

JUSTICIA EPISTÉMICA Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Miguel Mandujano Estrada

Universitat de Barcelona
mmandujanoe@gmail.com

Resumen:

Realizaré, en este trabajo, una síntesis de la dimensión epistemológica de la obra de Boaventura de Sousa Santos. A partir de la idea de justicia e injusticia epistémica, reconstruiré la dimensión metodológica de su plataforma crítica, a saber, la ecología de saberes. Intentaré establecer la relación de la injusticia epistémica con el colonialismo y defender la particularidad descolonial de las prácticas inscritas en las epistemologías del Sur y el cosmopolitismo subalterno.

Palabras clave:

Justicia e injusticia epistémica, epistemologías del Sur, ecología de saberes, traducción interpolítica e intercultural, Boaventura de Sousa Santos.

Abstract:

In this paper, I will make a synthesis of the epistemological dimension of Boaventura de Sousa Santos work. Starting from the idea of Epistemic justice and injustice, I will reconstruct the methodological dimension of its critical platform, namely, the ecology of knowledges. I will try to establish the relation between epistemic injustice and colonialism and to argue the decolonial particularity of the practices included in the epistemologies of the South and the Subaltern cosmopolitanism.

Keywords:

Epistemic justice and injustice, Epistemologies of the South, Ecology of knowledges, Interpolitical and Intercultural Translation, Boaventura de Sousa Santos.

Recibido: 10/02/2017

Aceptado: 28/04/2017

INTRODUCCIÓN

En general, los intentos de la filosofía política por modelar una teoría de la justicia basada en alguna forma de consenso, han tropezado con la experiencia concreta de las personas, contradictoria con sus premisas. Este artículo se encuadra, por el contrario, en los ensayos por profundizar la justicia desde la verificación de la injusticia, como sugirió –por ejemplo– Luis Villoro en las Conferencias Aranguren de 1999 (2000). Así, aunque el título es un enunciado positivo, mi objetivo es abordar la justicia epistémica a partir de la idea de su carencia y la lucha de los sujetos, individuales y colectivos, por conquistarla. Plantearé este propósito en el marco de la obra de Boaventura de Sousa Santos, particularmente, en lo que conocemos como epistemologías del Sur y su forma política, el cosmopolitismo subalterno.

En el intento por definirla, estableceremos un vínculo entre la injusticia epistémica y la colonización, no en su sentido político –supuestamente extinguido– sino como las relaciones de opresión basadas en la naturalización de la inferiorización, sea esta –supuestamente– natural, étnica, cultural o social. De esta manera, las luchas por la justicia epistémica podrían ser consideradas parte de un proyecto descolonial, o mejor, de descolonización, orientado a refundar el concepto de justicia social como parte de un proyecto más amplio de reconocimiento de las diferencias y justicia histórica (Santos 2016: 243). Quiero pensar, asimismo, la experiencia de la injusticia como el lugar filosófico de una posible teoría de la justicia (Mate Rupérez 2011), aunque una –no obstante– situada, prudente y fértil, en términos prácticos.

Ampliaré, en el primer apartado, el planteamiento de la noción de injusticia epistémica, introduciendo la perspectiva de las epistemologías del Sur a través de su herramienta metodológica, la ecología de saberes. En las siguientes secciones expondré la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, para lo que desandaré la relación de la injusticia epistémica con la colonización de prácticas y saberes hasta la crisis de la ciencia moderna en la obra del profesor portugués. A partir de ahí podré reconstruir su célebre proyecto sociológico, haciendo especial mención del trabajo práctico de traducción intercultural e interpolítico, materializado, como ejemplo, en la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS), para afirmar, finalmente, que la *opción* descolonial es siempre *práctica* descolonial o, mejor todavía, descolonización práctica.

JUSTICIA EPISTÉMICA

Pongamos tres casos.

(1) En un momento dado, a las mujeres musulmanas en Francia se les dijo que el velo era un símbolo de subordinación, contrario al secularismo y la equidad de género que promueve el Estado (Catala 2015).

(2) Sin consultar con los pueblos originarios, el gobierno del estado mexicano de Michoacán de Ocampo impuso en marzo de 2012 una reforma a la constitución

que le permitiría legislar en materia indígena, amenazando la autonomía y las formas de organización de las comunidades y pueblos originarios (Aragón 2015).

(3) De acuerdo con datos de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD, por sus siglas en inglés), los salarios de las mujeres son todavía 19,13% más bajos que el promedio de los salarios de los hombres en los 28 países miembros (2017).

Lo que estos ejemplos comparten es un trato inequitativo, debido a una condición particular, característica de un determinado colectivo o grupo social. Se trata de formas de injusticia epistémica ya que afectan algún aspecto de su producción sociocultural, lo que pone en entredicho su calidad como sujetos de conocimiento (Fricker 2007). Por otro lado, al basarse en una diferenciación, la injusticia epistémica supone la universalización de un criterio (o saber) particular, por lo que podríamos decir que toda injusticia es siempre, y de alguna manera, injusticia epistémica. En este sentido, la justicia cognitiva –o epistémica, diré indistintamente– es un aspecto inseparable de la justicia social (Santos 2003a, 2007a, 2010b).

En base a lo anterior, estableceré la relación entre injusticia epistémica y colonización que he anunciado en un principio. Hubiera sido más fácil identificarla si en lugar de los ejemplos anteriores nos hubiéramos referido al neocolonialismo europeo de los siglos XVIII-XIX o a los estragos que el imperialismo de los siglos XV-XVI ocasionó sobre las lenguas y las religiones de los pueblos del Nuevo Mundo. Esto, no obstante, ocasionaría una sensación de lejanía que podría invisibilizar los efectos de todas las formas en las que las personas somos constantemente marginadas en cuanto sujetos epistémicos por nuestra condición social, lengua, género, cultura, etnia, oficio, apariencia, nacionalidad, religión, etc. Por lo demás, no hay mucha diferencia entre la represión colonial histórica –sobrevvenida sobre los modos de conocer y producir conocimiento tanto como sobre las perspectivas, imágenes, símbolos y significados de los territorios conquistados (Quijano 1992: 438)– y la ignorancia colonialista que conduce al rechazo del otro como igual y lo convierte en objeto, salvaje, naturaleza, Oriente (Santos 2007b), indígena, refugiado o extremista musulmán.

En *A gramática do tempo*, Boaventura de Sousa Santos formula diecisiete tesis contra la injusticia epistémica; referirme a ellas me servirá para marcar la pauta de los apartados siguientes, a saber, la crítica a la modernidad y la reconstrucción de la racionalidad de las epistemologías del Sur, incluidas las sociologías de las ausencias y de las emergencias y el trabajo práctico de traducción (2006a: 146-53).

La ecología de saberes es una epistemología constructivista y realista, cuya premisa original es el carácter epistémico de toda acción social y la medida de su realismo, el conocimiento como intervención en lo real y no como representación de lo real.

Todos los conocimientos sustentan prácticas y constituyen sujetos, individuales y colectivos; el objetivo de la ecología de saberes es facilitar esta constitución como la intensificación de la voluntad de la lucha contra la opresión y la desorientación. Lo anterior supone que no es posible un conocimiento que no sea conocido por

alguien para llevar a cabo unos objetivos, y que los conocimientos no pueden concebirse fuera de las prácticas de saberes ni estas concebirse fuera de las intervenciones en lo real que ellas mismas permiten o impiden. Asimismo, la ecología de saberes se articula en torno al principio de precaución como medida para evitar las crisis y catástrofes que produce el uso imprudente y exclusivista de la ciencia. No obstante, para tener éxito, la lucha por la justicia cognitiva no puede centrarse exclusivamente en la gestión y distribución del saber científico.

La ecología de saberes tiene que ser producida ecológicamente –esto es, con la participación de diferentes saberes y sus sujetos– y centrarse en las relaciones entre saberes y en las jerarquías y poderes que estos generan. Esta centralidad es lo que conduce a la búsqueda de la diversidad de conocimientos y a las convergencias entre conocimientos múltiples. Sin embargo, la construcción epistemológica de la ecología de saberes suscita cuestionamientos sobre la identificación de los saberes y sobre los procedimientos con que se relacionan, así como sobre la naturaleza y la evaluación de sus intervenciones en lo real. Reconoce así que todos los conocimientos tienen límites, tanto internos (referidos a sus propias intervenciones) como externos (referidos a las intervenciones de otros conocimientos y prácticas). Por último, en la ecología de saberes, la acreditación de los saberes no científicos no supone la desacreditación del saber científico.

CIENCIA Y MODERNIDAD

Para Boaventura de Sousa Santos, la modernidad se constituye entre los siglos XVI-XVII y se caracteriza por la extensión del capitalismo como modo de producción dominante (1998: 90). Para entender su crisis, Santos explica la modernidad como el resultado de la tensión dialéctica entre los pilares constitutivos de la regulación y la emancipación. El aspecto regulatorio lo formarían los principios del Estado (Hobbes) el mercado (Locke-Smith) y la comunidad (Rousseau), mientras que su contraparte emancipatoria podría vislumbrarse a través de las lógicas de la racionalidad de Max Weber: la lógica de la racionalidad estético expresiva, propia de las artes y la literatura, la lógica de la racionalidad cognitivo-instrumental, que pertenece a la ciencia y la tecnología, y la lógica de la racionalidad moral-práctica, relacionada con la ética y el imperio de la ley (Santos 2009: 31-32). Fundamentalmente, la modernidad es ruptura y contradicción, y así, la confluencia entre la modernidad y el capitalismo condujo al rompimiento de esta dinámica a favor de la estabilización del principio regulatorio, que pasó a regir los procesos de la desigualdad y la exclusión –en perjuicio de la igualdad y la inclusión– (Santos 2005a: 195). Así pues, en última instancia, los pilares del Estado y la comunidad quedaron sometidos al principio del mercado, mientras que la racionalidad cognitivo-instrumental adoptó una posición dominante respecto de la estético-expresiva y la moral-práctica.

En este contexto, Santos define las formas cognitivas que surgen de la tensión dialéctica de la modernidad. En primer lugar, el conocimiento-emancipación, entendido como la trayectoria que va desde un estado de ignorancia, llamado colonialismo, a un estado de saber, designado como solidaridad, y en segundo lugar, el conocimiento-regulación o la trayectoria que va desde un estado de

ignorancia, denominado como caos, a un estado de saber, al que llama orden (2003a: 87).

La identificación ciencia-modernidad dilucida el dominio del conocimiento-regulación y la subordinación de cualquier otra forma de conocimiento, que resultan, de esta manera, condenadas al epistemicidio (Santos 2010a) o, en términos de Shiv Visvanathan (2009), al ecocidio –la eliminación o museización de la naturaleza–, el apartheid intelectual y/o la jerarquización. Esta última confina lo tradicional, en cuanto no-moderno, a la forma cognitiva más baja, que es el conocimiento marginal, conocimiento informal o etnociencia (el conocimiento local); un *hacer* –al estilo del *bricoleur* de Lévi Strauss¹– de un mundo inferior, encima del cual se abre el espacio axiomático de la ciencia inmaculada. De aquí se desprende el equívoco metodológico que reduce la ciencia a su vía experimental y, en general, el prejuicio que desacredita los saberes que no se obtienen por esa vía y en un centro oficial de conocimiento, en virtud de un canon cerrado de saberes posibles (Castro-Gómez 2005: 25; Mandujano 2013).

Por otro lado, para la modernidad, el sujeto es una categoría que lo refiere únicamente a él, mientras que el objeto es una entidad externa, idéntica solo a sí misma. Del mismo modo, el sujeto es la parte portadora de la razón mientras que el objeto es lo externo, lo totalmente diferente (la naturaleza), de manera que la unión entre uno y otro se torna una relación imposible. Además, el carácter de la individualidad moderna radicaliza este contraste, provocando la ausencia del otro y anulando la intersubjetividad (Quijano 1992: 441-42). Los colonizadores del Nuevo Mundo, por ejemplo, negando la palabra y el estatus de humanidad al indígena, configuraron una no-Europa primitiva, objeto de conocimiento de una Europa racional, civilizada y de pleno derecho cognoscitivo (Quijano 2000). El epistemicidio (Santos 2010a), destruyó –igualmente– los conocimientos de los pueblos, como una continuación del genocidio y la prolongación del colonialismo político, propio de las mentalidades y subjetividades coloniales y operado a través de la cultura y la epistemología. De esta misma manera, el conocimiento hegemónico estableció la jerarquización del conocimiento y los procesos que condenan al silencio a la sabiduría no-hegemónica. Finalmente, esta diferenciación produjo también la ruptura entre la experiencia y la expectativa sociales, producto de la contradicción y la variabilidad, principales características de la modernidad (Santos 2009: 30).

Abreviando, el trayecto que va de la ignorancia al conocimiento en las relaciones entre sujetos fue regulado por la racionalidad moderna como un camino del caos al orden. Esta tendencia provocó el establecimiento de un mono-criterio de jerar-

¹ Para Strauss no hay diferencias estructurales en la mente de los individuos pero sí estrategias epistemológicas, paralelas y graduales, que establecen una disimilitud entre las culturas primitivas y las occidentales. Bricoleur es, pues, una estrategia epistemológica del pensamiento mítico-religioso (opuesto al científico) que crea taxonomías que permiten explicar por completo la naturaleza a partir del reciclaje de fragmentos de estructuras preexistentes, presentes en el mito y en el rito. Véase: Strauss, L. (1992). *El pensamiento salvaje* [1962]. México: FCE.

quización epistémica. El rompimiento de la ciencia moderna con el sentido común desencadenó, igualmente, otras fracturas (entre el sujeto y el objeto, la expectativa y la experiencia, etc.), por lo que solo una segunda ruptura podrá conducirnos a un nuevo paradigma, prudente en lo epistémico y decente en lo social, que opere bajo la forma de conocimiento que es la trayectoria que va desde la ignorancia –o colonialismo– al reconocimiento del otro como sujeto de conocimiento, esto es, la solidaridad (Santos 2003a: 82-87).

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE

A partir del proyecto *La reinención de la emancipación social*² sobre las alternativas a la globalización neoliberal y el capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, Boaventura de Sousa Santos alcanzó tres conclusiones epistemológicas fundamentales (2006a). En primer lugar, que la experiencia social del mundo es más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y está dispuesta a reconocer, que esta riqueza social está siendo desperdiciada y que de poco sirve recorrer la ciencia tal y como la conocemos, pues para combatir el desperdicio de la experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia social, es necesario proponer un modelo distinto de racionalidad. De la misma manera, Santos establece un punto de partida enunciado también en una triple afirmación: que la comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental, que esta comprensión y la forma en que crea y legitima el poder está relacionada con las concepciones de tiempo y temporalidad, y que la principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Inspirado en el concepto de razón indolente (o razón perezosa) de Leibniz³, Santos propone tres proyectos sociológicos que puedan construir el modelo de la razón cosmopolita subalterna.

Fundamentalmente, la razón indolente renuncia a pensar (Santos 2003a: 44), tomando la forma de cuatro racionalidades: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica. La razón impotente –una racionalidad

² El proyecto *Reinventar a Emancipação Social: Para Novos Manifestos*, se llevó a cabo desde fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social en cinco países semiperiféricos: Sudáfrica, Brasil, Colombia, India, Portugal y Mozambique. Al momento, se han publicado seis volúmenes de un total de siete programados: *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*; *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*; *Reconocer para liberar. Los caminos del cosmopolitismo cultural*; *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y los conocimientos rivales*; *Trabajar el mundo. Los caminos del nuevo internacionalismo obrero*; *Las voces del mundo*, y de aparición próxima, *Reinventar la emancipación social*.

³ En el prefacio de su Teodicea –año 1710– Leibniz afirma que los hombres se han dejado llevar “de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación a los placeres del presente” (Leibniz, G. W.F. 1946. *La Teodicea, o Tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Madrid: Aguilar, p. 35).

determinista— renuncia a pensar porque no puede hacer nada contra lo que le viene de fuera; la razón arrogante deja de ejercerse a sí misma porque se imagina incondicionalmente libre, incluso de la necesidad de probar su propia libertad; la razón metonímica —la razón de la parte por el todo— reclama ser la única forma de racionalidad, por lo que no cree que daba ejercerse para descubrir otras formas de pensamiento; finalmente, la razón proléptica o del dominio del futuro, deja de pensar porque da por hecho que conoce todo sobre el porvenir y que puede vencer al presente para siempre. En la obra de Santos, la razón metonímica y la razón proléptica son la respuesta del occidente capitalista para marginar cultural y epistemológicamente al resto de la realidad.

Por otro lado, la indolencia es el corazón de la racionalidad moderna, y así, el cimiento de la razón colonial. En este sentido, podríamos decir que la razón indolente corresponde a toda manifestación del conocimiento hegemónico occidental, desde la creación del Estado-nación al imperialismo financiero y desde el desarrollo capitalista al neo-colonialismo energético.

Ahora bien, la indolencia se combate en la medida en que se hace emerger una razón alternativa, cosmopolita y subalterna, que presida los conocimientos y su estructuración (Santos 2005b: 154-55, 2006a: 89). Esto puede realizarse por medio de los tres programas sociológicos que abrirán paso a una racionalidad cosmopolita: una sociología de las ausencias, encargada de expandir el presente, una sociología de las emergencias que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles.

Crítica de la razón metonímica (sociología de las ausencias)

La crítica de la razón metonímica es una condición necesaria para cuestionar la ampliación del mundo a través de la ampliación del presente. Se trata aquí de reducir la totalidad propuesta por la razón metonímica y hacerla coexistir con otras racionalidades, asumiendo que cualquier totalidad está siempre compuesta de cierta heterogeneidad a la que sus partes le pertenecen de manera precaria.

En el proyecto de una razón cosmopolita subalterna, la ampliación de la experiencia presente comienza con el ejercicio de una sociología de las ausencias que haga presente lo ausente. Por ejemplo, la razón metonímica crea la dicotomía sabio-ignorante al establecer un único criterio de sabiduría posible. Una persona, pongamos por caso, un anciano en una comunidad indígena que no ha tenido acceso a la educación es, según este orden, un ignorante. Que el anciano sea considerado el sabio de la comunidad, es decir, que esté en posesión de conocimientos que la comunidad ha reunido a través de su historia —por ejemplo, de manera oral— es, para una racionalidad dogmática, irrelevante. La ignorancia del anciano es ignorancia solo respecto de un saber, o mejor, de un criterio que establece qué es el saber y, por lo tanto, qué es la ignorancia. En este sentido, la razón metonímica *inventa* la ignorancia del viejo sabio: crea lo que no existe. La sociología de las ausencias desvelaría, en este caso, la sabiduría del anciano que ha sido negada por un criterio de totalidad y la reconocería como un conocimiento con

derecho propio. Este reconocimiento podría ampliar el mundo, y así, la experiencia del presente, creando un espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la experiencia social y evitar el desperdicio de la experiencia. En el Cuadro 1 expongo, suscintamente, las lógicas o modos de producción de la no existencia y las formas de no existencia que estas producen (Santos 2005a: 160-62, 2006a: 95-98).

LÓGICAS O MODOS DE PRODUCCIÓN DE LA NO EXISTENCIA	DESCRIPCIÓN	FORMA DE NO EXISTENCIA QUE PRODUCE
Monocultura y rigor del conocimiento.	Convierte la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y calidad estética.	Lo ignorante, la ignorancia o la incultura.
Monocultura del tiempo lineal.	Entiende la historia siempre como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización, y declara no-contemporáneo lo que no corresponda con lo "adelantado".	Lo residual; lo primitivo, tradicional, premoderno, simple, obsoleto o subdesarrollado.
Monocultura de la naturalización de las diferencias o lógica de la clasificación social.	Naturaliza las jerarquías raciales, sexuales, sociales, etc.	Lo inferior.
Lógica de la escala dominante o de lo universal y lo global.	Establece una escala primordial, determinando la irrelevancia de cualquier otra escala.	Lo particular, lo local.
Monocultura del criterio de la producción capitalista o lógica productivista.	Considera que el crecimiento económico es un incuestionable objetivo racional.	Lo estéril, lo improductivo.

Cuadro 1: Lógicas o modos de producción de la no existencia.

La sociología de las ausencias procede a través de dos indagaciones. En primer lugar, las razones por las que una concepción indolente tuvo primacía y, en segundo, los modos de confrontar esta concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. Es de esta manera que identifica lo ausente para liberarlo de las relaciones de producción y hacerlo presente, considerando alternativas a la experiencia hegemónica que transformen el desperdicio de la experiencia en experiencia social.

La superación de esta racionalidad necesita de la acción trans-gresiva de la sociología de las ausencias que cuestiona los modos de producción metonímica con una lógica contraria (Santos 2005a: 162-67, 2006a: 98-107)

Cuadro 2: Lógicas de la ecología de saberes.

LÓGICA O MODO DE PRODUCCIÓN DE LA NO EXISTENCIA	ECOLOGÍA TRANSGRESIVA	DESCRIPCIÓN
Monocultura y rigor del conocimiento.	Ecología de los conocimientos.	Establece que no hay una ignorancia o conocimiento en general, sino que toda ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y debate entre conocimientos (Santos 2007a).
Monocultura del tiempo lineal.	Ecología de las temporalidades.	Afirma que el tiempo lineal es solo uno entre otras concepciones del tiempo. Parte de su importancia radica en que las sociedades entienden el poder en relación con las concepciones de tiempo a que se atienen y que las relaciones de dominación más resistentes se basan en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo.
Monocultura de la naturalización de las diferencias o lógica de la clasificación social.	Ecología de los reconocimientos.	Confronta el concepto de colonización buscando una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia en el reconocimiento mutuo y abriendo un espacio a la posibilidad de diferencias iguales; una ecología de las diferencias hecha de reconocimientos recíprocos (Santos 2006a: 103).
Lógica de la escala dominante del universalismo abstracto.	Ecología de la trans-escala.	Recupera simultáneamente las aspiraciones universales ocultas y las escalas locales/globales alternativas que no son resultado de una globalización hegemónica.
Monocultura de la producción capitalista o lógica productivista.	Ecología de la productividad.	Propone recuperar y valorar sistemas alternativos de producción, de economía popular, cooperativismo, etc. (Santos 2006b).

Para poder llevarse a cabo, la sociología de las ausencias exige un tipo de imaginación sociológica propia, una imaginación epistemológica que pueda diversificar los saberes y evaluar las prácticas, así como una imaginación democrática que le permita reconocer estas prácticas y sus actores sociales (Santos 2005a: 166-67).

Crítica de la razón proléptica (sociología de las emergencias)

La razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. Esta temporalidad recibe del progreso una apariencia de infinitud que contrae el presente y dilata el futuro, haciéndolo, como diría Walter Benjamin, homogéneo y vacío (Santos 2005a: 167).

Brevemente, así como la crítica de la razón metonímica tiene por objeto dilatar el presente, la crítica de la razón proléptica tiene como meta contraer el futuro y evitar el desperdicio de la experiencia presente. Contraer el futuro significa eliminar, o por lo menos atenuar, la discrepancia entre la concepción de futuro de la sociedad y la concepción de futuro de los individuos. Y es que, al contrario del primero, este otro está limitado por la duración de su vida; esto hace que, en lugar de estar condenado a ser pasado, el futuro se transforme en un factor de limitación del presente. La sociología de las emergencias reemplazará el vacío del futuro de tiempo lineal con un futuro de muchas, plurales y concretas posibilidades utópico-realistas construidas en el presente. Contraer el futuro significará, en este sentido, tornarlo escaso.

En la base de esta herramienta sociológica Santos sitúa el concepto de *todavía no* de Ernst Bloch:

El *No* es la carencia de algo y la expresión de la voluntad para superar esta carencia. Por eso el *No* se distingue de la *Nada*. Decir *No* es decir sí a algo diferente. En mi opinión, el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del *Todavía-No*. El *Todavía-No* es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia [...]. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existe en un vacío ni está completamente predeterminada. [...] Subjetivamente, el *Todavía-No* es conciencia anticipatoria [...]. Objetivamente, el *Todavía-No* es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro lado, posibilidad (potencialidad) (Santos 2005a: 39).

La filosofía occidental es estática y se encuentra suspendida entre la totalidad (el *all-alles*) y la nulidad (el *nothing-nichts*). El *no*, en cambio, indica carencia y deseo de superar esa inmovilidad. Por su parte, el *Not yet* es el modo en el que el futuro es inscrito en el presente, pero es un futuro como posibilidad, una especie de conciencia anticipada, es decir, un futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica. En este *todavía-no* hay un componente de oscuridad y otro de incertidumbre que inscribe en el presente una incierta posibilidad para la utopía, la salvación (*heil*), o bien, el desastre y la perdición (*unheil*). Bloch piensa que una razón indolente se centra en las primeras dos categorías de la existencia, esto es, en la realidad y la necesidad, olvidándose de una tercera que es la posibilidad, pero Bloch considera también las posibilidades (*want, tendency, latency*) y sus capacidades; el *want* como manifestación de la carencia, el *tendency* como el proceso y el significado, y el *latency* como lo que sucede en el proceso. El querer es, por tanto, el ámbito del *not*, la tendencia lo es del *not yet*, y la latencia del *nothing* y del *all* (Santos 2005a: 168-69).

La sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas en el horizonte de las posibilidades concretas. Consiste en emprender una ampliación simbólica de los conocimientos, prácticas y actores para identificar en ellos las tendencias del futuro (el *Todavía-No*) en las cuales es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza en comparación con la probabilidad de la frustración. Una ampliación simbólica de esta naturaleza es actualmente una forma de imaginación sociológica que cuenta con un doble propósito: por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de la esperanza y, por el otro, definir los principios de acción para promover la realización de estas condiciones (Santos 2005a: 40). Por lo tanto, mientras que la sociología de las ausencias amplifica el presente añadiendo a la realidad existente lo que le fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias ensancha el presente, añadiendo a la realidad posibilidades y futuro, es decir, las expectativas que contiene.

UPMS. La hermenéutica diatópica y el trabajo de traducción

La crítica al paradigma de la modernidad y el proyecto de un nuevo sentido común es una teoría práctica del conocimiento, es decir, una reflexión hermenéutica. En este sentido, si la epistemología crítica se mantiene en una tensión entre la interpretación de la crisis (ontología) y la crisis de la interpretación (epistemología), lo que perdura en medio de ella es una hermenéutica crítica de las epistemologías rivales (Santos 2003b: 59).

La forma más evidente en que la crítica de Santos adquiere este carácter es en la introducción de una hermenéutica diatópica (Panikkar 1982) y su forma más práctica, el trabajo de traducción entre saberes y culturas. (Santos 2003a: 32).

La traducción es un procedimiento que permite la mutua inteligibilidad entre las experiencias del mundo, tanto las posibles como las disponibles. El ejemplo más conocido es el de la traducción entre el concepto occidental de derechos humanos, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma* (Santos 2005a: 176). Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes que, como se basan en conocimientos, son también prácticas de saber. Lo cierto es que el trabajo de traducción es, simultáneamente, un trabajo intelectual y un trabajo político, y, también, un trabajo emocional.

El terreno donde puede llevarse a cabo la traducción es amplio; está, por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos, donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber (Santos 2007a). Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción, como las prácticas de desarrollo alternativo, economía solidaria, producción eco-feministas o auto-suficiencia (Santos 2006b). Está el campo de las experiencias del reconocimiento, esto es, diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social, como la ecología anticapitalista, el multiculturalismo progresista o las experiencias de democracia de alta intensidad participativa (Santos 2004). Está, finalmente, el campo de las experiencias de comunicación e información, por ejemplo, en el diálogo entre los flujos de información y los medios de comunicación, o entre las redes de comunicación independiente y los media alternativos (Santos 2005a: 171).

El cómo es comúnmente la parte que postergan las teorías académicas influenciadas por una racionalidad indolente. En este caso, Santos establece que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una teoría de la traducción” (2003a: 28), es decir, un trabajo práctico, pragmático tal vez, capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles aprovechando las *zonas de contacto* (Pratt 1992), es decir, la concurrencia entre ámbitos epistemológicos. Por otro lado, si bien la sabiduría didáctica de los intelectuales puede producir traductores, este ejercicio tiene sentido en la medida en que es realizado por grupos sociales.

No se trata, pues, de un sentido de la traducción como traslación o transferencia, sino de un trabajo argumentativo basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con otros saberes y experiencias. Más que un ideal teórico, se trata de una plataforma donde llevar a cabo estrategias concretas de justicia y democracia. En este sentido, una ilustración perfecta de las herramientas del pensamiento ecológico y la traducción intercultural e interpolítica, es la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS).

La Universidad Popular de los Movimientos Sociales-Red Global de Saberes⁴ es una propuesta madurada durante el Foro Social Mundial (FSM) y lanzada en su edición de 2003. En su *Carta de principios* (UPMS 2012a) se establece que es una iniciativa de autoeducación para la emancipación social y un espacio de formación política intercultural basado en el interconocimiento y la autoeducación que busca aumentar el conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones y hacer posibles las alianzas y acciones colectivas conjuntas (Art. 1). La UPMS hace suya la tradición de educación popular de Paulo Freire (1970), así como las nociones de traducción intercultural e interpolítica y la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos.

La UPMS se instituye como un espacio abierto entre entidades y movimientos sociales “que se oponen al dominio del mundo por el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el patriarcado” (Art. 2) y al sufrimiento, injusticias, exclusiones, discriminaciones, dominaciones y opresiones que estos generan. En la práctica, sus talleres se realizan durante dos días, alrededor de un tema central, compuestos por entre 30 y 50 participantes de los cuales, dos tercios han de ser activistas o dirigentes de movimientos sociales, y un tercio artistas y/o intelectuales relacionados. Entre todos, deben representar al menos tres áreas temáticas de lucha relacionadas con el tema propuesto por los convocantes.

Por principio, se favorece la relación horizontal entre los asistentes y los métodos diferenciados, participativos y con atención a los distintos lenguajes de los movimientos. Los talleres incluyen momentos de convivencia, animación, integración y reflexión para luego poder profundizar en la discusión y hacer propuestas y/o definir las articulaciones futuras entre los movimientos presentes (UPMS 2012b).

Los primeros talleres se realizaron en 2007 en Córdoba, Argentina y Medellín, Colombia. A partir de 2012 se han sucedido con mayor frecuencia, favorecidos por

⁴ Véase <<http://www.universidadepopular.org/site/pages/es/en-destaque.php?lang=ES>>.

la co-organización del proyecto ALICE⁵ del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra.

La UPMS no es una escuela de entrenamiento de cuadros o miembros de organizaciones no gubernamentales, sino una red que busca “contribuir a crear conocimiento de una globalización alternativa tan global como la misma globalización, y al mismo tiempo promover acciones para la transformación social más conocidas y eficientes con protagonistas más competentes y reflexivos” (Santos 2006c: 105). De la misma manera, profundizar la comprensión recíproca entre los movimientos, crear niveles profundos de confianza recíproca y concebir y promover acciones políticas colectivas sobre las relaciones de responsabilidad compartida respetando la identidad político-cultural de los movimientos implicados. Los principales problemas de los actores sociales son la ausencia de conocimiento recíproco y la falta de conocimientos compartidos (Santos 2006c: 107-108); en este sentido, la UPMS materializa una ecología de conocimientos que busca superar la distinción convencional entre la enseñanza y el aprendizaje y promover el aprendizaje mutuo. Su ejercicio nos muestra, también, que una universidad popular es necesariamente una contrauniversidad (Santos 2005b: 166), lo que no quiere decir que las universidades y los centros de investigación tengan negada la generación de un conocimiento emancipador; pueden hacerlo (deben hacerlo) abriéndose a formas ecológicas que apelen a saberes contextualizados, situados y útiles, incrustados en prácticas transformadoras (Santos 2007c: 101).

UNA PRÁCTICA DESCOLONIAL

La razón indolente –el pensamiento occidental moderno– establece una profunda brecha epistemológica, política y sociocultural mediante un pensamiento que “consiste en un sistema de divisiones visibles e invisibles [...] establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en [...] el universo de ‘este lado de la línea’ y el universo del ‘otro lado de la línea’” (Santos 2010b: 11-12).

Como antes afirmamos, para Boaventura de Sousa Santos, la modernidad occidental es un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre la regulación y la emancipación social. Sin embargo, si pensamos en las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales, nos daremos cuenta que la dicotomía entre regulación y emancipación no puede ser aplicada por igual a colonos y colonizadores; la línea abismal de la razón moderna occidental impide esta relación y la sustituye por la forma apropiación/violencia. Esta otra dicotomía, ajena a la constitución de los territorios coloniales, no compromete la –pretendida– universalidad de la razón moderna, ya que mantiene su posición y se aplica *del otro lado de la línea*, a través de la incorporación, la cooptación y la asimilación (Santos 2010b: 13-14). La zona colonial es el reino de las creencias y los comportamientos incomprensibles y la condición dominante de la segunda modernidad.

Las líneas abismales se originan en la imposición de un canon que persigue, en general, los fines e invenciones del colonialismo imperial. En él, el descubridor se

⁵ Véase <<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/upms/?lang=en>>.

legítima como una especie de creador que establece diferencias entre él mismo y lo descubierto, creando una línea abismal entre su propia experiencia de vida y la ajena. El descubrimiento es recíproco, supone un descubridor y un descubierto, pero siendo el descubrimiento una relación de poder y saber en sí misma, coloca en la posición de privilegio a quien ostenta más poder.

Las divisiones abismales entre regulación/emancipación y apropiación/violencia son inconsistentes y, al mismo tiempo, persistentes. La lógica de la apropiación y la violencia ha ido ganando fuerza en medio de una nube de complejidad en la que distingue entre un movimiento principal y un movimiento contrahegemónico. Al primero de ellos lo llama Santos el retorno de lo colonial (y del colonizador) y al segundo, cosmopolitismo subalterno.

La condición para comenzar a pensar y actuar más allá del pensamiento abismal es el reconocimiento de su persistencia; sin este rompimiento, el pensamiento crítico reproducirá las líneas abismales como una especie de pensamiento derivado. Ejercer un pensamiento no derivado consistirá en pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, es decir, desde el lugar que ha sido lo impensable en la modernidad occidental. El pensamiento postabismal es, de esta manera, un aprendizaje del Sur, que utiliza una epistemología del Sur, llevado a cabo desde el Sur. Precisamente, la ecología de saberes se basa en la idea de que el conocimiento es interconocimiento, es decir, que se funda en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos –del que la ciencia moderna forma parte– y en las interconexiones entre ellos.

En suma: tres condiciones son necesarias para dar lugar a un pensamiento postabismal: la copresencia, el reconocimiento de la diversidad del mundo y la relación entre saberes e ignorancias. En cuanto a la primera, una copresencia radical implica concebir la simultaneidad como contemporaneidad, la cual solo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada. Así, el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo implica la renuncia a cualquier epistemología general, o –por lo menos– a “una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general” (Santos 2010b: 33).

A pesar de que, hoy en día, el pluralismo y la diversidad han ganado terreno, aún conviven con la creencia arraigada (premisa abismal) de que la ciencia es la única forma válida y exacta de conocimiento. Esto significa que el reconocimiento de la diversidad sociocultural del mundo no es equivalente al reconocimiento de su diversidad epistemológica. A esto se suma la proliferación de las alternativas, las cuales no son ofrecidas bajo el paraguas de una única alternativa global. No obstante, lo más importante es que la interdependencia entre ellas, esto es, el aprendizaje de determinadas formas de conocimiento, puede implicar olvidar otras, y así, la ignorancia no tendría que ser necesariamente un punto de partida sino uno de llegada; en este sentido, “[l]a ignorancia es sólo una condición descalificadora cuando lo que está siendo aprendido tiene más valor que lo que está siendo olvidado. La utopía del interconocimiento es aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo. Esta es la idea de prudencia que subsiste bajo la ecología de los saberes” (Santos 2010b: 35).

Por otro lado, la ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto sino como prácticas que permiten o impiden intervenciones en el mundo real, por ello es necesario revalorizar –pragmáticamente– las intervenciones concretas en la sociedad de acuerdo con la naturaleza de los diferentes conocimientos. Es así como se erige un principio jerárquico de precaución que otorga preferencia a la forma de conocimiento que garantiza mayor participación a los grupos sociales involucrados (Santos, 2010b: 39). La ecología de saberes recurre a la traducción intercultural para evitar que sea más importante vigilar las fronteras de los saberes relevantes que argumentar sobre sus diferencias internas, es decir, para identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y/o contradicciones intratables. En esto consiste el recorrido que va desde una forma de ignorancia, considerada como colonialismo, al conocimiento como solidaridad, que es emancipación y reconocimiento del otro en cuanto sujeto de conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Aragón Andrade, Orlando (2015). "El Derecho después de la Insurrección. Cherán y el uso contra-hegemónico del derecho en la Suprema Corte de Justicia de México". *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 7(2): 71-87.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza, e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Catala, Amandine (2015). "Democracy, Trust, and Epistemic Justice". *The Monist* 98(4): 424-440.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: FCE.
- Fricke, Miranda (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Mandujano Estrada, Miguel (2013). "La solidaridad como reconocimiento". En A. Martínez-Guzmán (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB. Pp. 45-60.
- Mate Rupérez, Manuel Reyes (2011). "Tratado de la injusticia. XX Conferencias Aranguren". *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 45: 445-487.
- OECD (2017). "Gender Wage Gap (indicator)". doi: 10.1787/7cee77aa-en (consultado el 19/04/2017).
- Panikkar, Raimon (1982). "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" *Diogenes*, 30(120): 75-102.
- Pratt, Marie Louise (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.
- Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En H. Bonilla (ed.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de América*. Bogotá: Tercer Mundo-FLACSO. Pp. 437-447.

— (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research* 6(2): 342-86.

Santos, Boaventura de Sousa (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Uniandes-Siglo del Hombre Editores.

— (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2003b). *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*. Valencia: Crec-Denes.

— (ed.). (2004). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

— (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

— (2005b). *Foro Social Mundial: manual de uso*. Barcelona: Icaria.

— (2006a). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.

— (ed.). (2006b). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. London: Verso.

— (2006c). *La universidad popular del siglo XXI*. Lima: Programa de estudios sobre Democracia y Transformación Global-UNMSN.

— (ed.). (2007a). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.

— (2007b). “De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá del uno y del otro”. En O. Kozlarek (ed.). *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 79-105.

— (2007c). “El Foro Social Mundial y el autoaprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. *Theomai. Estudios sobre sociedad y desarrollo* (15): 101-106.

— (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta-ILSA.

— (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE.

— (2010b). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros.

— (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Madrid: Akal.

Universidad Popular de los Movimientos Sociales (2012a). “Carta de principios de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. Disponible en <http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_Principios_U_PMS_Espanol.pdf>.

- (2012b). “Orientaciones metodológicas para los talleres de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales”. Disponible en <http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Orientaciones_metodologicas_espanol.pdf>.
- Villoro, Luis (2000). “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión (VIII Conferencias Aranguren, 1999)”. *Isegoría*, 22: 103-142.
- Visvanathan, Shiv (2009). “The Search for Cognitive Justice”. *Seminar. Knowledge in Question. A Symposium on Interrogating Knowledge and Questioning Science*, 597. Disponible en <http://www.indiaseminar.com/2009/597/597_shiv_visvanathan.htm>.