propios conocimientos les permiten recorrer. Por otro lado, no es de extrañar que esos conocimientos se reinventen para referirse a un tiempo pasado de vida digna, una vida que ahora se puede recuperar bajo nuevas condiciones; por eso, son cruciales para la reivindicación de dignidad. El conocimiento ancestral tiene una dimensión performática; implica imaginar un pasado que se afirma como proyecto. Un conocimiento que es nuestro significa representar el mundo como

nuestro. En otras palabras, la autoría del conocimiento es una condición previa para la autoría del mundo.

Conocimientos artesanales producidos en luchas anteriores, propias o ajenas. Se trata de conocimientos que surgieron (o que se considera que surgieron) en luchas sociales que se dieron en otro lugar o en otro tiempo. Estos conocimientos se pueden considerar una referencia (nociones de lo que se debe aceptar) o una contra-referencia (nociones de lo que se debe rechazar) con relación a la presente lucha. En otras palabras, refuerzan la lucha concreta para la que se movilizan porque justifican lo que es necesario hacer o lo que se debe evitar. Dependiendo del contexto en el que se movilizan dichos conocimientos, estos están sujetos a una hermenéutica de hiperadhesión (cuya pertinencia se destaca selectivamente) o de hipersospecha (cuya inaplicabilidad se destaca selectivamente), dependiendo de si el objetivo es justificar continuidades con relación a las luchas anteriores o, por el contrario, justificar rupturas con luchas anteriores. Los movimientos sociales y los partidos de izquierda son normalmente víctimas de esta doble hermenéutica. La memoria de la lucha es, en general, una lucha por la memoria.

Conocimientos científicos no producidos en contexto de lucha, sino usados en luchas concretas. Esta es la situación en la que la ciencia moderna y los científicos modernos se reconocen con más frecuencia. La conciencia ingenua de la ciencia y los científicos modernos concibe el conocimiento científico como una búsqueda incesante, impulsada por la curiosidad y orientada por reglas y métodos que son autónomos y específicos de este tipo de conocimiento, y sobre el cual los científicos piensan tener un control absoluto. Esa conciencia se sigue reproduciendo, incluso cuando los estudios sociales de la ciencia han seguido mostrando que dicha curiosidad, lejos de ser incondicional, en realidad, está influenciada por intereses sociales, económicos y políticos, aunque, en general, los científicos trabajen en contextos institucionales que en gran parte no controlan⁴⁰.

40. La defensa más amplia del marco normativo de la ciencia se puede encontrar en Latour (1987 y 1999). Para una discusión más reciente del tema, véase el debate entre Rouse (2003), Fuller (2003) y Remedios (2003). En el ámbito de los contextos locales del trabajo científico, como los laboratorios o el trabajo de campo, los estudios sociales de la ciencia y la filosofía de la ciencia se han concretado en el modo en el que las prácticas científicas generan su propia normatividad constitutiva, a través de lo que Joseph Rouse definió como responsabilización mutua de las prácticas

El uso del conocimiento científico existente en las luchas sociales es muy frecuente. Teniendo en cuenta el pluralismo interno de la ciencia, varios grupos sociales subalternos consiguen acceder, aunque de una forma desigual, al conocimiento científico que puede ser útil para las luchas en las que se encuentran implicados. Como indico en el capítulo 2, dicho conocimiento siempre se utiliza en el contexto de las ecologías de saberes y debe cumplir el doble criterio de confianza: se trata de un conocimiento autónomo basado en el uso competente y de buena fe de metodologías específicas; se trata de un conocimiento útil según los objetivos de las luchas sociales en las que se movilizará.

Conocimientos científicos producidos en contexto de lucha integrados en las ecologías de saberes. En este caso, el conocimiento científico se produce específicamente teniendo en mente una lucha concreta existente y con el objetivo de reforzar la posición de cualquier grupo que lo use. Hoy en día, quizá más que nunca, los grupos dominantes recurren al conocimiento científico para consolidar y fortalecer sus posiciones con relación a las cuestiones refutadas socialmente⁴¹. Los grupos subalternos y dominados tienen menos posibilidades de llevar a cabo investigaciones científicas con el objetivo de reforzar las respectivas luchas; pese a ello, esa posibilidad

(2002; 2007: 45-56). En áreas de investigación especialmente sensibles a implicaciones éticas o políticas, se realizaron tentativas de «modular» la práctica científica a través de formas específicas de diálogo y de trabajo conjunto entre científicos de la naturaleza y científicos sociales. Una reflexión sería sobre una experiencia fallida, pero, pese a ello, muy esclarecedora, en el área emergente de la biología sintética se puede encontrar, en especial, en Rabinow y Bennett (2012). La política ontológica del trabajo científico es un importante y reciente tema de discusión o, en otras palabras, una discusión sobre cómo la actividad científica exige inevitablemente elecciones y decisiones que generan (intencionalmente o no) cambios en el mundo de los que se deberían responsabilizar los científicos y otros actores de los universos de la ciencia y la tecnología. Para una discusión general, véase Mol (1999: 74-89). Este tema también se introdujo recientemente en la antropología. Véanse las entradas en el foro promovido por la revista *Cultural Anthropology* en Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014). Algunas científicas y críticas feministas fueron pioneras y se han mostrado especialmente activas en lo que respecta a la reflexión profunda de estos temas, así como, más recientemente, en la cuestión de lo que definen como «capacidad de respuesta» (*response-ability*) de los científicos en cuanto a los contextos y las implicaciones éticas y políticas del trabajo científico.

41. El nuevo tópico «sociedad del conocimiento» (no de los conocimientos, en plural, como es obvio) es la expresión del uso de la ciencia para promover intereses hegemónicos.

existe, sobre todo gracias a las alianzas con científicos solidarios. Las ecologías de saberes no consisten simplemente en añadir tipos de saberes diferentes; son campos de producción de saberes nuevos, híbridos, y también nuevos modos de articular diferentes conocimientos, reconociendo su incompletitud y parcialidad mutuas. La ciencia producida como parte de las ecologías de saberes debe combinar su autonomía, que tiene que conservarse, con una disposición a sujetarse a una hermenéutica descolonizadora triple: la hermenéutica de la parcialidad; la hermenéutica del carácter abisal de esa parcialidad; y la hermenéutica de la tensión entre confianza y autonomía. Descolonizar la ciencia moderna consiste en poner en práctica esta triple hermenéutica.

La *hermenéutica de la parcialidad* implica tener en cuenta la naturaleza parcial del conocimiento científico, es decir, reconocer que, como cualquier otra forma de conocimiento, la ciencia es tanto un sistema de conocimiento como un sistema de ignorancia. El conocimiento científico es parcial porque no conoce todo lo que se considera importante y porque *no es capaz* de conocer todo lo que se considera importante. Además, concibe su progreso como un progreso de destrucción activa de otros conocimientos rivales, y se niega a considerar si dicha destrucción es un bien humano incondicional, o si más bien es un bien humano o un mal humano que depende de criterios que son ajenos a la ciencia. En el marco de las ecologías de saberes, la ciencia se debe confrontar con la necesidad de separar su autonomía metodológica de su reivindicación de validez epistemológica exclusiva (como el único saber válido o riguroso). Solo así la ciencia podrá interactuar de manera productiva con otros conocimientos. La cuestión no radica en que todos los conocimientos se deban considerar válidos. La cuestión es permitir a otros conocimientos la posibilidad de participar en las luchas sociales basándose en sus propios méritos, es decir, sin la necesidad de que la ciencia los valide. Teniendo en cuenta que ninguna lucha social se construye exclusivamente basándose en la ciencia, ninguna lucha social es científica (a diferencia de las luchas no científicas).

La segunda hermenéutica descolonizadora tiene que ver con la *naturaleza abisal de la parcialidad*. Consiste en reflexionar sobre la lógica que históricamente ha dominado la parcialidad de la ciencia. Dicha parcialidad no surgió de un modo anárquico. Se construyó geopolíticamente a fin de establecer y reproducir la línea abisal

entre sociedad y sociabilidad metropolitana, y sociedad y sociabilidad colonial. Junto al derecho moderno, la ciencia moderna se ha convertido así en el principal productor de ausencias, al producir activamente realidades invisibles, irrelevantes, olvidadas e inexistentes. En su esencia, la ciencia descolonizadora consiste en la exploración de la posibilidad de una ciencia activamente comprometida, en conjunto con los saberes artesanales, con la identificación y la denuncia de la línea abisal, a fin de dar crédito a la producción de saberes posabisales, entre los que se halla la ciencia posabisal. Al final, el éxito de las luchas contra la dominación capitalista, colonial y patriarcal se medirá por la capacidad que tengan de generar saberes hegemónicos posabisales.

La tercera hermenéutica está relacionada con la *tensión entre confianza y autonomía*; esto significa que se relaciona con la forma en que la ciencia, tras haber integrado la ecología de saberes, deberá aprender a lidiar y relacionarse con otros conocimientos. Esta tensión es casi aporética, puesto que la confianza se construye teniendo en mente un horizonte epistemológico posabisal, mientras que la autonomía resulta de una práctica firmemente arraigada en el pensamiento abisal. No se puede reducir a la tensión entre objetividad y neutralidad tal y como la formulan las teorías críticas modernas (véase capítulo 2). En efecto, es bastante más compleja, ya que las ecologías de saberes implican negociaciones entre diferentes grados y tipo de confianza generados por diferentes conocimientos.

La autonomía de la ciencia es una característica original de la ciencia, entendida como una práctica que es funcionalmente específica teniendo en cuenta los métodos que utiliza y que, en consecuencia, es distinta de cualquier otra práctica. Las ecologías de saberes representan un doble desafío para la autonomía metodológica de la ciencia. Por un lado, la ciencia puede tener un papel útil en las luchas sociales solo si se mantiene como un conocimiento metodológico autónomo. Por ejemplo, la distancia crítica y solidaria que muchas veces se exige al conocimiento científico en las luchas sociales no sería posible sin la autonomía metodológica de la ciencia. Si no fuera así, correríamos el riesgo de acabar en el *lysenkismo*⁴². Por otro lado, la metodología que proporciona autonomía a la ciencia abisal (autonomía metodológica aliada a exclusividad epistemológica) se debe reconstruir profundamente si se pretende

42. Sobre el caso Lysenko, véase, entre otros, Jorasvsky (1970).

que la ciencia se entienda en términos posabisales (autonomía metodológica sin exclusividad epistemológica). En otras palabras, la ciencia se puede producir dentro de las ecologías de saberes, pero no según la lógica exclusivista de la ciencia moderna abisal. La solidaridad de la ciencia (y de los científicos) con la lucha social y la articulación de la ciencia con otros conocimientos implica el rechazo de algunas metodologías, la reconstrucción crítica de otras y también la invención de otras. En lo que respecta a las ciencias sociales, el tema se tratará con detalle en los apartados y los capítulos siguientes.

Metodologías posabisales y posextractivistas

Según dice un proverbio chino, «Si la persona equivocada usa el medio correcto, el medio correcto funcionará de forma equivocada». Este proverbio contradice las epistemologías del Norte. Según estas, el método es casi todo, mientras que la subjetividad de quien sea que use ese mismo método es casi nada; o, aún peor, la subjetividad es un obstáculo para el uso correcto del método. Las epistemologías del Sur están más cerca del proverbio chino, pese a no menospreciar las metodologías. Sin embargo, siempre tienen en mente que la construcción social de los actores en una lucha es un acto político que precede, excede y condiciona el uso de metodologías. En otras palabras, las epistemologías del Sur resisten con firmeza a los fetichismos metodológicos.

La lógica del pensamiento abisal funciona a través de un movimiento centrífugo. El mundo es un dato, un objeto que comprende entidades humanas y no humanas, de las que el sujeto de conocimiento se puede apropiarse siempre que él o ella usen los métodos y pruebas adecuados. Esta relación es inherentemente asimétrica, puesto que el objeto no puede apropiarse de ningún modo del sujeto que lo conoce. El fetichismo metodológico subyacente al pensamiento abisal consiste en la convicción de que se obtiene la verdad sobre el objeto por la simple razón de que se respetan las metodologías, y de que esa es la única verdad relevante. Se trata de una convicción infundada, puesto que las metodologías solo nos proporcionan las respuestas sobre el mundo que corresponden a las preguntas realizadas, que son una ínfima parte de las preguntas que se podrían haber planteado. En realidad, percibimos

el mundo como aparentemente completo solo porque nuestras preguntas sobre él son siempre muy limitadas. La ciencia abisal no es consciente de esta «fe perceptiva», como la llamó Merleau-Ponty⁴³.

La lógica del pensamiento posabisal es completamente diferente y se basa en un movimiento centrípeto. En este caso, el mundo es un proyecto colectivo (y no un dato previo), un horizonte de posibilidades. Dichas posibilidades no se comparten equitativamente debido a las desigualdades de poder y conocimiento producidas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. Tanto la lucha por el reconocimiento de otros saberes como los criterios de validación que estos merecen son partes constituyentes de la lucha por una distribución más equitativa de las posibilidades de compartir y transformar el mundo. Las asimetrías que se verifican en esa distribución varían con los cambios de las relaciones de poder y de conocimiento. El hecho de que hoy en día se puedan caracterizar modos de pensar dominantes como abisales y denunciar la injusticia cognitiva que producen indica que se pueden estar dando algunos de esos cambios. Se trata de un primer paso en dirección a modos de pensar no abisales.

En un mundo aún dominado por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, el pensamiento posabisal y la autoridad posabisal (es decir, relaciones de poder desiguales transformadas en relaciones de autoridad compartida) indican un horizonte utópico. Pese a ello, en lugar de tratarse de una situación imaginada de manera abstracta sin ninguna relación con la realidad actual, como sucedía con las utopías modernas, son principios orientadores de acción social y política que se incorporan en luchas concretas. Los éxitos, aquí y ahora, de esas luchas en lo que respecta a confrontar la línea abisal y disminuir las desigualdades de las relaciones de poder y de conocimiento son utopías concretas, confirmaciones del *todavía no*. En suma, forman parte de una sociología de las emergencias. Las metodologías orientadas por el principio del pensamiento posabisal, en vez de pugnar por conocimientos completos y exclusivamente válidos, pelean por saberes incompletos y por el esclarecimiento de criterios de validación rivales, lo que pone en evidencia los procesos a través de los cuales una gran parte de la población mundial ha sido históricamente privada de la posibilidad

43. Sobre el concepto de fe perceptiva, véase Merleau-Ponty (1964a: 49).

de representar y transformar el mundo como proyecto propio. En eso se basa la sociología de las emergencias.

Con relación al método, para las epistemologías del Sur existen tres cuestiones básicas⁴⁴:

1. Cómo producir conocimiento científico que se pueda usar en las luchas sociales en articulación con conocimientos empíricos, prácticos y artesanales.
2. Cómo promover el diálogo entre el conocimiento práctico, empírico y artesanal y el conocimiento erudito y científico.
3. Cómo construir las ecologías de saberes constituidas por todos estos diferentes conocimientos.

Las dos primeras cuestiones están íntimamente relacionadas, puesto que la construcción de la ecología de saberes en contextos de resistencia o de lucha implica siempre la «provocación» mutua de dos tipos de conocimiento diferentes. Esos dos conocimientos se ponen mutuamente en entredicho en relación con aspectos como relevancia y lenguaje; la ecología de saberes se desarrolla según el ritmo de esas interpelaciones y de cómo, a través de su intervención, surgen conocimientos híbridos, conocimientos con una nueva identidad, una identidad propia. Esas interpelaciones no son simétricas ni fijas. En la fase inicial de la construcción de las ecologías de saberes normalmente se dan dos situaciones típicas. Por un lado, el conocimiento científico tiene, por norma general, una idea exagerada de su propia relevancia y es muy poco o nada sensible ante la dificultad que tienen los participantes sin formación en ciencia para entender su lenguaje⁴⁵. Por otro lado, el conocimiento artesanal normalmente exagera su propia capacidad analítica. Lo hace

44. Cuando hablo de la cuestión del método, en singular, me refiero a la metodología, es decir, a las cuestiones teóricas y analíticas relativas al modo en el que se debe realizar la investigación en lo que respecta a su propio contexto y a los objetivos a la vista. Cuando hablo de métodos, en plural, me refiero a las técnicas para recabar información o a los contextos concretos en los que tiene lugar la cocreación de conocimiento.

45. En la investigación que realicé en la década de 1990 sobre el presupuesto participativo en la ciudad brasileña de Porto Alegre, fui testigo de la dificultad sentida por los ingenieros del municipio encargados de los servicios de aguas y saneamiento al dialogar con los miembros de la comunidad siempre que estos, con el conocimiento artesanal obtenido solo a través de la experiencia de ser cada año obligados a sufrir los efectos de las inundaciones, osaban desafiar sus opiniones «científicas». Véase Santos (2004: 391-486; 2007c: 278-301).

transformando visiones retrospectivas (aquello que funcionó u ocurrió en el pasado) en visiones prospectivas (el presente como pasado del futuro) y, de ese modo, perdiendo distancia crítica con relación a las nuevas condiciones y exigencias de la presente lucha, aquí y ahora⁴⁶.

El dominio relativo de cada uno de los saberes en cuestión se va alterando permanentemente de acuerdo con las vicisitudes de las propias luchas. Cuando se habla de movilización de conocimientos en procesos de lucha, hay que tener en cuenta que es fácil caer en una falacia antropomórfica. Es obvio que los conocimientos no se movilizan por sí solos; los movilizan los grupos que integran la lucha y, más allá de la respectiva pertenencia cognitiva⁴⁷, su peso relativo depende de muchos factores. Asimismo, es importante recordar que los científicos sociales comprometidos con luchas sociales no solo movilizan conocimientos científicos (a veces, ni siquiera de manera predominante), sino que, al mismo tiempo, movilizan conocimientos artesanales que también dominan. Esa doble aptitud cognitiva puede ser positiva, pero a la vez puede dar lugar a malentendidos. Por ejemplo, se puede malinterpretar cuando, para reforzar su posición, el científico social presenta como científico lo que en realidad es un conocimiento artesanal, o cuando, con el fin de poner de relieve su posición de pertenencia al grupo en lucha, presenta como artesanal lo que, de hecho, es conocimiento científico.

Teniendo en cuenta la importancia de la tercera cuestión —la que se refiere a la construcción de las ecologías de saberes— para las epistemologías del Sur, esta se analizará con mayor atención en el siguiente apartado.

46. En la investigación que realicé en 2008 sobre la Asamblea Constituyente de Ecuador tuve la ocasión de observar que algunos líderes indígenas defendían su conocimiento ancestral sobre el buen vivir (*sumak kawsay* en quechua) sin tener realmente en cuenta las dificultades que implicaba poner en práctica esas ideas en el Ecuador contemporáneo (más sobre este tema en el capítulo 10). Véase Santos (2010b).

47. En lo que respecta a luchas religiosas, el peso de los actores está, en general, íntimamente relacionado con el conocimiento que movilizan y la autoridad que aducen para hacerlo. En las luchas ecológicas o en la ayuda al desarrollo llevadas a cabo por ONG internacionales, el conocimiento científico se acaba enredando con los intereses geopolíticos de los países dominantes.

Los contextos de las ecologías de saberes

Tal y como he defendido, las ecologías de saberes no son un mero ejercicio intelectual de ocio; sirven para reforzar luchas sociales concretas contra la dominación. En otras palabras, existen para aumentar la probabilidad de éxito. El conjunto concreto de conocimientos originado por las ecologías de saberes tiene que estar siempre necesariamente en movimiento; es abierto, poroso, incompleto, reversible. El concepto de «ecologías de saberes» implica interacciones dialógicas. Sin embargo, dichas interacciones se dan solo en los momentos y condiciones permitidos por las luchas. Como he mencionado antes, al analizar el concepto de lucha, las luchas sociales no siempre están organizadas; en realidad, muchas veces no se distinguen de la experiencia de vida de quien se encuentra implicado en la resistencia en condiciones de precariedad extrema y tiene que luchar para sobrevivir. Es necesario distinguir dos momentos diferentes de la acción en la lucha: acción como posición y acción como movimiento⁴⁸.

La *acción como posición* es el momento en el que se hace posible y se vuelve necesario reflexionar sobre la lucha en cuestión y valorar tanto sus éxitos como sus fracasos; la valoración de los medios utilizados por los grupos implicados en la lucha y sus adversarios; los cambios en los contextos sociales, políticos y culturales en los que se da la lucha; la cuestión de las alianzas, los lenguajes y las narrativas privilegiadas y los respectivos resultados; las lecciones que tener en cuenta para el futuro, y así sucesivamente. Se trata de un momento de reflexión que se usa para valorar, planificar, posicionar, compartir y organizar alianzas. En general, dispone de un tiempo lento en comparación con el tiempo de la acción como movimiento. La *acción como movimiento* es el momento activo real de la lucha, el conjunto de acciones de defensa y ataque, reuniones e informes diarios sobre la evolución de la lucha, con sus sorpresas e improvisación. En general, el tiempo de esta acción es más rápido que el tiempo de la acción como posición.

Sería demasiado simplista partir del principio de que las ecologías de saberes se construyen en momentos de acción como posición

48. Recorro a Gramsci (1971) para designar los dos momentos, pero debe quedar claro que utilizo las expresiones de manera diferente a sus *guerra di posizione* (guerra de posición) y *guerra di movimento* (guerra de movimiento).

y se ponen en práctica en momentos de acción como movimiento. De hecho, los diálogos, negociaciones y traducciones subyacentes en las ecologías de saberes exigen condiciones mínimas para la reflexión, la convocatoria, la reunión y la preparación. Sin embargo, la verdad es que las luchas sociales se resisten a planes grandiosos, se rebelan contra la simplicidad, y sus prácticas muchas veces avanzan anticipándose a las teorías que supuestamente les dan sentido. A pesar de que los momentos de acción como posición son un tiempo-espacio privilegiado para construir y valorar las ecologías de saberes, en realidad, estas siguen construyéndose y deconstruyéndose dinámicamente en ambos momentos.

Sin embargo, la distinción entre acción como posición y acción como movimiento es especialmente importante hoy en día debido a la revolución de las tecnologías de la información y la comunicación y a las nuevas posibilidades de solidaridad global que ha posibilitado. Dicha revolución dio lugar a una profunda transformación en lo que respecta a los tiempos-espacios de las luchas. En cualquier momento de una determinada lucha social, la acción como posición puede darse a kilómetros de distancia del lugar físico de la lucha; a su vez, la acción como movimiento se puede situar en continentes diferentes⁴⁹. La distinción entre acción como posición y acción como movimiento es especialmente significativa en el caso del conocimiento científico que integra las ecologías de saberes, puesto que la producción de conocimiento científico depende de condiciones metodológicas cuyo cumplimiento puede que sea incompatible con la acción como movimiento. Se puede recurrir a la ciencia posabisal en cualquier momento de la lucha, pero puede que solo se produzca en los momentos de acción como posición. El trabajo de las epistemologías del Sur que pretende recuperar y

49. Por ejemplo, la Vía Campesina y la Marcha Mundial de las Mujeres son dos movimientos sociales transnacionales con experiencia en activar cuestiones parecidas en simultáneo y hacer presión para que se incluyan en la agenda política de diferentes países. El trabajo de preparación para las reuniones del Foro Social Mundial es otro buen ejemplo tanto de acción como posición como de acción como movimiento en múltiples espacios. Véase Santos (2005a, 2006). En 2013, fui coorganizador, con algunos movimientos sociales brasileños y mozambiqueños, de un taller de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, en Maputo, a fin de establecer diálogos multilocales sobre problemas como la ocupación de tierras, los megaproyectos y la agricultura industrial, que afectan a las vidas de los campesinos en Brasil y Mozambique. La Universidad Popular de los Movimientos Sociales es un buen ejemplo de acción como posición. Véase el capítulo 12.

desencadenar el potencial de construcción de ecologías de saberes de la ciencia requiere una cultura que dé valor a los momentos de acción como posición, y también a las alianzas con científicos posabisaes, tanto si pertenecen al grupo en lucha como si son personas ajenas al grupo activamente solidarias con la lucha.

En el capítulo 12, me refero a un caso concreto de ecologías de saberes en el que la ciencia, regida por las epistemologías del Sur, se produce y se utiliza simultáneamente en constante interacción con otros conocimientos: los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales.

La cuestión metodológica del conocimiento artesanal en las ecologías de saberes en procesos de lucha

Como ya he afirmado, la creación de conocimiento artesanal, al no tratarse este de un conocimiento separado, no plantea una cuestión de método específica; es la dimensión cognitiva de las prácticas sociales de lucha. Por tanto, solo se plantean algunas cuestiones metodológicas específicas en el contexto de la construcción de las ecologías de saberes. La distinción entre los dos momentos de conocimiento en lucha —acción como posición y acción como movimiento— es menos relevante en el caso de conocimientos artesanales que en el caso de conocimientos científicos. Sin embargo, como sugiero a continuación, hay muchos tipos de conocimientos artesanales que no funcionan del mismo modo en los dos momentos.

Al tratarse muchas veces de un tipo de conocimiento performativo, el conocimiento artesanal no se puede valorar si no se sabe quién lo formula y en qué contexto lo hace. Al ser a menudo un conocimiento colectivo o común, su movilización individualizada depende siempre de la autoridad y de la eficacia de quienquiera que lo movilice. De hecho, no hay un conocimiento y sí una combinación conocimiento/conocedor. Podemos identificar dos tipos de combinación: conocimiento-espejo y conocimiento-prisma⁵⁰. El *conocimiento-espejo* es la combinación reconfortante que pone en perspectiva el presente como ratificación del pasado y el futuro como presente que aún no ha sucedido. Es reconfortante en la medida en

50. Debo esta clasificación a la distinción entre sabios populares (poseedores de lo que denomino conocimiento-espejo) y sabios filosóficos (poseedores de lo que denomino conocimiento-prisma) propuesta por Oruka (1990: 27-40).

que construye la realidad de la lucha y privilegia respuestas, certezas y confirmaciones. Además, normalmente homogeniza los tiempos y los espacios. En cambio, el *conocimiento-prisma* asume la incompletitud de lo que ya se conoce y construye la realidad de la lucha como algo altamente variado y polifacético, dando así privilegio a la novedad, la ruptura y el cuestionamiento. Habitualmente, destaca la diferenciación de tiempos y espacios. Ve el presente como constitutivo de una cierta discontinuidad, quizá relativa, con el pasado y, por tanto, como algo que requiere nuevas inversiones cognitivas expresadas en dudas, preguntas y distancia crítica con relación al conocimiento-espejo, donde reside su naturaleza inquietante.

Una vez integrado en un contexto de lucha, el conocimiento artesanal sufre alteraciones. La ecología de saberes equivale a un trabajo cognitivo de composición que privilegia el conocimiento-prisma. Se construye componiendo nuevas configuraciones de conocimiento a través de la conexión, la combinación y la interpretación de diferentes tipos de conocimientos, tanto científicos como artesanales. La composición surge a través del diálogo y de la argumentación entre los diferentes grupos interesados en convergir en la misma lucha o en articular luchas diferentes. La composición implica un aumento de la heterogeneidad de los conocimientos considerados, lo que, a su vez, puede provocar que aumente la incertidumbre. Al confrontarse con la heterogeneidad y la incertidumbre, el conocimiento-espejo tiende a adoptar una actitud reactiva en vez de una actitud de cooperación. Los diferentes conocimientos conllevan narrativas, lenguajes e historias diferentes; privilegian desafíos y amenazas diferentes, identifican enemigos diferentes y ponen en perspectiva diferentes futuros. Todo ello equivale a un mundo de preguntas e incompletitudes, que el conocimiento-espejo afronta con dificultad. Por otro lado, el conocimiento-prisma prospera con la aparición de nuevas realidades, perspectivas y desafíos. En momentos de acción como movimiento, el conocimiento-prisma se adapta mejor a los requisitos de las ecologías de saberes, y contribuye así al éxito de la lucha con más eficacia.

La cuestión metodológica relativa a la ciencia posabisaal

Como he mencionado antes, desde el punto de vista de las epistemologías del Sur, las cuestiones metodológicas son especialmente

relevantes en lo que respecta al conocimiento científico posabisal. La ciencia posabisal es una ciencia mestiza, producida en diálogo con saberes artesanales, según una lógica de incompletitud mutua. La ciencia posabisal es, por ahora, algo a lo que se aspira, un programa de investigación que, si se valora según el paradigma dominante (las epistemologías del Norte), es, sin duda, utópico. Los científicos que apuestan por ella son víctimas de una doble estigmatización: en primer lugar, porque no son «verdaderos científicos» a los ojos de sus pares en el contexto de la academia; en segundo lugar, porque los protagonistas de las luchas sociales no los consideran «verdaderos combatientes». La apuesta de los científicos es una apuesta exigente en términos profesionales, políticos y existenciales porque requiere que el científico asuma diferentes identificaciones, todas ellas opuestas entre sí. Por otro lado, las luchas sociales no son centros de investigación social ni son bibliotecas (físicas o virtuales) y el científico sabe, como científico, que su estatuto en ese contexto generalmente es secundario o, por lo menos, desprovisto de cualquier tipo de privilegio. Al haber tenido, muy probablemente, formación como científico abisal (un superautor de un superconocimiento), el científico tiene que pasar por un proceso de autodesaprendizaje a fin de volverse apto para participar con eficacia en la lucha en la que se encuentra implicado. Por otro lado, el estatuto de un científico posabisal integrado en comunidades e instituciones científicas dominadas por las epistemologías del Norte es, en general, muy precario y vulnerable a mucha hostilidad y marginación. Cuanto menor es el pluralismo interno de la ciencia, mayor es la hostilidad y la marginalidad. Evidentemente, el científico posabisal puede optar por abandonar el área epistémica e institucional dominante, pero este gesto implica un coste personal muy significativo⁵¹. Es por ello por lo que el hecho de ser científico posabisal implica una existencia extremadamente precaria. Este aspecto se desarrolla en el próximo capítulo.

51. El coste más obvio tiene que ver con la propia subsistencia, a no ser que el rendimiento particular del científico le permita adoptar la actitud de Schopenhauer, que optó por vivir de sus fondos personales para huir de la ortodoxia filosófica de la academia alemana, que consideraba que estaba sometida al flagelo de los «filosofastros» y de *Hegelerei*. Este último término se usa para hablar de forma peyorativa del estilo filosófico de Hegel y sus seguidores.

Capítulo 7

SOBRE LAS METODOLOGÍAS NO EXTRACTIVISTAS

La Comuna de Oaxaca

He venido defendiendo que la credibilidad y la utilidad de las epistemologías del Sur dependen menos de sofisticadas elaboraciones teóricas que de las prácticas de grupos y movimientos sociales que van dando testimonio de ellas en sus luchas contra la dominación capitalista, colonialista y patriarcal. Entre muchísimos otros ejemplos, la lucha del pueblo de Oaxaca en 2006 es uno de esos testimonios, y es por ello por lo que me refiero a ella. Me tomo la libertad de citar las palabras de uno de los participantes en la lucha, que también es uno de los más brillantes intelectuales de retaguardia y proponentes de las epistemologías del Sur en América Latina, Gustavo Esteva. El título de la narración *Cuando hasta las piedras se levantan* es bastante elocuente:

De junio a octubre de 2006 no hubo policía alguno en la ciudad de Oaxaca, de 600 000 habitantes, ni siquiera para regular el tráfico de vehículos. El gobernador y sus funcionarios se reunían secretamente en hoteles o casas particulares, porque no podían acudir a sus oficinas: la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) había instalado plantones permanentes en todos los edificios públicos y las estaciones de radio y televisión públicas y privadas que controlaba. Cuando el gobernador empezó a lanzar a sus esbirros para que realizaran ataques guerrilleros nocturnos contra esos plantones, se levantaron barricadas para protegerse de ellos. Más de mil barricadas se montaron cotidianamente, a las 11:00 de la noche, alrededor de los plantones o en encrucijadas críticas, y se dismantelaron cada mañana para permitir la circulación. A pesar de esos ataques, una organización de derechos humanos informó de que en esos meses hubo en Oaxaca menos crímenes (muertos, heridos, asaltos) que en cualquier