

Boaventura de Sousa Santos

DESCOLONIZAR EL SABER, REINVENTAR EL PODER

TRILCE

extensión
Universidad de la República

Ilustración de carátula:
Jorge González Camarena,
fragmento del mural
Presencia de América Latina, 1964

© 2010, Boaventura de Sousa Santos
© 2010, Ediciones Trilce para esta edición

Este libro se ha realizado en coedición
Ediciones Trilce-Extensión universitaria.Universidad de la República

Ediciones Trilce
Durazno 1888
11200 Montevideo, Uruguay
tel. y fax: (5982) 412 77 22 y 412 76 62
trilce@trilce.com.uy
www.trilce.com.uy

Extensión universitaria, Universidad de la República
Comisión Sectorial de Extensión y
Actividades en el Medio (CSEAM),
Brandzen 1956, apto 201
11200 Montevideo, Uruguay
tel.: (5982) 409 0286 y 402 5427
fax: (5982) 408 3122
comunicacion@extension.edu.uy
www.extension.edu.uy

Traducción del portugués al español:
© José Luis Exeni R., para la traducción del capítulo 1.
© José Guadalupe Gandarilla Salgado, para la traducción del capítulo 2.
© Carlos Morales de Setién y Carlos Lema, para la traducción del capítulo 3.
Cedidos gentilmente para esta edición.

ISBN 978-9974-32-546-3

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2010 en Gráfica Don Bosco,
Agraciada 3086, Montevideo, Uruguay. Depósito Legal Nº 352 836
Comisión del Papel. Edición amparada al Decreto 218/96

Boaventura de Sousa Santos

Descolonizar el saber, reinventar el poder

extensión
Universidad de la República

Ediciones TRILCE

Contenido

Prefacio 7

Capítulo 1
Des-pensar para poder pensar 11

Dificultades de la imaginación política
o el fin de lo que no tiene fin 11
El fin del capitalismo sin fin 11
El fin del colonialismo sin fin 14
La pérdida de los sustantivos críticos 15
La relación fantasmal entre teoría y práctica 17

La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica 20
Sociología de las ausencias 22
Sociología de las emergencias 24

Capítulo 2
Más allá del pensamiento abismal:
de las líneas globales a una ecología de saberes 29

La división abismal entre regulación/emancipación
y apropiación/violencia 37
Cosmopolitismo subalterno 46
El pensamiento posabismal como pensamiento ecológico 48
Pensamiento posabismal y copresencia 49
La ecología de saberes y
la diversidad inagotable de la experiencia del mundo 50
Saberes e ignorancias 51

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes 52
Ecología de saberes, jerarquía y pragmática 55
Ecología de saberes, inconmensurabilidad y traducción 57
Ecología de saberes, mitos y clinamen 58
Conclusión 60

Capítulo 3
Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos 63

Introducción 63
La reconstrucción intercultural de los derechos humanos 67
El imperialismo cultural y la posibilidad de la contrahegemonía 79
Las dificultades de una reconstrucción intercultural de derechos humanos 82
Las condiciones para una reconstrucción intercultural de derechos humanos 84
Desde la completud a la incompletud 84
De versiones culturales estrechas a versiones amplias 85
De tiempos unilaterales a tiempos compartidos 85
De socios y temas unilateralmente impuestos a socios y temas elegidos mutuamente 86
Desde la igualdad o diferencia a la igualdad y diferencia 87

Derechos humanos interculturales posimperiales 87
El derecho al conocimiento 89
El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial 89
El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad 90
El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras 92
El derecho a la autodeterminación democrática 92
El derecho a organizar y participar en la creación de los derechos 94

Conclusión 96

Bibliografía 97

Prefacio

Vivimos en tiempos de preguntas fuertes y de respuestas débiles. Las preguntas fuertes son las que se dirigen —más que a nuestras opciones de vida individual y colectiva— a nuestras raíces, a los fundamentos que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible elegir. Por ello, son preguntas que generan una perplejidad especial. Las respuestas débiles son las que no consiguen reducir esa complejidad sino que, por el contrario, la pueden aumentar. Una de las preguntas fuertes puede formularse así: ¿por qué el pensamiento crítico, emancipatorio, de larga tradición en la cultura occidental, en la práctica, no ha emancipado la sociedad? Dominan dos respuestas. Por un lado, se contesta que, de hecho, la emancipación social y política posible ha sido realizada. Por otro lado, se contesta que el potencial emancipatorio de este pensamiento está intacto y solo hay que seguir luchando de acuerdo con las orientaciones que derivan de él. Ambas repuestas son doblemente débiles porque no están conscientes de su debilidad y porque descalifican la pregunta en vez que contestarla. En este libro busco identificar algunas de las vías para formular una respuesta fuerte a esta pregunta o, por lo menos, una respuesta consciente de su debilidad.

Tales vías no son especulaciones de la imaginación utópica sino construcciones teóricas y epistemológicas que se han hecho posibles a partir de las luchas sociales de los últimos treinta o cuarenta años. Me refiero a la emergencia de movimientos sociales en varios continentes —movimientos campesinos, feministas, indígenas, afrodescendientes, ecologistas, de derechos humanos, contra el racismo y la homofobia, etcétera— en muchos casos con demandas fundadas en universos culturales no occidentales. A partir de ellos es posible mostrar, por un lado, que la opresión y la exclusión tienen dimensiones que el pensamiento crítico emancipatorio de raíz eurocéntrica ignoró o desvalorizó, y, por otro, que una de esas dimensiones está más allá del pensamiento, en las condiciones epistemológicas que hacen posible identificar lo que hacemos como pensamiento válido. La identificación de las condiciones

epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo —lo que llamo epistemicidio— y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno.

En el capítulo 1 identifico algunas de las dificultades o algunos de los dilemas de la teoría crítica (internamente muy diversificada) desarrollada dentro de la tradición occidental. Son dificultades a la vez políticas, teóricas y epistemológicas. Durante mucho tiempo la teoría crítica tuvo como referente de las luchas contra la opresión y la exclusión el fin del capitalismo. En las últimas décadas, las luchas sociales contribuirán a ampliar enormemente el campo político de las luchas contra la opresión y la exclusión y el fin del capitalismo pasó a articularse con el fin del sexismo y del colonialismo. Aquí me refiero solamente a las dificultades para imaginar el fin del capitalismo y del colonialismo y propongo que para superarlas hay que crear alguna distancia teórica y epistemológica con la tradición occidental.

En el capítulo 2 defiendo que la epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial y se asienta en lo que designo pensamiento abismal. Este pensamiento opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de este lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea). Así, la realidad social es dividida en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. El pensamiento abismal sigue vigente hoy en día, mucho tiempo después del fin del colonialismo político. Para combatirlo propongo una iniciativa epistemológica basada en la ecología de saberes y en la traducción intercultural.

En el capítulo 3 presento un análisis de los derechos humanos como un ejemplo de cómo se pueden construir alternativas poscoloniales y posimperiales. Investigo la posibilidad de una concepción intercultural de los derechos humanos, que incluya una crítica radical del imperialismo cultural y cree una posibilidad de resistencia y de alternativas contrahegemónicas. El objetivo es doble: establecer una nueva relación de equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento de la diferencia; y mostrar el potencial de la traducción intercultural para crear alianzas basadas en la idea de que la compren-

sión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo y que la emancipación social debe ser repensada con la misma amplitud.

En este libro procuro ampliar análisis hechos en trabajos recientes que para los lectores de lengua española son los siguientes: *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta y ILSA, 2005); *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires* (Buenos Aires: CLACSO, 2006); *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (La Paz: CLACSO, CIDES y Plural, 2008); *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social* (Ciudad de México: CLACSO y Siglo XXI, 2009) y *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid: Trotta y ILSA, 2009).

Capítulo 1

Des-pensar para poder pensar

Dificultades de la imaginación política o el fin de lo que no tiene fin

Dos dificultades persiguen en los últimos treinta años al pensamiento crítico de raíz occidental. Son dificultades casi dilemáticas porque ocurren en la propia imaginación política que sostiene la teoría crítica y, en última instancia, la política emancipadora.

El fin del capitalismo sin fin

La primera dificultad de la imaginación política puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin. Esta dificultad ha fracturado el pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera vertiente se ha dejado bloquear por la primera dificultad (la de imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y, al contrario, centró su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista dominada por los principios del individualismo (*versus* comunidad), la competencia (*versus* reciprocidad) y la tasa de ganancia (*versus* complementariedad y solidaridad). La socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de bienestar y el Estado desarrollista de los años sesenta del siglo pasado son las principales formas políticas de este *modus vivendi*. En el continente, el Brasil del Presidente Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en significativas transferencias condicionadas de dinero a los grupos sociales considerados vulnerables. Es también un Estado neodesarrollista que articula el nacionalismo económico mitiga-

do con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.[1]

La otra vertiente de la tradición crítica no se deja bloquear por la primera dificultad y, en consecuencia, vive intensamente la segunda dificultad (la de imaginar cómo será el fin del capitalismo). La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas poscapitalistas después del colapso del «socialismo real» y, por otro, implica imaginar alternativas precapitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. Aun cuando usa la noción de «socialismo», busca calificarla de varias maneras —la más conocida es «socialismo del siglo XXI»— para mostrar la distancia que imagina existir entre lo que propone y lo que en el siglo pasado se presentó como socialismo. Los procesos políticos en curso hoy en día en Bolivia, Venezuela y Ecuador representan bien esta vertiente. Esta dificultad de la imaginación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el poscapitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el poscapitalismo a partir del precapitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno.[2]

La coexistencia de las dos vertientes de respuesta a la imaginación política es lo que más creativamente caracteriza al continente latinoamericano de este período.[3] Son muy distintas en los pactos sociales que las sostienen y en los tipos de legitimación que buscan, así como en la duración del proceso político que protagonizan. La primera, más que interclasista, es transclasista en la medida en que propone a las diferentes clases sociales un juego de suma positiva en el que todos ganan, permitiendo alguna reducción de la desigualdad en términos de ingresos sin alterar la matriz de producción de dominación clasista. Por otro lado, la legitimación resulta del aumento de las expectativas de los históricamente excluidos sin disminuir significativamente las expectativas de los históricamente incluidos y superincluidos. La idea de lo nacional-popular gana credibilidad en la medida en que el tipo de inclusión (por vía de ingresos transferidos del Estado) oculta eficazmen-

1 Una crítica fuerte de este modelo puede leerse en Francisco Oliveira, 2003.

2 Uno de los análisis más influyentes del colonialismo interno en el continente es el de Pablo González Casanova, 1969.

3 Puede pensarse que la distinción entre las dos vertientes es una reformulación de la distinción entre reforma y revolución. No es así en la medida en que las dos vertientes recurren a las mismas mediaciones que caracterizaran el reformismo: democracia política y cambio legal. Pero, por otro lado, no lo hacen de la misma manera. La segunda vertiente radicaliza las mediaciones al darles contenidos y formas no liberales como es el caso de la Constitución de Bolivia que reconoce tres formas de democracia: representativa, participativa y comunitaria. Además, los procesos políticos donde domina la segunda vertiente usan una semántica revolucionaria y anticapitalista para justificar la radicalización de las mediaciones reformistas. Quizás se aplicaría en este caso la idea de las reformas revolucionarias de las que habla André Gorz.

te la exclusión (clasista) que simultáneamente sostiene la inclusión y establece sus límites. Por último, el proceso político tiene un horizonte muy limitado, producto de una coyuntura internacional favorable, y de hecho se cumple con los resultados que obtiene (no con los derechos sociales que hace innecesarios) sin preocuparse por la sustentabilidad futura de los resultados (siempre más contingentes que los derechos).

En el caso de la segunda vertiente, el pacto social es mucho más complejo y frágil porque: 1) la lucha de clases está abierta y la autonomía relativa del Estado reside en su capacidad de mantenerla en suspenso al gobernar de manera sistemáticamente contradictoria (la confusión resultante torna posible el armisticio pero no la paz); y 2) en la medida en que la explotación capitalista se combina con las dominaciones propias del colonialismo interno, las clases entre las cuales sería posible un pacto están atravesadas por identidades culturales y regionales que multiplican las fuentes de los conflictos y hacen la institucionalización de estos mucho más problemática y precaria. Puede así ocurrir un interregno de legitimación. La legitimidad nacional-popular[4] ya no es viable (porque la nación ya no puede omitir la existencia de naciones que quedarán fuera del proceso de democratización) y la legitimidad plurinacional-popular no es todavía posible (las naciones no saben todavía cómo se pueden sumar a una forma de Estado adecuada).[5] Lo popular, al mismo tiempo que cuestiona a las clases dominantes por hacer de la nación cívica una ilusión de resultados (ciudadanía excluyente), cuestiona también la nación cívica por ser la ilusión originaria que hace posible la invisibilidad/exclusión de las naciones étnico-culturales. Las transferencias financieras del Estado a los grupos vulnerables son de hecho procesos internos de internacionalidad, pero paradójicamente tienden a polarizar las relaciones entre la nación cívica y las naciones étnico-culturales. La redistribución de la riqueza nacional no produce legitimidad si no es acompañada por la redistribución de la riqueza plurinacional (autonomía, autogobierno, reconocimiento de la diferencia, interculturalidad). Por esta razón, el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que

4 Uso el concepto de lo «nacional-popular» en el sentido que le atribuye Zavaleta inspirado ciertamente en Gramsci: «la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal» (1986: 9).

5 La idea de plurinacionalidad no se confunde con la idea de comunidad, aun cuando son los grupos sociales donde domina la cultura comunitaria los que demandan la plurinacionalidad. La plurinacionalidad refuerza la comunidad al mismo tiempo que revela sus límites. O sea, en la plurinacionalidad no hay comunidad sin intercomunidad. Para ser viable en tanto cultura política, la plurinacionalidad presupone la creación de prácticas intercomunitarias de diferentes tipos. Solo entonces la plurinación será la nación.

incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades.

Las dos vertientes de la difícil imaginación política emancipadora, a pesar de ser muy distintas, comparten tres complicidades importantes. Primero, las dos son realidades políticas a partir de movilizaciones populares muy fuertes. Hoy es evidente en varios países del continente que las clases populares tienen disponibilidad para «la asunción de nuevas creencias colectivas», como diría Zavaleta (1986: 16). Las mediaciones democráticas parecen más fuertes y si no sustituyen las formas tradicionales de dominio, por lo menos las enmascaran o hacen su ejercicio más costoso para las clases dominantes. Segundo, las dos vertientes amplían el mandato democrático en la misma medida en que amplían la distancia entre las experiencias corrientes de las clases populares y sus expectativas en cuanto al futuro. Tercero, las dos vertientes usan un espacio de maniobra que el capitalismo global ha creado sin poder interferir significativamente en la configuración o permanencia de ese espacio, incluso si para la segunda vertiente esta incapacidad resulta de la inexistencia de un movimiento fuerte de globalización contrahegemónica o de una nueva Internacional.

El fin del colonialismo sin fin

La segunda dificultad de la imaginación política latinoamericana progresista puede formularse así: es tan difícil imaginar el fin del colonialismo como es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin. Parte del pensamiento crítico se ha dejado bloquear por la primera dificultad (imaginar el fin del colonialismo) y el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo. Para esta vertiente las independencias significaron el fin del colonialismo y por eso el anticapitalismo es el único objetivo político legítimo de la política progresista. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-racial. Al contrario, valora el mestizaje que caracteriza específicamente al colonialismo ibérico como manifestación adicional de la superación del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no solo se mantuvieran después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaran. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente

una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anticapitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anticolonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del poscolonialismo tiene en el continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: «el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio» (s/f [1925]: 208). Y todos sabemos que los pecados originales son de muy difícil redención.

Los dos desafíos a la imaginación política progresista del continente latinoamericano —el poscapitalismo y el poscolonialismo— y el tercer desafío de las relaciones entre ambos marcan la turbulencia que actualmente atraviesa las ecuaciones que planteaba René Zavaleta: forma clase/forma multitud; sociedad civil/comunidad; Estado/nación; transformación por la vía del excedente económico/transformación por la vía de la disponibilidad democrática del pueblo (1983a; 1983b; 1986). Estos tres desafíos son de hecho las corrientes de larga duración, las aguas profundas del continente que ahora afloran a la superficie de la agenda política debido al papel protagónico de los movimientos indígenas, campesinos, afrodescendientes y feministas en las tres últimas décadas. El papel protagónico de estos movimientos, sus banderas de lucha y las dos dificultades de la imaginación política progresista ya mencionadas son precisamente los factores que determinan la necesidad de tomar alguna distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica. Además de ellos, hay otros dos factores de raíz teórica que refuerzan esa necesidad: la pérdida de los sustantivos críticos y la relación fantasmal entre la teoría y la práctica.

La pérdida de los sustantivos críticos

Hubo un tiempo en que la teoría crítica era «propietaria» de un conjunto vasto de sustantivos que marcaban su diferencia con relación a las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente

de masas, etcétera. Hoy, aparentemente, casi todos los sustantivos desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica los sustantivos propios de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio.

Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, en el plano pragmático, una propiedad inalienable del pensamiento convencional o liberal. Una de las dimensiones del contexto actual del continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales han mostrado para usar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos instrumentos o conceptos hegemónicos.[6] Hay que tener en cuenta que los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. O sea, al refugiarse en los adjetivos, la teoría legitima en el uso creativo de la franquicia de sustantivos, pero al mismo tiempo acepta limitar sus debates y propuestas a lo que es posible dentro de un horizonte de posibilidades que originariamente no es lo suyo. La teoría crítica asume así un carácter derivado que le permite entrar en un debate pero no le permite discutir los términos del debate y mucho menos discutir el por qué de la opción por un debate dado y no por otro. La eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o instrumentos hegemónicos es definida por la conciencia de los límites de ese uso.

Estos límites son ahora más visibles en el continente latinoamericano en un momento en que las luchas sociales están orientadas a resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir nuevos conceptos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica, e incluso no se expresan en ninguna de las lenguas coloniales en que fue construida. Si la distancia con relación a esta última no ocurre con éxito, el riesgo radica en no aplicar ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias a las novedades políticas del continen-

6 De hecho el sistema de reapropiaciones opera en doble vía. En los últimos veinte años asistimos a la apropiación por parte del Banco Mundial de consignas de teoría crítica como, por ejemplo, la democracia participativa y la participación en general.

te o, en otras palabras, no identificar o valorar adecuadamente tales novedades.

La relación fantasmal entre teoría y práctica

La segunda razón para tomar distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica reside en la enorme discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el continente. En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, mujeres, afrodescendientes, piqueteros, desempleados) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces con formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus lenguas nacionales y no en ninguna de las lenguas coloniales en que fue redactada la teoría crítica. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre Tierra.

Esta discrepancia entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el Foro Social Mundial (FSM), realizado la primera vez en Porto Alegre en 2001. El FSM ha mostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda era más profunda que nunca. Desde luego, el FSM no se encuentra solo, como atestiguan las experiencias políticas de América Latina, la región donde surgió el FSM. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA), nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen. Como evento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y proyectos de sociedad alternativos, el FSM ha dado una nueva

dimensión a esta ceguera mutua —de la práctica frente a la teoría y de la teoría frente a la práctica— y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría acaba en la invisibilidad de la práctica y, por ello, en su subteorización, mientras que la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM o han minimizado su significado. La ceguera de la práctica, a su vez, está manifiestamente presente en el desdén mostrado por la gran mayoría de activistas del FSM hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un bricolaje teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde el punto de vista de la teoría, el bricolaje teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización *a posteriori* es un mero parasitismo.

Las causas de esta relación fantasmal entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue construida en unos pocos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar las luchas progresistas en esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras vienen ocurriendo en el Sur en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia fantasmal entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas basándose en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al

cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas del presentismo y del individualismo occidentales. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

En su brillante recorrido por la historia progresista del continente latinoamericano y, en especial, por las varias «concepciones del mundo» de carácter contestatario y emancipador que dominaron Bolivia en los dos últimos siglos, Álvaro García Linera analiza de modo lapidario cómo la «narrativa modernista y teleológica de la historia» se transformó, a partir de cierto momento, en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico ante los nuevos movimientos emancipadores. Dice García Linera:

> Esta narrativa modernista y teleológica de la historia, por lo general adaptada de los manuales de economía y de filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica respeto a dos realidades que serán el punto de partida de otro proyecto de emancipación, que con el tiempo se sobrepondrá a la propia ideología marxista: la temática campesina y étnica del país (2009: 482).

La pérdida de los sustantivos críticos, combinada con la relación fantasmal entre la teoría crítica eurocéntrica y las luchas transformadoras en la región, no solo recomiendan tomar alguna distancia con relación al pensamiento crítico pensado anteriormente dentro y fuera del continente; mucho más que eso, exigen pensar lo impensado, o sea, asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica. Y como las teorías de vanguardia son las que, por definición, no se dejan sorprender, pienso que, en el actual contexto de transformación social y política, no necesitamos de teorías de vanguardia sino de teorías de retaguardia. Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola, comparándola sincrónica y diacrónicamente, ampliando simbólicamente su dimensión mediante articulaciones, traducciones, alianzas con otros movimientos. Es más un trabajo de artesanía y menos un trabajo de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente. Aproximaciones a lo que es nuevo para unos y muy viejo para otros.

La distancia que propongo con relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades «sorprendentes» (porque son nuevas o porque hasta ahora fueron producidas como no existentes), donde puedan brotar emergencias libertadoras.

La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica

Tomar distancia no significa descartar o echar a la basura de la historia toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la igualdad, de la libertad y de la fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann)[7] como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas.[8] Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera modernidad, la modernidad ibérica de los conimbricenses del siglo XVI.[9] Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales.[10]

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, es bien conocida.[11] Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo. Sin embargo, consultado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo, y si tales fuerzas podrían ser útiles a las luchas del socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: «Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy consciente de que esta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar» (1987a:104).[12] Esta respuesta significa que la racionalidad comunica-

7 Véase Santos, 2008b.
8 Véase Habermas, 1987a.
9 Véase Santos, 2008c.
10 El carácter abismal del pensamiento moderno hegemónico es analizado en detalle en el capítulo siguiente. Santos, 2009a: 160-209.
11 Habermas, 1987a y 1987b.
12 Véase Santos, 1995: 479-519 y Santos, 2000: 375-437.

tiva de Habermas, a pesar de su proclamada universalidad, excluye de hecho de la participación efectiva a unas cuatro quintas partes de la población del mundo. Esta exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en su supuesta universalidad. Por esta vía, la declaración de exclusión puede ser simultáneamente hecha con la máxima honestidad («Estoy consciente de que esta es una visión limitada y eurocéntrica») y con la máxima ceguera en relación con su no sustentabilidad (o, para ser justos, la ceguera no es total si atendemos la salida estratégica adoptada: «Preferiría no tener que contestar»). Por tanto, el universalismo de Habermas termina siendo un universalismo benévolo pero imperial, ya que controla en pleno la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiendo a sí mismo, sin otros límites, lo que incluye y lo que excluye.[13]

Más allá de las versiones dominantes hubo otras versiones de la modernidad occidental que fueron marginalizadas por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho moderno que simultáneamente produjo la línea abismal y la hizo invisible. Me refiero, por ejemplo, a Nicolás de Cusa y Pascal, los cuales (junto con muchos otros igualmente olvidados) mantienen viva todavía hoy la posibilidad de un Occidente no occidentalista.[14] La distancia con relación a las versiones dominantes de la modernidad occidental conlleva así la aproximación a las versiones subalternas, silenciadas, marginalizadas de modernidad y de racionalidad, tanto occidentales como no occidentales.

Tomar distancia significa entonces estar simultáneamente dentro y fuera de lo que se critica, de tal modo que se torna posible lo que llamo la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias. Esta «sociología transgresiva» es de hecho una *demarche* epistemológi-

13 La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico posmoderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del «panóptico» construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este «régimen de la verdad», ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de «regímenes de la verdad» alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna (Santos, 2000: 27). «Foucault ha contribuido enormemente para desarmar epistemológicamente el Norte imperial, sin embargo, no pudo reconocer los esfuerzos del Sur antiimperial para armarse epistemológicamente. No se apercibió de que estaban en causa otros saberes y experiencias de hacer saber» (entrevista a Boaventura de Sousa Santos en Tavares, 2007: 133).

14 Sobre estos autores véase Santos, 2008c.

ca que consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el Norte global, una epistemología del Sur.

Sociología de las ausencias

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. Su objeto empírico es imposible desde el punto de vista de las ciencias sociales convencionales. Se trata de transformar objetos imposibles en objetos posibles, objetos ausentes en objetos presentes. La no existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural. Distingo cinco modos de producción de ausencia o no existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril.[15]

La primera lógica deriva de la *monocultura del saber* y del *rigor del saber*. Es el modo de producción de no existencia más poderoso. Consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las «dos culturas» reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura.

La segunda lógica se basa en la *monocultura del tiempo lineal*, la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Ese sentido y esa dirección han sido formulados de diversas formas en los últimos doscientos años: progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Común a todas estas formulaciones es la idea de que el tiempo es lineal y al frente del tiempo están los países centrales del sistema mundial y, junto a ellos, los conocimientos, las instituciones y las formas de sociabilidad que en ellos dominan. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado.

En los términos de esta lógica, la modernidad occidental ha producido la no contemporaneidad de lo contemporáneo, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en

15 Véase Santos, 2009a: 98-159.

ella convergen. El encuentro entre el campesino africano y el funcionario del Banco Mundial en trabajo de campo ilustra esta condición, un encuentro simultáneo entre no contemporáneos. En este caso, la no existencia asume la forma de residualización, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos dos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado.

La tercera lógica es la *lógica de la clasificación social*, la cual se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. Al contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social se basa en atributos que niegan la intencionalidad de la jerarquía social. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser, incluso, considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, «la carga del hombre blanco» en su misión civilizadora). Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) sean decisivas para que la relación capital/trabajo se estabilice y profundice globalmente, la clasificación racial fue la que el capitalismo reconstruyó con mayor profundidad, tal y como han mostrado, entre otros, Wallerstein y Balibar (1991) y, de una manera más incisiva, Césaire (1955), Quijano (2000), Mignolo (2003), Dussel (2001), Maldonado-Torres (2004) y Grosfoguel (2007). De acuerdo con esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior.

La cuarta lógica de la producción de inexistencia es la *lógica de la escala dominante*. En los términos de esta lógica, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las otras realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales. Se trata de la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar

entidades o realidades rivales como locales.[16] En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global.

Finalmente, la quinta lógica de no existencia es la *lógica productivista* y se asienta en la monocultura de los criterios de productividad capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. Ese criterio se aplica tanto a la naturaleza como al trabajo humano. La naturaleza productiva es la naturaleza máximamente fértil dado el ciclo de producción, en tanto que trabajo productivo es el trabajo que maximiza la generación de lucro igualmente en un determinado ciclo de producción. Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.

Estamos así ante las cinco formas sociales principales de no existencia producidas o legitimadas por la razón eurocéntrica dominante: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local o particular y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes des-cualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente des-cualificadas de existir.

Sociología de las emergencias

La sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.

Llamar la atención acerca de las emergencias es, por naturaleza, algo especulativo y requiere alguna elaboración filosófica. El significado profundo de las emergencias puede ser detectado en las más diferentes tradiciones culturales y filosóficas. En lo que respecta a la filosofía occidental, las emergencias son un tema marginal y quien mejor lo trató,

16 Sobre los modos de producción de la globalización véase Santos, 2002a: 49-71 y 2009b: 290-315.

entre los autores contemporáneos, fue Ernst Bloch. El concepto que preside la sociología de las emergencias es el concepto de «todavía no» (*Noch nicht*) propuesto por Bloch (1995 [1947]). Bloch se rebela contra el hecho de la dominación de la filosofía occidental por los conceptos de todo (Alles) y nada (Nicht), en los cuales todo parece estar contenido como latencia, pero donde nada nuevo puede surgir. De ahí que la filosofía occidental sea un pensamiento estático. Para Bloch, lo posible es lo más incierto, el concepto más ignorado de la filosofía occidental (1995: 241). Y, sin embargo, solo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce, así, dos nuevos conceptos: el no (*Nicht*) y el todavía no (*Noch nicht*). El no es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el no se distingue de la nada (1995: 306). Decir no es decir sí a algo diferente.

Lo todavía no es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe solo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo todavía no es el modo como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo todavía no es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas, fue, por ejemplo, totalmente olvidada por Freud (Bloch, 1995: 286-315). Objetivamente, lo todavía no es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro, posibilidad (potencialidad). Esta posibilidad tiene un componente de oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo; y tiene también un componente de incertidumbre que resulta de una doble carencia: el conocimiento apenas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad y el hecho de que esas condiciones solo existan parcialmente. Para Bloch (1995: 241) es fundamental distinguir entre estas dos carencias, dado que son autónomas: es posible tener un conocimiento poco parcial de las condiciones que son muy parcialmente existentes, y viceversa.

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente uniendo a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón eurocéntrica dominante, la sociología de las emergencias amplía el presente uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. En este último caso, la ampliación del presente implica la contracción

del futuro, en la medida en que lo todavía no, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como dijo Bloch, junto a cada esperanza hay un cajón a la espera (1995: 311). Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre; en suma, porque es imposible la esperanza sin la eventualidad del cajón.

La sociología de las emergencias consiste en proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo todavía no) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones.

La sociología de las emergencias actúa tanto sobre las posibilidades (potencialidad) como sobre las capacidades (potencia). Lo todavía no tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre. Por eso, la sociología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado. La mecánica del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del cuidado. Mientras que en la sociología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, en la sociología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. Esta dimensión ética hace que ni la sociología de las ausencias ni la sociología de las emergencias sean sociologías convencionales.

Hay, sin embargo, otra razón para su no convencionalidad: su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva. El elemento subjetivo de la sociología de las ausencias es la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia. El elemento subjetivo de la sociología de las emergencias, en tanto, es la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades. Como dijo Bloch, los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones (1995: 306). El no, la nada y el todo iluminan emociones básicas como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate. De una forma o de otra, estas emociones están presentes en el inconformismo que mueve tanto la sociología de las ausencias como la sociología de las emergencias. Una y otra buscan alimentar acciones colectivas de transformación social que exigen siempre una cobertura emocional, sea

el entusiasmo o la indignación. Lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de la personalidad, a las que llamo la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de la transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados; conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de la voluntad. El equilibrio entre ambas corrientes es difícil y el desequilibrio, más allá de cierto límite, es un factor de perversión. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso, conducir a la quietud y el conformismo. A su vez, el miedo exagerado de desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y el conformismo.

La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias marcan la distancia con relación a la tradición crítica occidental. A partir de ellas es posible delinear una posible alternativa, a la cual he llamado epistemología del Sur (2009a).

Antes de definir lo que entiendo por epistemología del Sur habrá que analizar más en detalle el carácter de la epistemología del Norte imperial. Es lo que me propongo hacer en el próximo capítulo.

Capítulo 2

Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes[1]

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal.[2] Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser.[3] Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro.

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

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

3 Sobre la sociología de las ausencias como una crítica de la producción de la realidad no existente por el pensamiento hegemónico, véanse Santos 2004, 2006a y 2006c.

Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

Para ofrecer un ejemplo basado en mi propio trabajo, he caracterizado la modernidad occidental como un paradigma socio-político fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social.[4] Esta es la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación/emancipación solo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación/emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual, por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea. Porque los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación, el hecho de que esto último no se aplicase a ellos no comprometió al paradigma de la universalidad.

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

El conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal. Ambos dan cuenta de las dos mayores líneas globales del tiempo moderno, las cuales, aunque sean diferentes y operen diferenciadamente, son mu-

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

tuamente interdependientes. Cada una de ellas crea un subsistema de distinciones visibles e invisibles de tal modo que las invisibles se convierten en el fundamento de las visibles. En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?[5]

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. Es inimaginable aplicarles no solo la distinción científica verdadero/falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos aceptables en este lado de la línea.[6] Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas. Así, la línea visible que separa la ciencia de la filosofía y de la teología crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

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

6 Para una descripción de los debates recientes sobre las relaciones entre ciencia y otros conocimientos, véase Santos, Nunes y Meneses, 2007. Véase también Santos 1995: 7-55.

En el campo del derecho moderno, este lado de la línea está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre las dos es una distinción universal. Esta dicotomía central abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ese es, el territorio sin ley, lo a legal, lo no legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente.[7] Así, la línea abismal invisible que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

En cada uno de los dos grandes dominios —ciencia y derecho— las divisiones llevadas a cabo por las líneas globales son abismales hasta el extremo de que efectivamente eliminan cualquier realidad que esté al otro lado de la línea. Esta negación radical de la co-presencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una vasta cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija. Realmente, como he sugerido, hubo originariamente una localización territorial e históricamente esta coincidió con un específico territorio social: la zona colonial.[8] Aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial. A este respecto, el derecho moderno parece tener algún precedente histórico sobre la ciencia en la creación del pensamiento abismal. De hecho, contrariamente a la convencional sabiduría legal, fue la línea global separando el Viejo Mundo del Nuevo Mundo la que hizo posible la emergencia del derecho moderno y, en particular, del derecho internacional moderno en el Viejo Mundo, a este lado de la línea.[9] La primera línea global moderna fue probablemente el Tratado de Tordesillas entre

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

8 En este texto, doy por sentado el íntimo vínculo entre capitalismo y colonialismo. Véase, entre otros, Williams, 1994 (originariamente publicado en 1944); Arendt, 1951; Fanon, 1967; Horkheimer y Adorno, 1972; Wallerstein, 1974; Dussel, 1992; Mignolo 1995; Quijano, 2000.

9 El imperialismo es por lo tanto constitutivo del Estado moderno. A diferencia de lo que afirman las teorías convencionales del derecho internacional, este no es producto del Estado moderno preexistente. El Estado moderno, el derecho internacional, el constitucionalismo nacional y el constitucionalismo global son productos del mismo proceso histórico imperialista. Véase Koskenniemi, 2002; Anghie, 2005; Tully, 2007.

Portugal y España (1494),[10] pero las verdaderas líneas abismales emergieron a mediados del siglo XVI con las líneas de amistad.[11] El carácter abismal de las líneas se manifiesta por sí mismo en el elaborado trabajo cartográfico invertido para su definición, en la precisión extrema demandada por los cartógrafos, los fabricantes de globos terráqueos y los pilotos, y en su vigilancia y el castigo duro de las violaciones. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La máxima entonces se convierte en popular —«Más allá del ecuador no hay pecados»— recogida en el famoso pasaje de *Penseés* de Pascal escrito a mediados del siglo XVII:

> Tres grados de latitud trastocan la jurisprudencia por completo y un meridiano determina lo que es verdadero... Este es un gracioso tipo de justicia cuyos límites están marcados por un río; verdadero en este lado de los Pirineos, falso en el otro (1966: 46).

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los Estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado

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

11 Desde el siglo XVI en adelante, las líneas cartográficas, las llamadas líneas de amistad —la primera de las cuales ha emergido probablemente como resultado del Tratado Cateau-Cambresis de 1559 entre España y Francia— rompen la idea de un orden global común y establecen una dualidad abismal entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea. A este lado de la línea se aplican la tregua, la paz y la amistad, al otro lado de la línea, la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Lo que sucede al otro lado de la línea no está sujeto a los mismos principios éticos o jurídicos aplicados en este lado de la línea. No puede, por lo tanto, dar lugar a conflictos originados por la violación de esos principios. Esta dualidad permitió, por ejemplo, que el rey católico de Francia tuviese una alianza con el rey católico de España en este lado de la línea, y, al mismo tiempo tener una alianza con los piratas que estaban atacando los barcos españoles en el otro lado de la línea.

en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Hobbes se refiere explícitamente a la «población salvaje en muchos lugares de América» como ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187), y asimismo Locke piensa cuando escribe *Del Gobierno civil*: «En el principio todo el mundo era América» (1946 [1690]: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes tanto por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil.[12] Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

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

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles, los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga solo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios? —era la cuestión. Cuando el

12 Sobre las diferentes concepciones de contrato social, véase Santos, 2002a: 30-39.

Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*.[13] El concepto de vacío jurídico fue el que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. En el reino del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías[14] y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad; mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de *apartheid* y asimilación forzada, etcétera. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia solo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del «Estado Libre del Congo» bajo el Rey Leopoldo II de Bélgica.[15]

13 De acuerdo a la bula «los indios son verdaderamente hombres y... no solo son capaces de entender la fe católica, según nuestra información, ellos desean extremamente recibirla». «Sublimis Deus» se encuentra disponible en <http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm>, y a ella se accedió el 22 de septiembre de 2006.

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

15 Diferentes visiones de esta «colonia privada» y del Rey Leopoldo pueden ser leídas en Emerson, 1979; Hochschild, 1999; Dumoulin, 2005; Hasian, 2002: 89-112.

Existe, por lo tanto, una cartografía moderna dual: una cartografía legal y una cartografía epistemológica. El otro lado de la línea abismal es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible).[16] Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social.[17] La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna.[18] La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal.[19]

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día como en el período colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política en este lado de la línea se presupone sobre la existencia de una completa incivilidad en el otro lado de la línea. Guantánamo es hoy una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal, la creación del otro lado de la línea como una no área en términos políticos y legales, como una base impensable para el gobierno de la ley,

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

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

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

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

los derechos humanos, y la democracia.[20] Pero sería un error considerar esto excepcional. Existen otros muchos Guantánamos, desde Iraq hasta Palestina y Darfur. Más que eso, existen millones de Guantánamos en las discriminaciones sexuales y raciales, en la esfera pública y privada, en las zonas salvajes de las megaciudades, en los guetos, en las fábricas de explotación, en las prisiones, en las nuevas formas de esclavitud, en el mercado negro de órganos humanos, en el trabajo infantil y la prostitución.

Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la cartografía metafórica de las líneas globales ha sobrevivido a la cartografía literal de las líneas de amistad que separaron el Viejo del Nuevo Mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal.

La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia

La permanencia de líneas globales abismales a través del período moderno no significa que estas hayan permanecido fijas. Históricamente, las líneas globales que dividieron los dos lados han sido cambiantes. Pero en un momento histórico dado se establecieron fijas y su posición fue fuertemente examinada y guardada, muy similar a las líneas de amistad. En los últimos sesenta años, las líneas globales sufrieron dos sacudidas tectónicas. La primera tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia.[21] El otro lado de la línea se irguió contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia se organizaron y clamaron el

20 Sobre Guantánamo y cuestiones relacionadas, véase, entre muchos otros, McCormak, 2004; Amann, 2004a, 2004b; Human Rights Watch, 2004; Sadat, 2005; Steyn, 2004; Borelli, 2005; Dickinson, 2005; Van Bergen y Valentine, 2006.

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

derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación (Fanon, 1963, 1967; Nkrumah, 1965; Cabral, 1979; Gandhi, 1951, 1956). Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre este lado de la línea y el otro lado de la línea. Cada una de las dos líneas globales (la epistemológica y la jurídica) parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación del otro lado de la línea. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales.[22]

En este texto, centro el análisis en la segunda sacudida tectónica de las líneas globales abismales. Esta ha estado en curso desde la década de los setenta y los ochenta, y avanza en dirección opuesta. Esta vez, las líneas globales se están moviendo de nuevo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no solo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de desvelar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos no pueden ayudar estando en este lado de la línea y mirando desde dentro hacia fuera. Para captar la dimensión completa de lo que está aconteciendo uno requiere un enorme esfuerzo de descentramiento. Ningún estudioso puede realizarlo él solo, como un individuo. Incitando a un esfuerzo colectivo para desarrollar una epistemología del Sur,[23] conjeturo que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno. Al movimiento principal lo denomino el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador, y al contramovimiento lo llamo cosmopolitismo subalterno.

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

23 Entre 1999 y 2002 dirigí un proyecto de investigación titulado «Reinventando la emancipación social: Hacia nuevos manifiestos», en el cual participaron sesenta científicos sociales de seis países (Brasil, Colombia, India, Mozambique, Portugal y Sudáfrica). Los resultados principales serán publicados en cinco volúmenes, de los cuales tres ya están disponibles: Santos (ed.) 2005, 2007 y Santos 2006b. Para las implicaciones epistemológicas de este proyecto véase Santos (ed.) 2003b y Santos, 2004. Sobre las conexiones de este proyecto con el Foro Social Mundial, véase Santos, 2006c.

Primero, el retorno de lo colonial y el retorno del colonizador. Lo colonial es aquí una metáfora para aquellos que perciben que sus experiencias vitales tienen lugar al otro lado de la línea, y se rebelan contra ello. El retorno de lo colonial es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista,[24] los trabajadores migrantes indocumentados[25] y los refugiados.[26] De diferentes modos, cada una de estas formas lleva con ella la línea global abismal que define la exclusión radical y la no existencia legal. Por ejemplo, en muchas de sus previsiones, la nueva ola de leyes antiterroristas y migratorias siguen la lógica reguladora del paradigma de la apropiación/violencia.[27] El retorno de lo colonial no requiere necesariamente la presencia de este en las sociedades metropolitanas. Es suficiente con que mantenga una conexión relevante con ellas. En el caso de los terroristas, esa conexión puede ser establecida a través de los servicios secretos. En el caso de trabajadores migrantes indocumentados será suficiente con ser empleado en una de las centenares de miles fábricas de explotación del Sur global,[28] subcontratados por corporaciones multinacionales metropolitanas. En el caso de los refugiados, la conexión relevante es establecida por su demanda de obtener estatus de refugiado en una sociedad metropolitana dada.

Lo colonial que retorna es de hecho un nuevo colonial abismal. Esta vez, el colonial retorna no solo en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas. Aquí reside la gran transgresión, pues lo colonial del período colonial clásico en ningún caso podía entrar en las sociedades metropolitanas a no ser por iniciativa del colonizador (como esclavo, por ejemplo). Se está ahora entrome-

24 Entre otros véase Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Sekhon, 2003; C. Graham, 2005, N. Graham 2005; Scheppele, 2004a, 2004b, 2006; Guiora, 2005.

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

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

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

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

tiendo y penetrando en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental a este lado de la línea y, además, muestra un nivel de movilidad inmensamente superior a la movilidad de los esclavos fugitivos.[29] En estas circunstancias, el metropolitano abismal se ve a sí mismo atrapado en un espacio contraído y reacciona redibujando la línea abismal. Desde su perspectiva, la nueva intromisión de lo colonial no puede si no ser conocida con la lógica ordenante de apropiación/violencia. La época de la pulcra división entre el Viejo y el Nuevo Mundo, entre lo metropolitano y lo colonial, ha terminado. La línea debe ser dibujada tan cerca al rango como sea necesario para garantizar la seguridad. Lo que solía ser inequívoco para este lado de la línea es ahora un territorio sucio atravesado por una línea abismal serpenteante. El muro israelí de segregación en Palestina[30] y la categoría de «combatiente enemigo ilegal»[31] son probablemente las metáforas más adecuadas de las nuevas líneas abismales y la sucia cartografía a la que conduce.

Una cartografía sucia no puede si no conllevar prácticas sucias. La regulación/emancipación está siendo cada vez más desfigurada por la presión creciente y la presencia en su medio de la apropiación/violencia. Sin embargo, ni la presión ni la desfiguración pueden ser completamente comprendidas, precisamente porque el otro lado de la línea fue desde el principio incomprensible como un territorio subhumano.[32] De modos muy diferentes, el terrorista y el trabajador migrante indocumentado ilustran la presión de la lógica de apropiación/violencia y la inhabilidad del pensamiento abismal para comprender dicha presión como algo externo a la regulación/emancipación. Es cada vez más evidente que la legislación antiterrorista mencionada, ahora promulgada en varios países siguiendo la Resolución del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas[33] y bajo una fuerte presión de la diplomacia estadounidense, vacía el contenido civil y político de los derechos y garantías constitu-

29 Véase, por ejemplo, David, 1924; Tushnet, 1981: 169-188.

30 Véase Corte Internacional de Justicia, 2005.

31 Véase Dörmann, 2003; Harris, 2003; Kanstroom, 2003; Human Rights Watch, 2004; Gill y Sliedregt, 2005.

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

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

cionales básicas. Como todo esto sucede sin una suspensión formal de tales derechos y garantías, estamos siendo testigos de la emergencia de una nueva forma de Estado, el Estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de Estado de sitio o Estado de emergencia, restringe derechos democráticos bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos.[34]

Más en general, parece que la modernidad occidental solo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación a este lado de la línea. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Líneas abismales están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico. En el sentido literal, estas son las líneas que definen las fronteras como cercas[35] y campos de asesinato, que dividen las ciudades entre zonas civilizadas (más y más, comunidades bloqueadas)[36] y zonas salvajes, y las prisiones entre lugares de confinamiento legal y lugares de destrucción brutal e ilegal de la vida.[37]

La otra rama del movimiento principal actual es el retorno del colonizador. Esto implica resucitar formas de ordenamiento colonial tanto en las sociedades metropolitanas, esta vez gobernando la vida de los ciudadanos comunes, como en las sociedades en un tiempo sometidas al colonialismo europeo. Es el caso más notable de lo que denomino el nuevo gobierno indirecto.[38] Está emergiendo como el Estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados. Poderosos actores no estatales obtienen por lo tanto con-

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

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

36 Véase Blakely y Snyder, 1999; Low, 2003; Atkinson y Blandy, 2005; Coy, 2006.

37 Véase Amann, 2004a, 2004b; Brown, 2005. Un nuevo informe del Comité Temporal del Parlamento europeo sobre la actividad ilegal de la CIA en Europa (noviembre, 2006) muestra cómo gobiernos europeos actuaron dispuestos a facilitar los abusos de la CIA, tales como detenciones secretas y rendición a la tortura. Este campo dispuesto a investigar involucró a 1245 sobrevuelos y paradas de aviones de la CIA en Europa (algunos de ellos implicaron transferencia de prisioneros) y la creación de centros de detención secretos en Polonia, Rumania y probablemente también en Bulgaria, Ucrania, Macedonia y Kosovo.

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

trol sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques, o la calidad del medio ambiente. La obligación política que ata al sujeto legal al *Rechtstaat*, el Estado moderno constitucional, que ha prevalecido en este lado de la línea, está siendo reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos a la misericordia de la parte más fuerte. Esta última forma de ordenar conlleva algunas semejanzas inquietantes con el orden de apropiación/violencia que prevalece al otro lado de la línea. He descrito esta situación como el auge de un fascismo social, un régimen social de relaciones de poder extremadamente desiguales que concede a la parte más fuerte un poder de veto sobre la vida y el sustento de la parte más débil.

En otra parte distingo cinco formas de fascismo social.[39] Aquí me refiero a tres de ellas, aquellas que más claramente reflejan la presión de la lógica de apropiación/violencia sobre la lógica de regulación/emancipación. La primera es el *fascismo del apartheid social*. Me refiero a la segregación social de los excluidos a través de una cartografía urbana que diferencia entre zonas «salvajes» y «civilizadas». Las zonas urbanas salvajes son las zonas del estado de naturaleza de Hobbes, las zonas de guerra civil interna como en muchas megaciudades a lo largo del Sur global. Las zonas civilizadas son las zonas del contrato social que se ven a sí mismas más y más amenazadas por las zonas salvajes. Con el objetivo de defenderse, se convierten en castillos neofeudales, enclaves fortificados que son característicos de las nuevas formas de segregación urbana (ciudades privadas, propiedades cerradas, comunidades bloqueadas, como mencioné anteriormente). La división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, un nuevo tiempo-espacio hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y es, por lo tanto, común a la acción estatal y no estatal.

La segunda forma es un *fascismo contractual*. Sucede en las situaciones en las que las desigualdades de poder entre las partes en el contrato de derecho civil (sea un contrato de trabajo o un contrato para la disponibilidad de bienes y servicios) son tales que la parte débil se rinde vulnerable por no tener alternativa, acepta las condiciones impuestas por la parte más fuerte, pese a que puedan ser costosas y despóticas. El proyecto neoliberal de convertir el contrato laboral en un contrato de derecho civil como algunos otros presagia una situación de fascismo con-

39 Analizo en detalle la emergencia del fascismo social como consecuencia de la ruptura de la lógica del contrato social en Santos, 2002b: 447-458.

tractual. Como mencioné anteriormente, esta forma de fascismo sucede frecuentemente hoy en día en situaciones de privatización de los servicios públicos, tales como salud, bienestar, utilidades, etcétera.[40] En tales casos el contrato social que presidió la producción de servicios públicos en el Estado de bienestar y el Estado desarrollista es reducido al contrato individual entre consumidores y proveedores de servicios privados. A la luz de las, a menudo, manifiestas deficiencias de la regulación pública esta reducción exige la eliminación del ámbito contractual de aspectos decisivos para la protección de los consumidores, los cuales, por esta razón, se convierten en extracontractuales. Demandando prerrogativas contractuales adicionales, las agencias de servicios privatizados toman las funciones de regulación social anteriormente ejercidas por el Estado. El Estado, sea implícita o explícitamente, subcontrata estas agencias para realizar estas funciones, y haciéndolo sin la participación efectiva o el control de los ciudadanos se convierte en cómplice de la producción social del fascismo contractual.

La tercera forma de fascismo social es el *fascismo territorial*. Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del Estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coercionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos estos son los nuevos territorios coloniales dentro de los Estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. En diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente «privatización» de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado.[41]

El fascismo social es una nueva forma de estado de naturaleza y prolifera a la sombra del contrato social de dos modos: poscontractualismo y precontractualismo. Poscontractualismo es el proceso por medio del cual grupos sociales e intereses sociales que hasta ahora fueron incluidos en el contrato social son excluidos de este sin ninguna perspecti-

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

41 Para el caso de Colombia, véase Santos y García Villegas, 2001.

va de retorno: trabajadores y clases populares están siendo expelidos del contrato social a través de la eliminación de derechos sociales y económicos, por lo tanto se convierten en poblaciones descartables. El precontractualismo consiste en bloquear el acceso a la ciudadanía a grupos sociales que antes se consideraban a sí mismos candidatos de ciudadanía y que tenían la razonable expectativa de acceder a ella: por ejemplo, la juventud urbana que vive en los guetos de megaciudades en el Norte global y el Sur global.[42]

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

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

42 Un análisis inicial y elocuente de este fenómeno puede ser leído en Wilson, 1987.

En las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento abismal moderno está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado sin ley a este lado de la línea, como siempre había sucedido al otro lado de la línea. En la presión de la lógica de apropiación/violencia, el concepto exacto de derecho moderno —la norma universalmente válida que emana del Estado y que es impuesta coercitivamente por este si es necesario— está por lo tanto mutando. Como una ilustración de los cambios conceptuales en camino está emergiendo un nuevo tipo de derecho al que se le denomina eufemísticamente derecho suave.[43] Presentada como la manifestación más benevolente de un ordenamiento de regulación/emancipación, conlleva consigo la lógica de apropiación/violencia siempre que relaciones de poder muy desiguales están involucradas. Consiste en la conformidad voluntaria con el derecho. No sorprende que esté siendo usado, entre otros dominios sociales, en el campo de las relaciones capital/trabajo, y que su versión más realizada sean los códigos de conducta cuya adopción está siendo recomendada a las multinacionales metropolitanas que establecen contratos de externalización con «sus» fábricas de explotación a lo largo del mundo.[44] La plasticidad del derecho suave contiene intrigantes semejanzas con el derecho colonial, cuya aplicación depende de los caprichos del colonizador más que de otra cosa.[45] Las relaciones sociales que ellos regulan son, si no un nuevo estado de naturaleza, una zona crepuscular entre el estado de naturaleza y la sociedad civil, donde el fascismo social prolifera y florece.

En suma, el pensamiento abismal moderno, el cual, a este lado de la línea, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el Estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación/violencia, llamado a lidiar con ciu-

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

44 Véase Rodríguez-Garavito 2005 y la bibliografía ahí citada.

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

dadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes coloniales. Como el fascismo social coexiste con la democracia liberal, el Estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el Estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, este es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, incluso si la línea abismal que desde muy temprano ha diferenciado lo metropolitano de lo colonial ha sido desplazada, convirtiendo lo colonial en una dimensión interna de lo metropolitano.

Cosmopolitismo subalterno

A la luz de lo que acabo de afirmar, parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que este dé lugar. La resistencia política de este modo necesita ser presupuesta sobre la resistencia epistemológica. Como sostuve al comienzo, no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global. Esto significa que la tarea crítica a seguir no puede ser limitada a la generación de alternativas. De hecho, requiere un pensamiento alternativo de alternativas. Así, un nuevo pensamiento posabismal es reclamado. ¿Es posible? ¿Se dan algunas condiciones que, si son evaluadas adecuadamente, pueden ofrecer un cambio? Esta pregunta explica el porqué presto especial atención al contramovimiento que mencioné anteriormente como resultado del choque de las líneas abismales globales desde la década de los setenta y ochenta: lo cual he denominado *cosmopolitismo subalterno*.[46]

46 No me preocupan aquí los debates actuales sobre cosmopolitismo. En su larga historia el cosmopolitismo ha significado universalismo, tolerancia, patriotismo, ciudadanía mundial, comunidad mundial de seres humanos, cultura global, etcétera. Muy a menudo, cuando este concepto ha sido usado —tanto como una herramienta científica para describir la realidad como un instrumento en las luchas políticas— la inclusión incondicional de su formulación abstracta ha sido usada para perseguir intereses exclusivos de un grupo social particular. En un sentido, cosmopolitismo ha sido el privilegio de aquellos que pueden permitírselo. El modo en que yo revisito este concepto exige la identificación de los grupos cuyas aspiraciones son negadas o hechas invisibles por el uso hegemónico del concepto, pero que pueden ser útiles para un uso alternativo del mismo. Parafraseando a Stuart Hall, quien llegó a una cuestión similar en relación con el concepto de identidad (1996), pregunto: ¿quién necesita el cosmopolitismo? La respuesta es simple: cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación necesita tolerancia; cualquiera cuya dignidad humana básica es negada necesita una comunidad de seres humanos; cualquiera que es un no ciudadano necesita una ciudadanía mundial en alguna comunidad o nación dada. En suma, aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan

Esto conlleva una promesa real a pesar de su carácter bastante embrionario en el momento actual. De hecho, para captarlo es necesario embarcarse en una sociología de las emergencias:[47] en la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que constituyen la globalización contrahegemónica. Consiste en el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal (Santos, 2006b, 2006c). Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y, como tal, está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia. Desde el comienzo del nuevo siglo, el FSM ha sido la expresión más realizada de globalización contrahegemónica y de cosmopolitismo subalterno.[48] Y entre los movimientos que han sido partícipes en el FSM, los movimientos indígenas son, desde mi punto de vista, aquellos cuyas concepciones y prácticas representan la más convincente emergencia de pensamiento posabismal. Este hecho es el más propicio para la posibilidad de un pensamiento posabismal, ya que las poblaciones indígenas son los habitantes paradigmáticos del otro lado de la línea, el campo histórico del paradigma de la apropiación y la violencia.

La novedad del cosmopolitismo subalterno radica, sobre todo, en su profundo sentido de incompletud sin tener, sin embargo, ánimo de ser completo. Por un lado defiende que el entendimiento del mundo en gran

---

un tipo diferente de cosmopolitismo. El cosmopolitismo subalterno es por lo tanto una variedad oposicional. Así como la globalización neoliberal no reconoce una forma alternativa de globalización, tampoco el cosmopolitismo sin adjetivos niega su propia particularidad. El cosmopolitismo oposicional, subalterno, es la forma cultural y política de la globalización contrahegemónica. Este es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas demandas y criterios de inclusión social van más allá de los horizontes del capitalismo global. Otros, con similares preocupaciones, también han adjetivado el cosmopolitismo: *rooted cosmopolitanism* (Cohen, 1992), *cosmopolitan patriotism* (Appiah, 1998), *vernacular cosmopolitanism* (Bhabha, 1996; Diouf, 2000), *cosmopolitan ethnicity* (Werbner, 2002), o *working-class cosmopolitanism* (Wrebner, 1999). Sobre las diferentes concepciones de cosmopolitismo véase Breckenridge *et al.* (eds.) 2002.

47 Véase capítulo 1 y (Santos, 2004).

48 Sobre la dimensión cosmopolita del Foro Social Mundial véase Nisula y Sehm-Patomäki, 2002; Fisher y Ponniah, 2003; Sen, Anand, Escobar y Waterman, 2004; Polet, 2004; Santos, 2006c; Teivainen, próximamente.

medida excede al entendimiento occidental del mundo y por lo tanto nuestro conocimiento de la globalización es mucho menos global que la globalización en sí misma. Por otro lado, defiende que cuantos más entendimientos no occidentales fueran identificados más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados y que las comprensiones híbridas, mezclando elementos occidentales y no occidentales, son virtualmente infinitas. El pensamiento posabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología. En otras palabras, la diversidad epistemológica del mundo todavía está por construirse.

A continuación presentaré un esquema general del pensamiento posabismal, centrado en sus dimensiones epistemológicas, dejando a un lado sus dimensiones legales.[49]

El pensamiento posabismal como pensamiento ecológico

El pensamiento posabismal comienza desde el reconocimiento de que la exclusión social en su sentido más amplio adopta diferentes formas según si esta es determinada por una línea abismal o no abismal, y que mientras persista la exclusión abismalmente definida no es posible una alternativa poscapitalista realmente progresiva. Durante probablemente un largo período de transición, confrontar la exclusión abismal será una precondición para localizar de un modo efectivo las muchas formas de exclusión no abismal que han dividido el mundo moderno a este lado de la línea. Una concepción posabismal del marxismo (en sí mismo, un buen ejemplo de pensamiento abismal) reclamará que la emancipación de los trabajadores se debe luchar junto con la emancipación de todas las poblaciones descartables del Sur global, las cuales son oprimidas pero no directamente explotadas por el capitalismo global. También reclamará que los derechos de los ciudadanos no estarán asegurados mientras que los no ciudadanos continúen siendo tratados como subhumanos.[50]

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

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

El reconocimiento de la persistencia del pensamiento abismal es así la *conditio* sine qua non para comenzar a pensar y actuar más allá de él. Sin ese reconocimiento, el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cómo de antiabismal se proclame a sí mismo. El pensamiento posabismal, por el contrario, no es un pensamiento derivado; implica una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. En nuestro tiempo, pensar en términos no derivados significa pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea, precisamente porque el otro lado de la línea ha sido el reino de lo impensable en la modernidad occidental. El ascenso del orden de la apropiación/violencia dentro del orden de la regulación/emancipación tan solo puede ser abordado si situamos nuestra perspectiva epistemológica en la experiencia social del otro lado de la línea, esto es, el Sur global no imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo (Santos, 1995: 506-519). El pensamiento posabismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes.[51] Es una ecología porque está basado en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento.

Pensamiento posabismal y copresencia

La primera condición para un pensamiento posabismal es una copresencia radical. Una copresencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales. Una copresencia radical implica concebir simultaneidad como contemporaneidad, la cual solo puede ser realizada si la concepción lineal de tiempo es abandonada.[52] Solo en este sentido será posible ir más allá de Hegel (1970), para quien ser miembro de la humanidad histórica —eso es, estar en este lado de la línea— significó ser un griego

---

de vida del opresor, profundamente imbuido en la conciencia de aquellos que reclaman hablar en nombre de las víctimas de la historia» (1987a: 35).

51 Sobre la ecología de los saberes véase Santos 2006a: 127-153.

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

y no un bárbaro en el siglo V a.C., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la Edad Media, un europeo y no un salvaje del Nuevo Mundo en el siglo XVI, y en el siglo XIX, un europeo (incluyendo a los europeos desplazados de Norte América) y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia. Sin embargo, la copresencia radical también presupone la abolición de la guerra, la cual, próxima a la intolerancia, es la negación más radical de la copresencia.

La ecología de saberes y la diversidad inagotable de la experiencia del mundo

Como una ecología de saberes, el pensamiento posabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico.[53] Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el período de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general.

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

Saberes e ignorancias

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

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

ción contrahegemónica sobresale en la ausencia de una tal alternativa no singular. La ecología de saberes persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista.

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

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

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes

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

Como una epistemología posabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no científico, no im-

plica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Ese uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas[54] y poscoloniales[55] y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos.

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

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

54 Las epistemologías feministas han sido centrales en la crítica de los dualismos «clásicos» de la modernidad, tales como naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/no humano, y la naturalización de las jerarquías de clase, sexo/género, y raza. Sobre algunas contribuciones relevantes de las críticas feministas de la ciencia, véase Keller, 1985; Harding, 1986, 1998, 2003; Schiebinger, 1989, 1999; Haraway, 1992, 1997; Soper, 1995; Fausto-Sterling, 2000; Gardey y Löwy, 2000. Creager, Lunbeck, y Schiebinger, 2001, ofrecen una mirada útil, incluso si se centran en el Norte global.

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

de la biodiversidad posibilitada por las formas de conocimiento rurales e indígenas las cuales, paradójicamente, se encuentran bajo amenaza desde el incremento de las intervenciones científicas (Santos, Nunes y Meneses, 2007). ¿Y no deberíamos ser sorprendidos por la abundancia de los conocimientos, los modos de vida, los universos simbólicos y las sabidurías que han sido preservados para sobrevivir en condiciones hostiles y que están basados enteramente en la tradición oral? El hecho de que nada de esto habría sido posible a través de la ciencia ¿no nos dice algo sobre la misma?

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

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

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

Ecología de saberes, jerarquía y pragmática

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

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

contradicciones.[56] Siempre que existan intervenciones del mundo real que puedan, en teoría, ser implementadas por diferentes sistemas de conocimiento, la elección concreta de la forma del conocimiento debe ser informada por el principio de precaución, el cual en el contexto de la ecología de saberes, debe ser formulado como sigue: la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención.

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

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

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

Ecología de saberes, inconmensurabilidad y traducción

Desde la perspectiva de las epistemologías abismales del Norte global, vigilar las fronteras de los saberes relevantes es mucho más decisivo que argumentar sobre las diferencias internas. Como consecuencia, se ha realizado un epistemicidio masivo en los últimos cinco siglos, por el que una inmensa riqueza de experiencias cognitivas ha sido perdida. Para recuperar algunas de estas experiencias, la ecología de saberes recurre a una traducción intercultural, su rasgo posabismal más característico. Imbuidas en diferentes culturas occidentales y no occidentales, esas experiencias usan no solo diferentes lenguas sino también diferentes categorías, universos simbólicos, y aspiraciones para una vida mejor.

Las profundas diferencias entre conocimientos nos brindan la cuestión de la inconmensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará: ¿es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? Así planteado, la respuesta no puede ser si no una respuesta positiva; tienen en común el hecho de que ambas son filosofías.[57] Sin embargo, para muchos filósofos occidentales y africanos, no es posible referirse a una filosofía africana porque hay solo una filosofía, cuya universalidad no es puesta en cuestión por el hecho de que hasta ahora ha sido principalmente desarrollada en Occidente. En África, esta es la posición adoptada por los filósofos modernistas, como así son llamados. Para otros filósofos africanos, los filósofos tradicionalistas, existe una filosofía africana, la cual, desde que está imbuida en la cultura africana, es inconmnensurable con la filosofía occidental, y debería por tanto seguir su línea autónoma de desarrollo.[58]

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

57 Y el mismo argumento puede ser utilizado con relación a un diálogo entre religiones.
58 Sobre esta cuestión, véase Eze, 1997; Karp y Masolo, 2000; Hountondji, 2002; Coetzee y Roux, 2002; Brown, 2004.

identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables.[59]

Un ejemplo ilustrará lo que está en juego. El filósofo ghanés Kwasi Wiredu clama que en la cultura y el lenguaje de los Akan, el grupo étnico al cual pertenece, no es posible traducir el precepto cartesiano *cogito ergo sum* (1990, 1996). Esto es porque no existen palabras que puedan expresar esta idea. «Pensar», en Akan, significa «medir algo», lo cual no tiene sentido aparejado con la idea de ser. Por lo tanto, el «ser» de «*sum*» resulta también muy dificultoso para explicar por qué el equivalente más próximo es algo como «Yo estoy ahí». De acuerdo a Wiredu, el locativo «ahí» «sería suicida desde el punto de vista de la epistemología y la metafísica del *cogito*». En otras palabras, el lenguaje permite que ciertas ideas sean explicadas, y otras no. Esto no significa, sin embargo, que la relación entre la filosofía africana y la occidental tenga que terminar ahí. Como Wiredu ha tratado de demostrar, es posible desarrollar argumentos autónomos con base en la filosofía africana, no solo sobre o por qué esta no puede explicar el *cogito ergo sum*, sino también muchas ideas alternativas que ella puede expresar y que la filosofía occidental no puede hacerlo.[60]

Ecología de saberes, mitos y clinamen

La ecología de saberes no solo acontece a nivel del *logos*, sino también a nivel del *mythos*. Como ya afirmé en el capítulo 1 la idea de emergencia o el «todavía no» de Ernst Bloch es aquí esencial (Bloch, 1995: 241).[61] La intensificación de la voluntad es resultado de una lectura potenciadora de tendencias objetivas, que otorgan fuerza a una posibilidad auspiciadora, pero frágil, desde un entendimiento profundo de las posibilidades humanas basadas en conocimientos que, distintos al conocimiento científico, favorecen una fuerza interior más que exterior, o la *natura naturans* más que la *natura naturata*.[62] A través de estos co-

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

60 Véase Wiredu, 1997 y una discusión de su trabajo en Osha, 1999.

61 Sobre la sociología de las emergencias, véase Santos 2004 y 2006a: 87-126.

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

nocimientos es posible consolidar un valor mayor o un concepto de compromiso que es incomprehensible para los mecanismos positivistas y funcionalistas de la ciencia moderna. De tal consolidación se desarrollará una nueva capacidad para la maravilla y la indignación, capaz de fundamentar una nueva teoría y práctica, no conformista, desestabilizadora, y de hecho rebelde.

Lo que está en juego es la creación de un pronóstico activo basado en la riqueza de la diversidad no canónica del mundo y de un grado de espontaneidad basado en el rechazo para deducir el potencial desde lo actual. En este sentido, los poderes constituidos cesan de ser un destino y pueden ser confrontados de forma realista con poderes constituyentes. El asunto es, entonces, desfamiliarizar la tradición canónica de las monoculturas del conocimiento, políticas y derecho, sin pararse ahí, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible. La ecología de saberes es una epistemología desestabilizadora hasta el punto que se compromete en una crítica radical de las políticas de lo posible sin el rendimiento a una política imposible. Para la ecología de saberes no es central la distinción entre estructura y agencia, como es el caso de las ciencias sociales, sino la distinción entre acción conformista y lo que yo he propuesto llamar *acción-con-clinamen*.[63] Acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. Para mi noción de *acción-con-clinamen* tomo prestado de Epicuro y Lucrecio el concepto de *clinamen*, entendido como el inexplicable «quiddam» que altera las relaciones de causa y efecto, lo que es lo mismo, la capacidad de desviación atribuida por Epicuro a los átomos de Demócrito. El *clinamen* es lo que hace que los átomos dejen de aparecer como inertes y sean vistos con un poder de inclinación, un poder creativo, eso es, un poder de movimiento espontáneo (Epicuro, 1926; Lucrecio, 1950).[64] A diferencia de lo que sucede en la acción revolucionaria, la creatividad de la *acción-con-clinamen* no está basada en una ruptura dramática sino en un viraje o desviación leve cuyos efectos acumulativos inciden posiblemente en las combinaciones complejas y creativas entre los átomos, por lo tanto también entre seres vivos y grupos sociales.[65]

63 Desarrollo este concepto en Santos, 1998.

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

65 Como Lucrecio dijo, el viraje es *per paucum nec plus quam minimum* (Epicuro, 1926: introducción por Frederic Manning, XXXIV).

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

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

Conclusión

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

La segunda dimensión para investigar da lugar a las siguientes preguntas: ¿Qué tipos de relaciones son posibles entre los distintos saberes? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad? ¿De dónde viene la voluntad para traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo elegir los compañeros y los asuntos para la traducción? ¿Cómo formar decisiones comparti-

das y distinguirlas de aquellas impuestas? ¿Cómo asegurarse de que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de imperialismo y colonialismo?

La tercera línea de investigación está relacionada con la naturaleza y evaluación de las intervenciones del mundo real. ¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones del mundo real o en cualquier resistencia a ellas? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y opresión: ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema? o, más específicamente, ¿cómo distinguimos entre alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma, ¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan? Y finalmente, una cuestión de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción posabismal del saber (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

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

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

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

Capítulo 3

Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos

Introducción

Durante los últimos veinte años, me ha sorprendido el grado en el que los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política progresista. En efecto, durante muchos años, después de la segunda guerra mundial, los derechos humanos constituyeron una parte y parcela muy importante de la política de la guerra fría, y así los consideraba la izquierda. Los dobles criterios, la complacencia hacia los dictadores aliados, la defensa de concesiones mutuas entre los derechos humanos y el desarrollo, provocaron que los derechos humanos despertaran sospechas en todo guión emancipatorio. Tanto en los países del centro como en el mundo en desarrollo, las fuerzas progresistas prefirieron el lenguaje de la revolución y del socialismo a la hora de formular una política emancipatoria. No obstante, con la crisis aparentemente irreversible de estos proyectos para la emancipación, aquellas mismas fuerzas progresistas se encuentran en la actualidad teniendo que recurrir a los derechos humanos a fin de reconstituir el lenguaje de la emancipación. Es como si se acudiera a los derechos humanos en busca de apoyo para llenar el vacío dejado por las políticas socialistas. ¿Puede en realidad el concepto de derechos humanos llenar semejante vacío? Solamente podrá si se adopta una política de derechos humanos radicalmente distinta de la hegemónica liberal y solamente si tal política se concibe como parte de una más amplia constelación de luchas y discursos de resistencia y emancipación en vez de como la única política de resistencia contra la opresión. Por consiguiente, mi objetivo analítico consiste en concretar aquí las condiciones bajo las cuales los derechos humanos pueden ponerse al servicio de una política progresista, emancipatoria.

La concreción de tales condiciones nos conduce a desenmarañar algunas de las tensiones dialécticas que se encuentran en el núcleo de la modernidad occidental.[1] La crisis que actualmente afecta tales tensiones transmite mejor que nada los problemas a los que se enfrenta la modernidad occidental de hoy. En mi opinión, la política de los derechos humanos de comienzos de siglo es un factor clave para entender tal crisis.

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

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

de derechos humanos, que se había utilizado predominantemente para gestionar y mantener la tensión entre regulación y emancipación social bajo control, está atrapada en esta doble crisis mientras que procura, al mismo tiempo, superarla.

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

Finalmente, la tercera tensión se produce entre el Estado-nación y lo que designamos globalización. El modelo político de la modernidad occidental es el de Estados-nación soberanos que coexisten en un sistema internacional de Estados soberanos iguales: el sistema interestatal. La unidad y escala privilegiada tanto de la regulación social como de la emancipación social es el Estado-nación. El sistema interestatal siempre se ha concebido como una sociedad más o menos anárquica, regulada por una legalidad muy flexible, del mismo modo que el internacionalismo de la clase trabajadora siempre ha constituido más una aspiración que una realidad. Hoy día, la erosión selectiva del Estado-nación debida a la intensificación de la globalización neoliberal plantea

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

Mi propósito en este capítulo es desarrollar un marco analítico que sirva para resaltar y apoyar el potencial emancipatorio de la política de

los derechos humanos en el doble contexto de las globalizaciones que compiten entre sí, por un lado, y de la fragmentación cultural y de las políticas de identidad, por el otro. Mi objetivo es establecer tanto un ámbito global como una legitimidad local para una política progresista de derechos humanos.

La reconstrucción intercultural de los derechos humanos

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

Sabemos, por supuesto, que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Consensualmente se identifican cuatro regímenes internacionales de derechos humanos en el mundo actual: el régimen europeo, el interamericano, el africano y asiático.[2] Uno de los debates más acalorados sobre los derechos humanos es, en efecto, si

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

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

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

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

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

Podemos entonces concluir que la pregunta acerca de la universalidad traiciona la universalidad de lo que interroga, cualquiera que sea la respuesta dada a ella. Sin embargo, han sido diseñadas otras estrategias para establecer la universalidad de los derechos humanos. Este es el caso de esos autores para quienes los derechos humanos son universales porque su titularidad corresponde a todos los seres humanos *en cuanto* seres humanos, es decir, porque independientemente del reconocimiento explícito, son inherentes a la naturaleza humana.[3] Este argumento elude el problema al desplazar su objeto. Puesto que los seres humanos no tienen los derechos humanos por ser seres —la mayor parte de los seres no tienen derechos— sino porque son humanos, la universalidad de la naturaleza humana se convierte en la pregunta sin contestar que hace posible esa respuesta ficticia a la pregunta de la universalidad acerca de los derechos humanos. No existe un concepto culturalmente invariante de la naturaleza humana.

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

Si observamos la historia de los derechos humanos en el período de posguerra, no es difícil concluir que las políticas de derechos huma-

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

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

Pero esta no es toda la historia. En todo el mundo, millones de personas y miles de organizaciones no gubernamentales han estado luchando por los derechos humanos, a menudo corriendo grandes riesgos, en defensa de las clases sociales y grupos oprimidos que en muchos casos han sido víctimas de los Estados capitalistas autoritarios. Las agendas políticas de tales luchas son con frecuencia explícita o implícitamente anticapitalistas. Por ejemplo, se han desarrollado discursos y prácticas contrahegemónicos de derechos humanos, se han propuesto concepciones no occidentales de derechos humanos, se han organizado diálogos interculturales sobre los derechos humanos. La tarea central de la política emancipatoria actual, en este terreno, consiste en que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente.[4]

¿Cuáles son las premisas para semejante transformación?[5] La primera premisa es que resulta imperativo trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Este es un debate inherentemente falso, cuyos conceptos polares son ambos igualmente perjudiciales para una concepción emancipatoria de derechos humanos. Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural como postura filosófica es errónea.[6] Todas las culturas aspiran a tener valores y preocupaciones absolutos, pero el universalismo cultural en cuanto postura filosófica, es errónea. Contra el universalismo, debemos proponer diálogos trans-

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

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

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

culturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. En la medida en que el debate suscitado por los derechos humanos pueda evolucionar hacia un diálogo competitivo entre diferentes culturas acerca de los principios de la dignidad humana, es indispensable que tal competencia genere coaliciones transnacionales para llegar mejor a máximos que a mínimos (¿Cuáles son los estándares absolutos mínimos? ¿Los derechos humanos más básicos? ¿El mínimo común denominador?). La advertencia a menudo expresada de no sobrecargar la política de derechos humanos con derechos nuevos, más avanzados o con concepciones diferentes y más amplias de derechos humanos (Donnelly, 1989: 109-124) es una manifestación tardía de la reducción de las pretensiones emancipatorias de la modernidad occidental al grado más bajo de emancipación posibilitado o tolerado por el capitalismo mundial: los derechos humanos de baja intensidad aparecen como la otra cara de la democracia de baja intensidad.

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

La tercera premisa es que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana. Tal incompletud deriva precisamente del hecho de que existe una pluralidad de culturas. Si cada cultura fuera tan completa como afirma ser, habría apenas una única cultura. La idea de completud es la fuente de un exceso de sentido que parece plagar todas las culturas. La incompletud es de esta manera más visible desde afuera, desde la perspectiva de otra cultura. Elevar el nivel de conciencia de la incompletud cultural al máximo posible es una de las tareas más cruciales en la construcción de una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos.[7]

La cuarta premisa es que ninguna cultura importante es monolítica. Las culturas tienen diferentes versiones de dignidad humana, algunas más extensas que otras, algunas con un círculo más amplio de reciprocidad que otras, algunas más abiertas a otras culturas que otras. Por ejemplo, la modernidad occidental se ha desdoblado en dos concepciones y prácticas sumamente divergentes de derechos humanos —la

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

liberal y la marxista— de tal modo que una prioriza los derechos civiles y políticos y la otra los derechos sociales y económicos.[8]

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

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

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, no importa lo fuertes que sean, son tan incompletos como la cultura misma. Semejante incompletud no es visible desde dentro de la propia cultura, puesto que la aspiración a la totalidad

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

induce a tomar la parte por el todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por tanto, alcanzar la completud —puesto que este es un objetivo inalcanzable— sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo, por así decirlo, con un pie en cada cultura. Aquí reside su carácter *diatópico.*[9]

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

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

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

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

9 Véase también Panikkar, 1984: 28.
10 Véase también Inada, 1990; Mitra, 1982 y Thapar, 1966.

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

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

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

islámica consiste en que ninguna logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreductible que solo se puede considerar adecuadamente en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente.

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

Existe un viejo debate acerca de las relaciones entre islamismo y derechos humanos y la posibilidad de que haya una concepción islámica de los derechos humanos.[11] Este debate implica una amplia gama de posiciones y su impacto se extiende mucho más allá del mundo islámico. Corriendo el riesgo de establecer una simplificación excesiva, en este debate se pueden identificar dos posiciones extremas. Una, absolutista o fundamentalista, que mantienen aquellos para quienes el sistema jurídico religioso del Islam, la *Sharia*, debe aplicarse integralmente como el derecho de un Estado islámico. Según esta postura, existen inconsistencias irreconciliables entre la *Sharia* y la concepción occidental de los derechos humanos, y la *Sharia* debe prevalecer. Por ejemplo, respecto al estatus de los no musulmanes, la *Sharia* impone la creación de un Estado para musulmanes en el que estos sean los únicos ciudadanos y los no musulmanes no tengan ningún derecho político; la paz entre los musulmanes y los no musulmanes siempre es problemática y los enfrentamientos puede que sean inevitables. Con respecto a las mujeres, no existe lugar para la igualdad; la *Sharia* ordena la segregación de las mujeres y, de acuerdo con algunas interpretaciones más estrictas, las excluye completamente de la vida pública.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sin ninguna critica.[12] Aunque adopta una perspectiva evolucionista y está muy atento al contexto histórico de la tradición islámica, se vuelve sorprendentemente ahistórico e ingenuamente universalista cuando se trata de la Declaración Universal de Derechos. La hermenéutica diatópica no solamente exige una modalidad diferente de conocimiento, sino también un proceso diferente de creación de conocimiento. Requiere que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red.[13] Se debe perseguir con una conciencia plena de que se producirán agujeros negros, zonas de ininteligibilidad mutua irredimible, que para no derivar en parálisis o faccionalismo, deben relativizarse a través de intereses comunes inclusivos en la lucha contra la injusticia social. Esto mismo lo enfatiza Tariq Ramadan:

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

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

El imperialismo cultural y la posibilidad de la contrahegemonía

Teniendo en cuenta la íntima conexión a lo largo de la historia entre los derechos humanos occidentales y el colonialismo, someterlos a una hermenéutica diatópica es sin duda la tarea de traducción más costosa. Aprender del Sur solamente es un punto de partida y puede incluso

12 No se puede decir lo mismo de Tariq Ramadan.
13 En Moosa (2004) se presenta una formulación más sofisticada de las relaciones entre los derechos humanos universales y el Islam.

ser un punto de partida falso si no se ha tenido presente que el Norte ha estado tratando desde el primer momento de desaprender activamente el Sur. Como con frecuencia ha señalado Said, el contexto imperial deshumaniza tanto a la víctima como al victimizador y produce tanto en la cultura dominante como en la dominada «no solo asentimiento y lealtad sino una concepción inusualmente enrarecida con relación a las fuentes de las que realmente mana la cultura y en qué complicadas circunstancias se originan sus monumentos» (1993: 37).[14] Los monumentos tienen, en efecto, orígenes turbios. Al observar las pirámides, Ali Shariati una vez comentó:

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

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

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

Como resultó evidente en el análisis de la hermenéutica diatópica arriba mencionado, reconocer el empobrecimiento recíproco tanto de la

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

víctima como del opresor del mismo modo, aunque sea asimétrico, es la condición más básica para un diálogo transcultural. Solo el conocimiento de la historia nos permite actuar independientemente de la historia. El escrutinio de las relaciones entre la víctima y el opresor nos advierte contra las distinciones demasiado estrictas entre culturas, una precaución que es especialmente relevante en el caso de la cultura dominante. Según Pieterse, la cultura occidental no es ni lo que parece ni lo que los occidentales tienden a pensar que es: «Lo que se considera por cultura o civilización europea no es genealógicamente hablando ni necesaria ni estrictamente europea» (1989: 369). Es una síntesis cultural de muchos elementos y prácticas, muchos de ellos no europeos. Bernal ha asumido una deconstrucción de los conceptos de «civilización clásica» para mostrar sus fundamentos no europeos, las contribuciones de Egipto y África, las civilizaciones semítica y fenicia, Mesopotamia y Persia, India y China, respecto de la lengua, el arte, los conocimientos, la religión y la cultura material. También muestra cómo esas raíces afroasiáticas de la Antigua Grecia fueron negadas por el racismo y antisemitismo europeo del siglo XIX (Bernal, 1987).

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

Las dificultades de una reconstrucción intercultural de derechos humanos

La hermenéutica diatópica ofrece un amplio campo de posibilidades para los debates en curso en las diferentes regiones culturales del sistema mundo, acerca de temas generales como el universalismo, el relativismo, los marcos culturales de la transformación social, el tradicionalismo y la renovación cultural.[15] Sin embargo, una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que tal diálogo es posible solo porque se da la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades distintas. Los participantes en el diálogo son desigualmente contemporáneos; en realidad cada uno de ellos se siente apenas contemporáneo con respecto a la tradición histórica de su propia cultura. Este es el caso más probable cuando las diferentes culturas involucradas en el diálogo comparten un pasado de intercambios entrelazados y desiguales. ¿Cuáles son las posibilidades para un diálogo entre dos culturas cuando una de las culturas *presentes* ha sido ella misma atravesada por violaciones prolongadas y masivas de derechos humanos, perpetradas en nombre de la otra? Cuando las culturas comparten un pasado así, el presente que comparten en el momento de iniciar el diálogo es, en el mejor de los casos, un *quid pro quo* y, en el peor, un fraude. El dilema cultural es el siguiente: como en el pasado la cultura dominante logró que algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada se volvieran impronunciables, ¿es posible pronunciarlas ahora en el diálogo intercultural sin con ello justificar más e incluso reforzar su impronunciabilidad?

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciables, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? Paradójicamente —y contrariamente al discurso hegemónico— es precisamente en el terreno de los derechos humanos donde la cultura occidental debe aprender con el Sur,[16] si la falsa universalidad atribuida a los derechos humanos en el contexto imperial se ha de transformar en la nueva universalidad cos-

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

16 En otro lugar, trato en detalle la idea de «aprender con el Sur» (Santos, 1995: 475-519). Véase también Santos, 2005b y 2006a.

mopolita dentro del diálogo intercultural. El carácter emancipatorio de la hermenéutica diatópica no está garantizado *a priori*; y de hecho, el multiculturalismo puede convertirse en el nuevo rótulo de una política reaccionaria. Baste mencionar el multiculturalismo del jefe de gobierno de Malasia o de la gerontocracia china, cuando se refieren a la «concepción asiática de los derechos humanos» (Rajagopal, 2004: 212-216).

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

Esta línea de argumentación es especialmente convincente cuando se aplica a aquellas culturas no occidentales que en el pasado soportaron los «encuentros» más destructivos con la cultura occidental. En efecto, fueron tan destructivos que en muchos casos condujeron a la más completa extinción cultural. Este es el caso de los pueblos indígenas y las culturas en las Américas, en Australia, Nueva Zelanda, India, etcétera. Estas culturas han sido *hechas incompletas* de una forma tan agresiva por parte de la cultura occidental que reclamar la incompletud como una precondición para una hermenéutica diatópica es, cuanto menos, un ejercicio absurdo.[17] El problema con esta línea de argumentación es que lleva, lógicamente, a dos resultados alternativos, resultando los dos bastante inquietantes: la clausura cultural o la conquista como la única alternativa realista a los diálogos interculturales. En un período intensificado de prácticas transnacionales sociales y culturales, la clausura cultural es, como mucho, una aspiración piadosa que oculta e implícitamente condona procesos caóticos e incontrolables de destrucción, contaminación e hibridización. Tales procesos radican en relaciones desiguales de poder y en intercambios culturales desiguales, tanto que la clausura cultural se convierte en el otro lado de la conquista cultural. Entonces, la pregunta es si la conquista cultural

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

puede remplazarse por diálogos interculturales basados en condiciones mutuamente acordadas y de ser así, en qué condiciones.

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

Las condiciones para una reconstrucción intercultural de derechos humanos

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

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

Lejos de convertir la incompletud cultural en una completud cultural, la hermenéutica diatópica profundiza, al progresar, en la incom-

pletud cultural y transforma la imprecisa y en gran parte no meditada conciencia de ello en una conciencia autorreflexiva. El objetivo de la hermenéutica diatópica es, por tanto, crear una conciencia autorreflexiva de la incompletud cultural. En este caso, la autorreflexividad significa el reconocimiento de la incompletud cultural de la cultura propia tal como se percibe en el espejo de incompletud cultural de la otra cultura en diálogo. Es este exactamente el espíritu que Makau Mutua, tras defender que «los esfuerzos implacables para universalizar un corpus esencialmente europeo de derechos humanos a través de cruzadas occidentales no pueden tener éxito», afirma que

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

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

De tiempos unilaterales a tiempos compartidos. El momento para el diálogo intercultural no se puede establecer unilateralmente. Cada cultura

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

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

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

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

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

Derechos humanos interculturales posimperiales

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

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

En estas circunstancias, construir una concepción de derechos humanos posimperial intercultural es primeramente y antes de nada una tarea epistemológica. A estas alturas, se deben diseñar los derechos fundadores, clandestinos —los denomino *ur-derechos o derechos originales*—[18] que fueron suprimidos por los colonialistas occidentales y la modernidad capitalista a fin de construir, sobre sus ruinas, la monumental catedral de los derechos humanos fundamentales. La concepción de los ur-derechos es un ejercicio de imaginación retrospectiva radical. Significa establecer y denunciar un acto abismal de negatividad en el centro de la expansión colonial, una negatividad abismal sobre la cual la modernidad occidental cimentó sus deslumbrantes edificios epistemológicos, políticos, económicos y culturales.[19] Según esta concepción, los ur-derechos no son por tanto los derechos naturales de la tradición idealista de Occidente; son derechos que existen solo en el proceso de ser negados y como negaciones. En realidad, no son derechos originales sino más bien injusticias-originales;[20] son derechos originales que solamente existen para señalar

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

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

20 Aquí, el autor utiliza el concepto *ur-wrongs*, cuya traducción literal al castellano, también

la perpetración de injusticias-originales. Reivindicarlos significa abrir el espacio-tiempo para una concepción de derechos humanos poscolonial y posimperial.

El derecho al conocimiento. La supresión de este derecho original fue responsable del epistemicidio masivo sobre el que la modernidad occidental construyó su monumental conocimiento imperial. En una época de transición paradigmática,[21] la reivindicación de este ur-derecho implica la necesidad de un derecho a conocimientos alternativos. Semejantes conocimientos alternativos deben fundamentarse en una nueva epistemología desde el Sur, desde el Sur no imperial. Puesto que la tensión arriba mencionada entre la regulación social y la emancipación social también es una tensión epistemológica, el derecho a conocimientos alternativos es un derecho a alejarse del conocimiento-regulación hacia la dirección del conocimiento-emancipación,[22] de una modalidad de conocimiento que procede del caos al orden hacia una forma de conocimiento que procede del colonialismo a la solidaridad. Tal conocimiento es la precondición epistemológica para romper el círculo vicioso de una recíproca producción de víctimas y victimizadores. Cuando desde esta perspectiva analizamos los conocimiento institucionales y organizativos que subyacen a las prácticas de los gobiernos de los Estados y de las agencias internacionales, podemos observar con facilidad cómo sus énfasis exclusivos en el orden vuelven impensable el pasaje del colonialismo a la solidaridad. Puesto que no se hace ninguna distinción entre las dos categorías, las víctimas y los victimizadores son iguales ante la concepción liberal de derechos humanos.

El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial. La supresión del segundo derecho-original introdujo la conversión del capitalismo en una manifestación irreversible e incondicional de progreso. La reivindicación de este ur-derecho exige que el capitalismo, representado por los principales actores capitalistas (Estados, agencias financieras multilaterales y corporaciones transnacionales), rindan cuentas por su crucial cuota de responsabilidad en las violaciones masivas de derechos humanos que suceden en forma de creación masiva de miseria, empobrecimiento cultural y destrucción ecológica. Como este ur-derecho se origina en la excavación arqueológica de la modernidad capitalista y colonialista occidental, la historia del capitalismo mundial y de la modernidad occidental evolucionará gradualmente hacia una historia trágica de degradación ética.

---

utilizada a lo largo del capítulo, es injusticias-originales, *ur*-injusticias o *ur*-ilegalidades (N. del T.).

21 Sobre la transición paradigmática, véase Santos, 1995 y 2002a.

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

Todo lo que ocurrió en la historia, no solo ocurrió sin más; también impidió que otros pasados (y por tanto otros presentes) ocurrieran. Las lagunas del presente tienen su origen en los pasados suprimidos. Por la misma razón, no se puede adjudicar de hecho ningún enfrentamiento entre factos y no factos: el debate sobre factos y no factos se convierte en un debate sobre las justicias y las injusticias. El tribunal y el juicio, si bien son en sí formas modernas, serán dispuestos para una utilización transmoderna. Como tribunal mundial, su contexto institucional será un espacio-tiempo transnacional por sí mismo, una globalización contrahegemónica o una globalización desde abajo. El procedimiento se guiará según un principio abarcador de responsabilidad global, la idea de *Sorge* global*:* una versión extendida de la idea formulada por Hans Jonas.[23] En lugar de buscar disputas estrechamente definidas sobre responsabilidades de corto alcance y cursos de acción y consecuencias bien delimitados, este ur-tribunal concebirá el sistema mundo como un conflicto colectivo único, no dejando a nadie fuera, ni como víctima ni como victimizador. Puesto que muchas partes serán tanto víctimas como victimizadores, el peso relativo a cada identidad parcial estará en el centro de la argumentación político-jurídica. La adjudicación de responsabilidad se determinará a la luz de cursos de acción intergeneracionales, de largo alcance, que se producirán en la sociedad y en la naturaleza. Las decisiones, siempre provisionales y reversibles, serán el resultado de la acumulación retórica de capital bien alrededor de los argumentos de las coaliciones emancipatorias, de los de las víctimas y de sus aliados, o alrededor de los argumentos de las coaliciones regulatorias, los de los victimizadores y los de sus aliados. El veredicto será ejecutable por medio del tipo de acción colectiva asumido por los actores sociales implicados en ocasionar la globalización contrahegemónica y constituirá un proyecto continuado, interminable, el proyecto de una sociedad socialista.

El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad. Las formas en las que el tercer derecho original se suprimió históricamente testimonian el carácter inherentemente colonial de la modernidad occidental. Como ur-derecho no es que sea un derecho a la propiedad precisamente porque no existió como tal antes de la usurpación colonial. De nuevo, es la negatividad la que fundamenta la ocupación colonial de la tierra. Concebido como un derecho individual según la concepción occidental de los derechos humanos, el derecho de la propiedad se encuentra en el centro de la línea divisoria del Norte global/Sur global. Se desarrolla históricamente a través de una serie de cuestiones jurídicas transformadoras: desde la cuestión general de la legitimidad de la

23 Jonas, 1985. Véase también Santos, 1995: 50.

ocupación europea de la tierra en el Nuevo Mundo (siglo XVI), a la cuestión de la relación pública de *imperium* o de jurisdicción que fundamentase las reivindicaciones individuales de tierra por Estados individuales (siglo XVII), y por último, a la cuestión de la naturaleza de la tierra como una cosa, un objeto de propiedad privada (siglos XVII y XVIII). Mientras que en los dos primeros asuntos la propiedad supuso el control sobre las personas, en el tercero solamente expresa el control sobre las cosas. La teoría burguesa de la propiedad está completamente incluida en este cambio. A un concepto que depende de connotaciones políticas, como el concepto de ocupación, le sucede un concepto neutral de posesión física que implica el derecho de propiedad sobre una cosa. Esta cosa, en el momento en el que se creó la teoría de la propiedad, es básicamente la tierra, y el propio concepto de propiedad designa ahora en el lenguaje común a la cosa misma, esto es, a la tierra como propiedad. Locke (1952) [1689] es el gran creador de esta concepción.[24] Con una gran visión y anticipación Rousseau observó en el derecho a la propiedad, concebido como un derecho individual, las semillas de la guerra y de todo el sufrimiento humano, así como la destrucción de la comunidad y la naturaleza; el problema radicaba, tal como Rousseau percibió con claridad, en la dialéctica entre las consecuencias de las posesiones individuales y colectivas. Esta dialéctica ha alcanzado un punto culminante en décadas recientes con el ascenso de las corporaciones transnacionales a una prominencia económica mundial. A pesar de que están constituidas por grandes colectividades de accionistas y directivos, de que poseen recursos que exceden los de muchos Estados-nación, de que funcionan a nivel mundial y controlan la provisión de servicios públicos esenciales a la supervivencia de importantes masas de población, las corporaciones transnacionales se consideran, no obstante, sujetos de derechos y se les trata como tal tanto por los derechos nacionales como por el derecho internacional. Una política cosmopolita insurgente de derechos humanos debe hacer frente directamente al individualismo posesivo de la concepción liberal de la propiedad. Más allá del Estado y del mercado, se debe reinventar un tercer dominio social: un dominio social colectivo, no estadocéntrico; privado, pero no orientado al lucro: un dominio social en el que el derecho a una transformación orientada a la solidaridad de los derechos de propiedad esté política y socialmente anclada.

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

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

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

La trayectoria del derecho a la autodeterminación durante los últimos cincuenta años demuestra cuánto queda por hacer todavía en esta área. La formulación moderada y relativamente ambigua de este derecho en la Carta de las Naciones Unidas fue pronto suplantada por la fuerza del movimiento anticolonialista (la Conferencia Bandung se celebró en 1955) y el predominio de la doctrina socialista de la autodeterminación por encima de la del mundo occidental (Cassese, 1979: 139). Mientras que el concepto de la autodeterminación se expandía para implicar la liberación del colonialismo, de la dominación racista (por ejemplo, Sudáfrica y Rodesia del sur), y de la ocupación extranjera (como los te-

rritorios árabes ocupados por Israel), los países socialistas, junto a los países árabes y africanos, restringieron su uso a la autodeterminación exterior; para los Estados de soberanos independientes, la autodeterminación era equivalente al derecho a la no intervención. Por el contrario, los países occidentales defendían que la autodeterminación también se debería entender como la autodeterminación interna, es decir, como el derecho de los pueblos contra los Estados soberanos que violaban masivamente los derechos humanos —refiriéndose a los regímenes totalitarios del bloque comunista. Los desarrollos normativos en el sistema de Naciones Unidas, especialmente tras los Pactos Internaciones de 1966, muestran que la ONU ha estado unilateralmente concentrada en la autodeterminación «externa» —en detrimento de la «interna». En mi análisis sobre las luchas de los pueblos indígenas (Santos, 2002a: 237-257), he intentado dejar al descubierto las barreras casi insuperables provocadas por el principio de soberanía contra el reconocimiento de la autodeterminación «interna». Aunque la prioridad otorgada a la autodeterminación «externa» pudo haber estado justificada durante el proceso anticolonialista, desde entonces esa prioridad ha perdido toda justificación.[25]

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

> *Artículo 5*
>
> Todos los pueblos tienen un derecho imprescriptible e inalienable a la autodeterminación. Determinarán su estatus político libremente y sin interferencia extranjera.
>
> *Artículo 6*
>
> Todos los pueblos tienen el derecho a liberarse de cualquier dominación colonial o extranjera, sea directa o indirecta y de cualquier régimen racista.
>
> *Artículo 7*
>
> Todos los pueblos tienen el derecho a tener un gobierno democrático que represente a todos los ciudadanos independiente-

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

> mente de la raza, sexo, creencia o color, y que sea capaz de asegurar un respeto efectivo por los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos.

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

El derecho a organizar y participar en la creación de los derechos. La supresión del sexto derecho original ha constituido el fundamento del gobierno y de la dominación capitalista. Sin semejante supresión, las minorías nunca habrían sido capaces de gobernar sobre las mayorías en un campo político que está formado por ciudadanos libres e iguales. Al basarse en concepciones radicales de la democracia, las luchas emancipatorias que convergen en la globalización contrahegemónica de la actualidad reivindican este ur-derecho como si fuera su principio político básico. El conflicto entre la globalización neoliberal y la globalización contrahegemónica anticapitalista representa un campo social relativamente poco cartografiado que se caracteriza por tener riesgos de opresión, sufrimiento humano y destrucción, difíciles o hasta imposibles de sortear, así como por tener posibilidades y oportunidades nuevas y no imaginadas para una política emancipatoria. Los riesgos se alimentan de la atomización, despolitización y *apartheidización* de las personas que derivan de la espiral descendente de las viejas formas

de resistencia y organización: el círculo vicioso entre energías movilizadoras en declive y organizaciones sin sentido. Lejos de ser un proceso «orgánico», semejante espiral descendente es activamente provocada con medidas represivas y con manipulación ideológica.[26] Por otra parte, las oportunidades para una política emancipatoria dependen, según las circunstancias, bien de la invención de nuevas formas de organización expresamente dirigidas a enfrentarse a los nuevos riesgos o bien a la defensa de viejas formas de organización, que después se reinventan para estar a la altura de los nuevos retos, nuevas agendas y nuevas coaliciones potenciales.

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

El derecho a la organización y el derecho a crear derechos son por tanto dos dimensiones inseparables del mismo derecho.[27] Según las vulnerabilidades de determinados grupos sociales, la represión de los derechos humanos se dirige o bien contra la creación de derechos o bien contra la organización para defender o crear derechos. La línea divisoria moralmente repugnante entre el Norte global y el Sur global y, con relación a ello, la creciente interiorización del Tercer Mundo en el Norte global (los pobres, los parados de larga duración, los sin techo, los trabajadores migrantes sin papeles, los solicitantes de asilo, los presos, así como las mujeres, las minorías étnicas, los niños, los gays y lesbianas), demuestran claramente la extensión con la que una política emancipatoria de derechos se encuentra profundamente entrelazada con las políticas de la democracia participativa, al tiempo que exige una reconstrucción teórica de la teoría democrática.

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

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

Conclusión

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

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

Bibliografía

Afkhami, Mahnaz, (ed.) (1995). *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse UP.

Afzal-Khan, F.; Sheshadri-Crooks, K. (2000). *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.

Agamben, Giorgio (2004). *State of Exception*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ahmad, Ibn Majid Al-Najdi (1971). *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad B. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbetts*. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.

Akram, Susan Musarrtat (1999). «Scheherezade Meets Kafka:Two Dozen Sordid Tales of Ideological Exclusion», *Georgetown Immigration Law Journal*, 14 (Fall), 51-150.

Akram, Susan Musarrat (2000). «Orientalism Revisited in Asylum and refugee Claims», *International Journal of Refugee Law*, 12(1) 7-40.

———— Karmely, Maritza (2005). «Immigration and Constitutional Consequences of Post-9/11 Policies involving Arabs and Muslims in the United States: is Alienage a Distinction without a Difference?», *U.C. Davis Law Review*, 38 (3), 609-699.

Al Faruqi, Isma'il R. (1983). «Islam and Human Rights», *The Islamic Quarterly* 27(1):12-30.

Alvares, Claude (1992). *Science, Development and Violence: the Revolt against Modernity. N*ew Delhi: Oxford University Press.

Amann, Diane Marie (2004a). «Guantánamo», *Columbia Journal of Transnational Law*, 42 (2), 263-348.

———— (2004b). «Abu Ghraib», *University of Pennsylvania Law Review*, 153 (6), 2085-2141.

Anghie, Anthony (2005). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

An-na'im, Abdullahi A. (1990). *Toward an Islamic Reformation*. Syracuse: Syracuse UP.

———— (ed.) (1992). *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania P.

Appiah, Kwame Anthony (1998). «Cosmopolitan Patriots», in P. Cheah; B. Robbins, eds., *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 91-116.

Arendt, Hannah (1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace.

Atkinson, Rowland y Blandy, Sarah (2005). «International Perspectives on the new Enclavism and the rise of Gated Communities», *Housing Studies*, 20 (2), 177-186.

Ayres, Ian; Braithwaite, John (1992). *Responsive Regulation: Transcending the Deregulation Debate*. Nueva York: Oxford University Press.

Balanyá, Belén; Brennan, Brid; Hoedeman, Olivier; Kishimoto, Satoko y Terhorst, Philipp, (eds.) (2005). *Reclaiming Public Water: Achievements, Struggles and Visions from Around the World*. Amsterdam: Transnational Institute and Corporate Europe Observatory. Disponible en: <http://www.tni.org/books/publicwater.htm>.

Bambirra, Vania (1978). *Teoría de la dependencia: Una anticrítica*. Mexico city: Era.
Barr, Bob (2004). «USA PATRIOT Act and Progeny Threaten the Very Foundation of Freedom», *Georgetown Journal of Law & Public Policy*, 2 (2), 385-392.
Bauer, Carl J. (1998). *Against the Current: Privatization, Water Markets, and the State in Chile*. London: Kluwer Academic Publishers.
Bauer, Laura Isabel (2004). «They Beg Our Protection and We Refuse: U.S. Asylum Law's Failure to Protect Many of Today's Refugees», *Notre Dame Law Review*, 79 (3), 1081-1116.
Bernal, Martin (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1885*. London: Free Association Books.
Bhabha, Homi (1996). «Unsatisfied: Notes on Vernacular Cosmopolitanism», in L. Garcia-Morena; P. C. Pfeifer, (eds.), *Text and Nation*. London: Camden House, 191-207.
Bhargava, Rajeev (ed.) (1998). *Secularism and Its Critics*. New Delhi: Oxford UP.
Bhargava, Rajeev; Bagchi, Amiya y Sudarshan, R. (eds.) (1999). *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi: Oxford UP.
Blakely, Edward J.; Snyder, Mary Gail (1999). *Fortress America: Gated Communities in the United States*. Cambridge, MA: Brookings Institution Press, Lincoln Institute of Land Policy.
Bloch, Ernst ([1947] 1995). *The Principle of Hope*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
Bloom, Harold (1973). *The Anxiety of Influence*. Oxford: Oxford University Press.
Bond Patrick (2000). *Elite transition: from Apartheid to Neoliberalism in South Africa*. London: Pluto Press.
Borelli, Silvia (2005). «Casting light on the Legal Black Hole: International Law and Detentions Abroad in the 'War on Terror'», *International Review of the Red Cross*, 87 (857), 39-68.
Boyne, Shawn (2004). «Law, Terrorism, and Social Movements: the Tension between Politics and Security in Germany's Anti-Terrorism Legislation», *Cardozo Journal of International and Comparative Law*, 12 (1), 41-82.
Breckenridge, Carol; Pollock, Sheldon; Bhabba; Homi; Chakrabarty (eds.) (2002). *Cosmopolitanism. Durham*: Duke University Press.
Brown, Lee M. (ed.) (2004). *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press.
Brown, Michelle (2005). «'Setting the Conditions' for Abu Ghraib: The Prison Nation Abroad», *American Quarterly*, 57 (3), 973-997.
Buchanan, Patrick J. (2006). *State of Emergency: the Third World Invasion and Conquest of America*. Nueva York: St. Martin's Press.
Buhlungu, Sakhela; Daniel, John; Southall, Roger; Lutchman, Jessica (2006). *State of the nation 2005-2006*. South Africa: HSRC Press.
Burnett, D. Graham (2002). «'It Is Impossible to Make a Step without the Indians': Nineteenth-Century Geographical Exploration and the Amerindians of British Guiana», *Ethnohistory*, 49 (1), 3-40.
Cabral, Amílcar (1979). *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amílcar Cabra*l. Nueva York: Monthly Review Press.
Cardoso, Fernando Enrique y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. Mexico City: Siglo XXI.
Cassese, Antonio (1979). «Political Self-Determination-Old Concepts and New Developments» in Cassese, Antonio (ed.) *UN Law Fundamental Rights: Two Topics in International Law. Alphen aan den Rijn*, The Netherlands: Sijthoff and Noordhoff, 137-173.
Castro, José Esteban (2006). *Water, Power and Citizenship: Social Struggle in the Basin of Mexico*. Basingstoke [England]; New York: Palgrave Macmillan.
Césaire, Aimé (1955). *Discours sur le Colonialisme*. París: Présence Africaine.
———— (2000). *Discourse on Colonialism*. Nueva York: Nueva York University Press.
Chang, Nancy (2001). «The USA Patriot Act: What's So Patriotic about Trampling on the Bill of Rights», *Guild Practitioner*, 58 (3), 142-158.

Chatterjee, Partha (1984). «Gandhi and the Critique of Civil Society» in Guha, Ranajit (coord.) *Subaltern Studies III: Writings on South Asia History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 153-195.
Chew, Sing C. y Denemark, Robert A. (eds). (1996). *The Underdevelopment of Development: Essays in honor of Andre Gunder Frank. Thousand Oaks*. CA: Sage.
Cianciarulo, Marisa Silenzi (2005). «The W Visa: A Legislative Proposal for Female and Child Refugees Trapped in a Post-September 11 World», *Yale Journal of Law and Feminism*, 17 (2), 459-500.
Coetzee, H. y Roux, A.P.J., (eds.) (2002). *Philosophy from Africa: a Text with Readings*. Cape Town: Oxford University Press.
———— (2003). *The African Philosophy Reader: A Text With Readings*. Nueva York: Routledge.
Cohen, Mitchell (1992). «Rooted Cosmopolitanism: Thoughts on the Left, Nationalism, and Multiculturalism», *Dissent*, 39 (4), 478-483.
Conca, Ken (2005). *Governing Water: Contentious Transnational Politics and Global Institution Building*. Cambridge: The MIT Press.
Coy, Martin (2006). «Gated Communities and Urban Fragmentation in Latin America: the Brazilian Experience», *GeoJournal*, 66 (1-2), 121-132.
Creager, Angela N.H.; Lunbeck, Elizabeth y Schiebinger, Londa (eds.) (2001). *Feminism in Twentieth-Century: Science, Technology, and Medicine*. Chicago: University of Chicago Press.
David, C. W. A. (1924). «The Fugitive Slave Law of 1793 and its Antecedents», *The Journal of Negro History*, 9 (1), 18-25.
De Genova, Nicholas P. (2002). «Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life», *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-447.
Dean, Bartholomew y Levi, Jerome M., (eds.) (2003). *At the Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights, and Postcolonial States*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Dershowitz, Alan (2002). *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*. New Haven: Yale University Press.
———— (2003a). «Reply: torture without visibility and accountability is worse than with it», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, 326.
———— (2003b). «The Torture Warrant: a Response to Professor Strauss», *New York Law School Law Review*, 48, 275-294.
Dicey, Albert Vern (1948). *Law and Public Opinion in England*. London: Macmillan.
Dickinson, Laura (2005). «Torture and Contract», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), 267-275.
Diemer, Alwin *et al.* (1986). *Philosophical Foundations of Human Rights*. París: UNESCO.
Diouf, Mamadou (2000). «The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism», *Public Culture* 12(3), 679-702.
Dirks, Nicholas B. (ed.) (1992). *Colonialism and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Donahue, John y Johnston, Barbara (eds.) (1998). *Water, Culture and Power: local struggles in a global context*. Washington, DC: Island Press.
Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell UP.
Dorf, Michael y Sabel, Charles (1998). «A Construction of Democratic Experimentalism», *Columbia Law Review*, 98, 267-473.
Dörmann, Knut (2003). «The Legal Situation of Unlawful/unprivileged Combatants», *International Review of the Red Cross*, 85, 849, 45-74.
Dos Santos, Theotonio (1971). *El nuevo carácter de la dependencia*. Buenos Aires: S. Ediciones.
Dumoulin, Michel (2005). *Léopold II: un Roi Génocidaire?* Bruxelles: Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres.

Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del «mito de la modernidad»*. Bogota: Anthropos.
Dussel, Enrique (1995). *The Invention of the Americas: Eclipse of «The Other» and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
———— (2001). *Hacia una Filosofía Política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Dwyer, Kevin (1991). *Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East*. Berkeley: University of California P.
Ela, Jean-Marc (1998). *Innovations Sociales et Renaissance de l'Afrique Noire: les Défis du 'Monde d'en bas'*. París: L'Harmattan.
Emerson, Barbara (1979). *Leopold II of the Belgians: King of Colonialism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
Emerton, Patrick (2004). «Paving the Way for Conviction without Evidence. A Distrubing Trend in Australia's Anti-Terrorism Laws», *Queensland University of Technology Law and Justice Journal*, 4 (92), 1-38.
Epicuro (1926). *Epicuro' Morals: Collected and Faithfully Englished*. Londres: Peter Davies.
Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.) (1997). *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
Falk, Richard (1981). *Human Rights and State Sovereignty*. Nueva York: Holmes and Meier.
Fanon, Franz (1963). *The Wretched of the Earth*. Pref. by Jean-Paul Sartre. Nueva York: Grove Press.
———— (1967). *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. Nueva York: Basic Books.
Federici, Silvia (1994). «Journey to the Native Land: violence and the concept of the Self in Fanon and Gandhi», *Quest*, 8 (2) 47-69.
Fisher, William F. y Ponniah, Thomas (2003). *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London: Zed Books.
Flores, Carlos Crespo (2005). *La guerra del agua de Cochabamba: Cinco lecciones para las luchas antineoliberales en Bolivia*. Disponible en: <http://www.aguabolivia.org>, accessed February 2, 2005.
Frank, Andre Gunder (1969). *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Nueva York: Monthly Review.
Freeman, Jody (1997). «Collaborative Governance in the Administrative State», *UCLA Law Review*, 45, 1-98.
Furnivall, John Sydenham (1948). *Colonial Policy and Practice: a Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge: Cambridge University Press.
Galtung, Johan (1981). «Western Civilization: Anatomy and Pathology», *Alternatives* 7: 145-169.
Gandhi, Mahatma (1951). *Selected Writings of Mahatma Gandhi*. Boston: Beacon.
———— (1956). *The Gandhi Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
García Linera, Álvaro (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
Gardey, Delphine y Löwy, Ilana (eds.) (2000). *L'invention du Naturel. Les Sciences et la Fabrication du Féminin et du Masculin*. París: Éditions des Archives Contemporaines.
Ghai, Yash (2000). «Universalism and Relativism: Human Rights as a Framework for Negotiating Interethnic Claims», *Cardozo Law Review*, 21 (41): 1095-1140.
Gill, Ferry y Sliedgret, Elies van (2005). «A Reflection on the Legal Status and Rights of 'Unlawful Enemy Combatant'», *Utrecht Law Review*, 1 (1) 28-54.
Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard UP.

Glon, Justin C. (2005). «Good Fences Make Good Neighbors: National Security and Terrorism. Time to Fence in Our Southern Border», *Indiana International & Comparative Law Review*, 15 (2), 349-388.
González Casanova, Pablo (1969). *Sociología de la Explotación*. Ciudad de México: Siglo XXI.
Graham, Chadwick M. (2005). «Defeating an Invisible Enemy: The Western Superpowers' Efforts to Combat Terrorism by Fighting Illegal Immigration», *Transnational Law & Contemporary Problems*, 14 (1), 281-310.
Graham, Nora (2005). «Patriot Act II and Denationalization: an Unconstitutional Attempt to Revive Stripping Americans of their Citizenship», *Cleveland State Law Review*, 52 (4), 593-621.
Gramsci, Antonio (1971). *Selection from the Prison Notebooks*. Nova Iorque: International Publishers.
Grosfoguel, Ramon (2000). «Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America», *Nepantla: Views from the South*, 1: 2, 347-374.
———— (2007). «Descolonizando los universalismos occidentales: pluriversalismo transmoderno decolonial de Aimé Césaire a los Zapatistas» en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 63-77.
Guha, Ramachandra y Martínez-Allier, Juan (1997). *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*. London: Earthscan.
Guiora, Amos N. (2005). «Legislative and Policy Responses to Terrorism, A Global Perspective», *San Diego International Law Journal*, 7 (1), 125-172.
Habermas, Jürgen (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
———— (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
Habermas, Jürgen (1990). *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt: philosophisch-politische Aufsätze*. Leipzig: Reclam.
Hall, David; Lobina, Emanuele y Motte, Robin de la (2005). «Public Resistance to Privatization in Water and Energy», *Development in Practice*, 15 (3-4), 286-301.
Hall, Stuart (1996). "Who Needs Identity?", in Hall and Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 1-17.
Hansen, Thomas B. y Stepputat, Finn (2004). *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
Haraway, Donna J. (1992). *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Verso.
———— (1997). *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_ Meets_ Oncomouse™: Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge.
Harding, Sandra (1986). *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
———— (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
———— (ed.) (2003). *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nueva York: Routledge.
Harris, George C. (2003). «Terrorism, War and Justice: The Concept of the Unlawful Enemy Combatant», *Loyola of Los Angeles International and Comparative Law Review*, 26 (1), 31-36.
Hasian, Marouf Arif (2002). *Colonial Legacies in Postcolonial Contexts*. Nueva York: Peter Lang.
Hassan, Riffat (1982). «On Human Rights and the Qur'anic Perspective», *Journal of Ecumenical Studies* 19(3): 51-65.
Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (E. Moldenhauer, K.M.Michel, eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Henkin, Alice (ed.). (1979). *Human Dignity. The Internationalization of Human Rights*. Nueva York: Aspen Institute for Humanistic Studies.
Higginbotham Jr. y A. Leon (1978). *In the Matter of Color: Race and the American Legal Process*. Nueva York: Oxford University Press.
Hobbes, Thomas (1985 [1651]). *Leviathan*. London: Penguin Books.
Hochschild, Adam (1999). *King Leopold's ghost: a Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. Boston: Houghton Mifflin.
Holton, Gerald James (1998). «Einstein and the Cultural Roots of Modern Science», *Daedalus*, 127 (1), 1-44.
Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1972) *Dialectic of Enlightenment*. Nueva York: Herde and Herder.
Horton, Robin (1993). *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge: Cambridge UP.
———— *et al.* (1990). *La Pensée Métisse*. París: Presses Universitaires de France.
Hountondji, Paulin J. (ed.) (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana UP.
———— (ed.) (1994). *Les Savoirs Endogenes: Pistes pour une Recherche*. París: Karthala.
———— (2002). *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa* (translated by John Conteh-Morgan). Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies.
Human Rights Watch (2004). *The United States «Disappeared» The CIA's Long-Term «Ghost Detainees», A Human Rights Watch Briefing Paper*, October 2004. Nueva York: Human Rights Watch.
Immigrant Rights Clinic (NYU) (2001). «Indefinite Detention without Probable Cause: A Comment on INS Interim Rule 8 C.F.R. 287.3», *New York University Review of Law & Social Change*, 26 (3), 397-430.
Inada, Kenneth K. (1990). «A Buddhist Response to the Nature of Human Rights» in Welch, Jr., Claude y Virginia Leary (coord.), *Asian Perspectives on Human Rights*. Boulder: Westview Press, 91-101.
International Court of Justice (2005). «Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory-Advisory Opinion», *Israel Law Review*, 38, 17-82.
Jaspers, Karl (1952). *Reason and Anti-Reason in our Time*. New Haven: Yale University Press.
———— (1986). *Basic Philosophical Writings. Athens*, Ohio: Ohio University Press.
———— (1995). *The Great Philosophers*. Nueva York: Harcout Brace and Company.
Jonas, Hans (1985). *Das Prinzip der Verantwortung*. 5th ed. Frankfurt: Insel Verlag [*El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder S.A, 1995].
Kanstroom, Daniel (2003). «Unlawful Combatants' in the United States. Drawing the Fine Line Between Law and War», *American Bar Association's Human Right Magazine*, Winter 2003. Disponible en: <http:// www.abanet.org/irr/hr/winter03/unlawful.html>, accessed on November 27th, 2006.
———— (2004). «Criminalizing the Undocumented: Ironic Boundaries of the Post-September 11th Pale of Law», *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 29 (4), 639-670.
Karp, Ivan y Masolo, Dismas (eds.) (2000). *African Philosophy as Cultural Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
Kebede, Messay (2001). «The Rehabilitation of Violence and the Violence of Rehabilitation», *Journal of Black Studies* 31, 5: 539-562.
Keller, Evelyn Fox (1985). *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press.
Kessides, Ioannis (2004). *Reforming Infrastructure Privatization, Regulation, and Competition*. Nueva York, NY: World Bank/Oxford University Press.

Khare, R. S. (1998). *Cultural Diversity and Social Discontent. Anthropological Studies on Contemporary India*. London: Sage.
Klare, Michael (2001). *Resource Wars: the New Landscape of Global Conflict*. Nueva York: Metropolitan Books.
Koskenniemi, Martti (2002). *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International law, 1870-1960*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Kreimer, Seth (2003). «Too Close to the Rack and the Screw: Constitutional Constraints on Torture in the War on Terror», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6, 278-374.
Krishnan, Jayanth K. (2004). «India's Patriot Act: POTA and the Impact on Civil Liberties in the World's Largest Democracy», *Law and Inequality: A Journal of Theory and Practice*, 22 (2), 265-300.
Lansing, J. Stephen (1987). «Balinese 'Water Temples' and the Management of Irrigation», *American Anthropologist*, 89 (2), 326-341.
———— (1991). *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton: Princeton University Press.
———— y Kremer, James N. (1993). «Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape», *American Anthropologist*, 95 (1), 97-114.
Leites, Justin (1991). «Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World», *Columbia Human Rights Law Review* 22: 251-330.
Lobel, Jules (2002). «The War on Terrorism and Civil Liberties», *University of Pittsburgh Law Review*, 63 (4), 767-790.
Locke, John (1946 [1690]). *The Second Treatise of Civil Government and A Letter Concerning Toleration* (with an introduction by J. W. Gough.). Oxford: B. Blackwell.
———— (1952) [1689]. *The Second Treatise of Government*. Nueva York: Liberal Arts Press [*Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos. 2006].
Lopes, Paula Duarte (2005). *Water With Borders: Social Goods, The Market and Mobilization*. Baltimore: The John Hopkins University.
Low, Setha (2003). *Behind the Gates: Life, Security, and the Pursuit of Happiness in Fortress America*. Nueva York: Routledge.
Lucrecio (1950). *Lucrecio on the Nature of Things*. New Brunswick: Rutgers University Press.
Lugard, Frederick D. (1929). *The Dual Mandate in British Tropical Africa*. London: W. Blackwood.
Mac Neil, Michael; Sargent, Neil y Swan, Meter (eds.) (2000) *Law, Regulation and Governance*. Ontario: Oxford University Press.
Maldonado-Torres, Nelson (2004). «The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality», *City* 8 (1), 29-56.
Malinowski, Bronislaw (1945). «Indirect rule and its scientific planning», in MP. M. Kaberry (ed.), *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press, 138-150.
Mamdani, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
———— (1999). «Historicizing Power and Responses to Power: Indirect Rule and Its Reform», *Social Research*, 66 (3), 859-886.
Mariátegui, José Carlos (1975). *Fascismo sudamericano, los intelectuales y la revolución y otros artículos inéditos (1923-1924).* Lima: Centro de Trabajo Intelectual Mariátegui.
———— (sf. [1925]). *Ensayos escogidos*. Lima: Editorial Universo.
Masolo, Dismas A. (2003). «Philosophy and Indigenous Knowledge: an African Perspective», *Africa Today*, 50 (2), 21-38.
Mayer, Ann Elizabeth (1991). *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*. Boulder: Westview.

Mbembe, Achille (2001). *On the Postcolony*. Berkeley, University of California Press.
McCormack, Wayne (2004). «Military Detention and the Judiciary: Al Qaeda, the KKK and Supra-State Law», *San Diego International Law Journal*, 5, 7-72.
Memmi, Albert (1965). *The Colonizer and the Colonized*. Nueva York: The Orion Press.
Menefee, Samuel Pyeatt (2004). «The Smuggling of Refugees by Sea: a Modern Day Maritime Slave Trade», *Regent Journal of International Law*, 2, 1-28.
Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*. Michingan: University of Michigan Press.
———— (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
———— (2003). Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (Cuestiones de antagonismo). Madrid: Akal Editores.
Miller, Marc L. (2002). «Immigration Law: Assessing New Immigration Enforcement Strategies and the Criminalization of Migration», *Emory Law Journal*, 51 (3), 963-976.
Minton, Anna (2002). *Building Balanced Communities: The US and the UK Compared*. London: RICS.
Mitra, Kana (1982). «Human Rights in Hinduism», *Journal of Ecumenical Studies* 19(3): 77-84.
Moosa, Ebrahim (2004). «The Dilemma of Islamic Rights Schemes», *Worlds and Knowledges Otherwise Fall*: 1-25.
Morris, H.F.; Read, James S. (1972). *Indirect Rule and the Search for Justice: Essays in East African Legal History*. Oxford: Clarendon Press.
Mörth, Ulrika (ed.) (2004). *Soft Law in Governance and Regulation. An Interdisciplinary Analysis*. Cheltenham, UK: E. Elgar.
Mutua, Makau (1996). «The Ideology of Human Rights», *Virginia Journal of International Law* 36: 589-657.
———— (2001). «Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights», *Harvard International Law Journal* 42: 201-245.
Nandy, Ashis (1987a). *Traditions, Tyrannyand Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford University Press.
———— (1987b). «Cultural Frames for Social Transformation: A Credo», *Alternatives XII*: 113-123.
———— (1987c). *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics of Awareness*. Oxford: Oxford UP.
———— (1988). «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», *Alternatives XIII*: 177-194.
Nisula, Laura y Sehm-Patomäki, Katarina (eds.) (2002). *We, the Peoples of the World Social Forum*. Nottingham: Network Institute for Global Democratization, Discussion Paper 2/2002.
Nkrumah, Kwame (1965). *Consciencism; Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with particular reference to the African Revolution*. Nueva York: Monthly Review Press.
Nye, Joseph y Donahue, John (eds.) (2000). *Governance in a Globalizing World*. Washington, DC: Brookings Institution.
O'Rourke, Dara (2003). «Outsourcing Regulation: Analysing Non-Governmental Systems of Labor Standards Monitoring», *Policy Studies Journal*, 31, 1-29.
Obiora, L. Amwede (1997). «Bridges and Barricades: Rethinking Polemics and Intransigence in the Campaign against Female Circumcision», *Case Western Reserve Law Review* 47: 275-378.
Oladipo, Olusegun (1989). «Towards a Philosophical Study of African Culture: A Critique of Traditionalism», *Quest* 3(2): 31-50.
Oliveira Filho, Abelardo (2002). «Brasil: Luta e Resistência contra a Privatização da Água. Report to PSI InterAmerican Water Conference», San José, 8-10 July 2002.

Disponible en <www.psiru.org/ Others/BrasilLuta-port.doc>, accessed on 23rd May 2006.
Oliveira, Francisco (2003). *Crítica da Raçao Dualista: O Ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
Olivera, Oscar (2005). *Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge, MA: South End Press.
Ortega y Gasset, José (1942). *Ideas y Creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
———— (2002). *What is knowledge?* (translated and edited by Jorge García- Gómez). Albany, NY: State University of New York Press.
Oruka, H. Odera (1990). «Cultural Fundamentals in Philosophy», *Quest* 4(2): 21-37.
Osha, Sanya (1999). «Kwasi Wiredu and the problems of conceptual decolonization», *Quest*, 13(1/2):157-164.
Pagden, Anthony (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.
Pannikar, Raimundo (1984). «Is the Notion of Human Rights a Western Concept?» *Cahier* 81: 28-47.
Pantham, Thomas (1988). «On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi», *The Indian Journal of Social Science* 1(2): 187-208.
Paracelso (1967). *The Hermetic and Alchemical Writings*. Nueva York: University Books Inc.
———— (1989). *Mikrokosmos und Makrokosmos*. Munich: Eugen Diedrichs Verlag.
Pascal, Blaise (1966). *Pensées* (translated with an introduction by A. J. Krailsheimer). London: Penguin Books.
Passel, Jeffrey S. (2005). *Estimates of the Size and Characteristics of the Undocumented Population* (US). Pew Hispanic Center, Washington D.C.
Perham, Margery (1934). «A Re-Statement of Indirect Rule», Africa: *Journal of the International African Institute*, 7 (3), 321-334.
Philip, Kavita (1995). «Imperial Science Rescues a Tree: Global Botanical Networks, Local Knowledge, and the Transcontinental Transplantation of Cinchona», *Environment and History*,1 92), 173-200.
Pieterse, Jan N. (1989). *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale*. London: Pluto.
Polet, François (ed.) (2004). *Globalizing Resistance: the State of Struggle*. London: Pluto Press.
Pollis, Adamantia (1982). «Liberal, Socialist and Third World Perspectives of Human Rights» in Schwab, Peter y Pollis, Adamantia (coord.), *Toward a Human Rights Framework*. New York: Praeger, 1-26.
———— y P. Schwab (1979). «Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability» in Schwab, Peter y Pollis, Adamantia (coord.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*. Nueva York: Praeger, 1-18.
Posner, Richard (2002). «The Best Offense», *New Republic*, Sept 2.
Prakash, Gayan (1999). *Another Reason: Science and Imagination of Modern India*. Princeton: Princeton University Press.
Procee, Henk (1992). «Beyond Universalism and Relativism», *Quest* 6(1): 45-55.
Quijano, Aníbal (2000). «Colonialidad del Poder y Clasificación Social», *Journal of World-Systems Research* 6 (2), 342-386.
Rajagopal, Balakrishnan (2004). *International Law from Below: Development, Social Movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge UP.
Ramadan, Tariq (2000). *Islam, the West and the Challenges of Modernity*. Leicester (UK): The Islamic Foundation.
———— (2003). *Globalization Muslim resistances*. Geneva: Editions Tawhid Oxford: Oxford UP.
Ramose, Mogobe B. (1992). «African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness», *Quest* 6(1): 63-83.
Renner, Karl (1965). *Die Rechtsinstitute des Privatrechts und ihre soziale Funktion: ein Beitrag zur Kritik des Burgerlichen Rechts*. Stuttgart: Gustav Fischer.

Renteln, Alison D. (1990). *International Human Rights. Universalism Versus Relativism*. Newbury Park: Sage.
Roach, Kent (2002). «Did September 11 Change Everything? -Struggling to Preserve Canadian Values in the Face of Terrorism», *McGill Law Journal*, 47, 893-847.
Rodney, Walter (1972). *How Europe underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
Rodríguez-Garavito, César A. (2005). «Nike's Law: the Anti-Sweatshop Movement, Transnational Corporations, and the Struggle over International Labor Rights in the Americas», in Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 64-91.
Sadat, Leila Nadya (2005). «Ghost Prisoners and Black Sites: Extraordinary Rendition under International Law», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5-3), 309-342.
Said, Edward (1978). *Orientalism*. Nova Iorque: Vintage Books.
———— (1993). «Nationalism, Human Rights and Interpretation», *Raritan* 12(3): 26-51.
Santos, Boaventura de Sousa (1977). «The Law of the Oppressed: the Construction and Reproduction of Legality in Pasargada», *Law & Society Review*, 12 (1), 5-126.
———— (1979). «Popular Justice, Dual Power and Socialist Strategy», en Fine, Bob *et al.* (ed.), *Capitalism and the Rule of Law*. Londres: Hutchinson, 151-163.
———— (1992). «A Discourse on the Sciences», *Review*, XV 1.
———— (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Nueva York: Routledge.
———— (1997). «Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Especial Indígena» en *Del Olvido Surgimos Para Traer Nuevas Esperanzas*, La Jurisdicción Especial Indígena. Bogotá: Ministerio de Justicia y Derecho, Consejo Regional Indígena del Cauca y Ministerio del Interior, Dirección General de Asuntos Indígenas: 201-211.
———— (1998). *Reinventar a Democracia*. Lisbon: Gradiva.
———— (1999). «O Oriente entre Diferenças e Desencontros», *Notícias do Milénio, Diário de Notícias*, 08.07.1999, 44-51.
———— (2000). *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
———— (2001a). «Toward an Epistemology of Blindness: why the new Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *European Journal of Social Theory*, 4(3), 251-279.
———— (2001b). «Os Processos da Globalização», en B. S. Santos, (ed.) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Oporto: Afrontamento, 31-106.
———— (2002a). *Toward a New Legal Common Sense: law, globalization, and emancipation*. London: Butterworths.
———— (2002b). «Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-Identity», *Luso-Brazilian Review*, 39 (2), 9-43.
———— (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Bilbao: Desclée.
———— (2004). «A Critique of Lazy Reason: against the Waste of Experience,» in I. Wallerstein, (ed.) *The Modern World-System in the Longue Durée*. Boulder: Paradigm Publishers, 2004, 157-197.
———— (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
———— (2005b). *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
———— (2006a). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Porto: Edições Afrontamento.

———— (2006b). «The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique», *Law & Society Review*, 40(1), 39-75.
———— (2006c). *The Rising of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
———— (2007). «Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges», *Review Fernand Braudel Center*, XXX (1): 45-89.
———— (2008a). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA.
Santos, Boaventura de Sousa (2008b). «The World Social Forum and the Global Left», *Politics & Society*, 36, 2, 247-270.
———— (2008c). «A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal», *Revista Crítica de Ciencias Sociais*, 80, 11-43.
———— (2008d). *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Venezuela: Centro Internacional Miranda, Ministerio del Poder Popular para la Educación Superior.
———— (2009a). *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI-CLACSO.
———— (2009b). *Sociología Jurídica Crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Editorial Trotta.
———— (ed.) (2002a). *A Globalização e as Ciencias Sociais*. São Paulo: Cortez Editora.
———— (ed.) (2002b). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
———— (ed.) (2002c). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
———— (ed.) (2003a). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
———— (ed.) (2003b). *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: «Um Discurso sobre as Ciências Revisitado»*. Oporto: Afrontamento.
———— (ed.) (2004). *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
———— (ed.) (2005). *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
———— (ed.) (2006). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.
———— (ed.) (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. Londres: Verso.
———— (ed.) (en prensa). *Producir para Vivir: los Caminos de la Producción Capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
———— y Mauricio García Villegas (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre.
Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula (eds.) (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.
Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado y Meneses, Maria Paula (2007). «Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference», en B. S. Santos (ed.) *Another Knowledge is Possible*. London: Verso, XIX-LXII.
Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César (2005). «Law, Politics, and the Subaltern in Counter-Hegemonic Globalization», en Santos, B. S. y Rodríguez-Garavito, C. (eds.) *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge. Cambridge University Press, 1-26.
Sassen, Saskia (1999). *Guests and Aliens*. Nueva York: The New Press.
Saul, Ben (2005). «Definition of 'Terrorism» in the UN Security Council: 1985-2004», *Chinese Journal of International Law*, 4 (1), 141-166.
Scheppele, Kim Lane (2004a). «Other People's Patriot Acts: Europe's Response to September 11», *Loyola Law Review*, 50 (1), 89-148.

———— (2004b). «Law in a Time of Emergency: States of Exception and the Temptations of 9/11», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), 1001-1083.
———— (2006). «North American Emergencies: the use of Emergency Powers in Canada and the United States», *International Journal of Constitutional Law*, 4 (2), 213-243.
Schiebinger, Londa (1989). *The Mind has No Sex: Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
———— (1999). *Has Feminism Changed Science?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schmitt, Carl (2003). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Nueva York: Telos Press, Ltd.
Schwab, Peter y Pollis, A. (eds.). *1982. Toward a Human Rights Framework*. Nueva York: Praeger.
Schwartz, Philip J. (1988). *Twice Condemned: Slaves and the Criminal Laws of Virginia, 1705-1865*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
Sekhon, Vijay (2003). «Civil Rights of Others: Antiterrorism, the Patriot Act, and Arab and South Asian American Rights in Post-9/11 American Society», *Texas Forum on Civil Liberties & Civil Liberties*, 8 (1), 117-148.
Sen, Jai; Anand, Anita; Escobar; Arturo y Waterman, Peter (eds.) (2004). *World Social Forum: Challenging Empires*. New Delhi: Viveka Foundation.
Sen, Sumit (1999). «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia - Part I», *International Journal of Refugee Law*, 11, 625-645.
———— (2000). «Stateless Refugees and the Right to Return: The Bihari Refugees of South Asia - Part II», *International Journal of Refugee Law*, 12, 41-70.
Sharabi, Hisham (1992). «Modernity and Islamic Revival: The Critical Tasks of Arab Intellectuals», *Contention* 2(1): 127-147.
Shariati, Ali (1982). «Reflection of a Concerned Muslim: On the Plight of Oppressed Peoples» in Falk, R., Kim S. y Mendlowitz, S. (eds.), *Toward a Just World Order*. Boulder: Westview Press, 18-24.
———— (1986). *What is to be done: the Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*. Edited by Farhang Rajaee. Houston: The Institute for Research and Islamic Studies.
Shivji, Issa (1989). *The Concept of Human Rights in Africa*. London: Codesria Book Series.
Silverstein, Paul A. (2005). «Immigrant Racialization and the new Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe», *Annual Review of Anthropology*, 34: 363-384.
Snyder, Francis (1993). *Soft Law and Institutional Practice in the European Community*. Florence: European University Institute (IEUI Working Paper LAW, 93/95).
———— (2002). «Governing Globalization» in *Trasnational Legal Processes: Globalization and Power Disparities*. London: Butterworths, 65-97.
Soper, Kate (1995). *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Cambridge: Cambridge University Press.
Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Steyn, Johan (2004). «Guantanamo Bay: the Legal Black Hole», *International and Comparative Law Quarterly*, 53, 1-15.
Strauss, Marcy (2004). «Torture». *New York Law School Law Review*, 48, 201-274.
Sunseri, Thaddeus (1993). «Slave Ransoming in German East Africa, 1885-1922», *The International Journal of African Historical Studies*, 26 (3) 481-511.
Tavares, Manuel (2007). «Em torno de um novo paradigma sócio-epistemológico. Manuel Tavares conversa com Boaventura de Sousa Santos», *Revista Lusófona de Educação*, 10, 131-137.

Taylor, Margaret H. (2004). «Dangerous by Decree: Detention without Bond in Immigration Proceedings», *Loyola Law Review*, 50 (1), 149-172.
Teivainen, Teivo (forthcoming). *Democracy in Movement: The World Social Forum as a Political Process*. London: Routledge.
Teubner, Gunther (1986). «Transnational Politics: Contention and Institutions in International Politics», *Annual Review of Political Science*, 4, 1-20.
Thapar, Romila (1966). «The Hindu and Buddhist Traditions», *International Social Science Journal* 18(1): 31-40.
Thompson, Kenneth (ed.). 1980. *The Moral Imperatives of Human Rights*. Washington, DC: University Press of America.
Toulmin, Stephen (2001). *Return to Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Trawick, Paul B. (2003). *The Struggle for Water in Peru: comedy and tragedy in the Andean commons*. Stanford: Stanford University Press.
Trubek, David y Trubek, Louise G. (2005). «Hard and Soft Law in the Construction of Social Europe: the Role of the Open Method of Co-ordination», *European Law Journal*, 11 (3), 343-364.
Trubek, David y Moscher, James (2003). «New Governance, Employment Policy, and the European Social Model», *Governing Work and Welfare in a New Economy*, edited by Gunther Teubner. Berlin: De Gruyter, 33-58.
Tully, James (2007). «The Imperialism of Modern Constitutional Democracy», in Martin Loughlin y Neil Walter (eds.) *Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Oxford University Press.
Tushnet, Mark (1981). *The American Law of Slavery, 1810-1860*. Princeton: Princeton University Press.
Unger, Roberto (1998). *Democracy Realized*. London: Verso.
Van Bergen, Jennifer y Valentine, Douglas (2006). «The Dangerous World of Indefinite Detentions: Vietnam to Abu Ghraib», *Case Western Reserve Journal of International Law*, 37 (5- 3), 449-508.
Van de Linde, Erik; O'Brien, Kevin; Lindstrom, Gustav; de Spiegeleire, Stephan; Vayrynen, Mikko y de Vries, Han (2002). *Quick Scan of Post 9/11 National Counter-terrorism Policymaking and Implementation in Selected European Countries (Research project for the Netherlands Ministry of Justice)*. Leiden: RAND Europe.
Visvanathan, Shiv (1997). *A Carnival for Science: Essays on Science, Technology and Development*. Oxford: Oxford University Press.
Wahl, Jenny B. (1996). «The Jurisprudence of American Slave Sales», *The Journal of Economic History*, 56(1), 143-169.
Wallerstein, Immanuel M. (1974). *The Modern World-system*. Nueva York: Academic Press.
———— (1991). *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge: Cambridge UP [*Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Editorial Kairós, 2007].
———— (2004). *World-systems Analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press.
———— y Balibar, Étienne (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Nueva York: Verso.
Wamba dia Wamba, Ernest (1991a). «Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa», *Journal of Historical Sociology* 4: 219-235.
Wamba dia Wamba, Ernest (1991b). «Beyond Elite Politics of Democracy in Africa», *Quest* 6(1): 28-42.
Werbner, Richard (2002). «Cosmopolitan Ethnicity, Entrepreneurship and the Nation: Minority Elites in Botswana», *Journal of Southern African Studies*, 28 (4), 731-53.
Whitehead, John W.; Aden, Steven H. (2002). «Forfeiting Enduring Freedom for Homeland Security: A Constitutional Analysis of the USA Patriot Act and the Justice Department's Anti-Terrorism Initiatives», *American University Law Review*, 51 (6), 1081-1133.

Williams, Eric (1994[1944]). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Wilson, William Justus (1987). *The Truly Disadvantaged: the Inner City, the Underclass and Public Policy*. Chicago: University of Chicago Press.
Wiredu, Kwasi (1990). «Are there Cultural Universals?», *Quest* 4(2): 5-19.
————(1996). *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective.* Bloomington: Indiana University Press.
———— (1997). «African Philosophy and Inter-cultural Dialogue», *Quest*, 11 (1/2): 29-41.
Wishnie, Michael J. (2004). «State and Local Police Enforcement of Immigration Laws», *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 6 (5), 1084-115.
Wrebner, Pnina (1999). «Global Pathways: Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds», *Social Anthropology*, 7 (1), 17-37.
Zavaleta, Mercado René (1974). *El poder dual en América Latina: estudio de los casos de Bolivia y Chile*. México: Siglo XXI.
———— (1983a). *Bolivia, hoy*. México: Siglo XXI.
———— (1983b). «Forma Clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia» en Zavaleta Mercado, René (ed.) *Bolivia Hoy*. México: Siglo XXI, 219-240.
———— (1986). *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.
Zelman, Joshua D. (2002). «Recent Developments in International Law: Anti-Terrorism Legislation- Part One: an Overview», *Journal of Transnational Law & Policy*, 11 (1), 183-200.

Constanza Moreira

Entre la protesta y el compromiso

La izquierda en el gobierno. Uruguay y América Latina

Esta obra relata las vicisitudes de la izquierda, uruguaya y latinoamericana, enfrentada a la tarea de gobernar. Su preocupación central es el pasaje de una cultura de oposición a una de compromiso y su impacto sobre los electores, militantes y elites de izquierda. La llegada de la izquierda uruguaya al gobierno genera que las elites sufran procesos de adaptación a la lógica de gobierno. Ello produce procesos de segmentación entre las bases, los militantes y los dirigentes políticos.

Daniel Olesker

Crecimiento e inclusión

Logros del gobierno frenteamplista

El autor demuestra los logros del gobierno frenteamplista con cifras y gráficas sencillas que permiten comparar y comprender con claridad lo que él define como principales logros sociales del gobierno que asumió en 2005. También señala las cuentas pendientes y la necesidad de continuar y profundizar los cambios para pasar de un modelo excluyente a uno incluyente y distributivo.

Álvaro Rico

Cómo nos domina la clase gobernante

Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura

En esta original y fermental obra se recuperan, desde un enfoque no tradicional, las nociones de poder, dominación, orden, obediencia y violencia simbólica para explicar las continuidades y cambios en el sistema político uruguayo durante los últimos veinte años.

Clara Aldrighi

La intervención de Estados Unidos en Uruguay (1965-1973)

El caso Mitrione

Doce mil policías y militares buscaron, casa por casa, durante diez días al experto en contrainsurgencia Daniel A. Mitrione, jefe del equipo de instructores del Programa de Seguridad Pública de los EE.UU., al cónsul brasileño Aloysio Dias Gomide y al técnico estadounidense Claude Fly. El MLN Tupamaros pedía la liberación de 150 guerrilleros a cambio de la libertad de los tres retenidos en la «cárcel del pueblo». Un relato exhaustivo, día a día, del secuestro, sus repercusiones políticas, intervenciones diplomáticas, acciones policiales y muerte de Mitrione con testimonios de sus protagonistas y material nunca publicado.

Eugenia Allier Montaño

Batallas por la memoria

Los usos políticos del pasado reciente en Uruguay

Tras el fin de la dictadura se desató una batalla por la apropiación del pasado en donde cada uno de los grupos involucrados ha buscado que su versión de la historia prime en el espacio público de discusión. Estas luchas han implicado por un lado, el enfrentamiento entre distintas memorias y por otro, las batallas entre grupos que apuestan por el «recuerdo del pasado» y grupos que propugnan el «olvido». Es decir, una historia de las encrucijadas de la memoria que ligan el pasado a la discusión del presente y a la apuesta por el futuro.

Ivonne Trías

Hugo Cores

Pasión y rebeldía en la izquierda uruguaya

Hugo Cores fue un activo dirigente revolucionario y referente de la izquierda uruguaya. Militante estudiantil, dirigente sindical con una participación relevante en el proceso de creación de la CNT, miembro de la dirección de FAU-OPR33 y fundador del Partido por la Victoria del Pueblo (PVP). Luego de la dictadura fue activo dinamizador del FA y elegido diputado. Se destacó también por su incesante lucha contra la impunidad.

* * *

DESCOLONIZAR EL SABER, REINVENTAR EL PODER

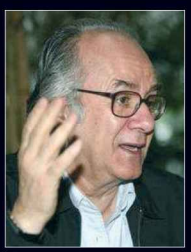
Es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como imaginar que el capitalismo no tenga fin.

Ese dilema ha fracturado el pensamiento crítico de izquierda en dos vertientes que plantean opciones políticas distintas. Una de ellas dejó de preocuparse por el fin del capitalismo y centra su creatividad en desarrollar un *modus vivendi* que permita minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista. La otra enfrenta la dificultad y busca alternativas poscapitalistas.

Desde esta última perspectiva el autor afirma que vivimos en tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. En este libro busca identificar algunas de las vías para formular respuestas fuertes que no sean especulaciones de la imaginación utópica, sino construcciones teóricas surgidas de las luchas de movimientos sociales en varios continentes. Al mismo tiempo analiza el pensamiento dominante —construido a partir de las necesidades de la dominación capitalista y colonial— y propone combatirlo con una «epistemología basada en la ecología de saberes» y en la «traducción intercultural».

Boaventura de Sousa Santos plantea una reformulación de la lucha por los derechos humanos como un ejemplo de construcción de alternativas poscoloniales y posimperiales. Su concepción intercultural de los derechos humanos incluye una crítica radical al imperialismo cultural y crea posibilidades de resistencia y de alternativas contrahegemónicas.

En la base de su planteo está la idea de que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la occidental y que por lo tanto la emancipación social debe ser repensada con la misma amplitud.



Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, 1940) es doctor en Sociología del derecho por la Universidad de Yale (1973). Es director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación 25 de Abril de la Facultad de Economía, Universidad de Coimbra y profesor distinguido del Institute for Legal Studies, Universidad de Wisconsin-Madison.

Su trayectoria reciente está marcada por la cercanía con los movimientos sociales organizadores del Foro Social Mundial y por la coordinación de la obra colectiva de investigación denominada «Reinventar la emancipación social: para nuevos manifiestos».

Ha recibido premios y distinciones. Ha publicado entre otros libros: *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado* (Buenos Aires: CLACSO, 2005; La Habana: Ed. José Martí, 2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta, 2005); *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2006; Bolivia: Plural, 2008); *Una epistemologia del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social* (Buenos Aires: Siglo XXI, CLACSO, 2009).

TRILCE
extensión Universidad de la República
9 789974 325463