

de Sousa Santos, Boaventura. **Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes.** *En publicación: Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires).* Agosto. 2006. ISBN 987-1183-57-7

Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

CAPÍTULO I

LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS Y LA SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS: PARA UNA ECOLOGÍA DE SABERES

ESTOS TRES SEMINARIOS son para mí un intento de dar cuenta de un trabajo que está en curso y tiene el título general de “Reinventar la emancipación social”. Esto significa, por un lado, que hay emancipación social, y en segundo lugar, que hay que reinventarla. Probablemente vamos a tener que discutir lo que es la emancipación social, y por qué necesitamos reinventarla. Pienso que esta cuestión tiene tres grandes dimensiones: una epistemológica, que vamos a discutir aquí; otra más teórica, que discutiremos más adelante; y otra más política, que veremos luego.

Por consiguiente aquí me concentro en la dimensión epistemológica, y en señalar por qué he decidido trabajar este tema. El problema es que la emancipación social es un concepto absolutamente central en la modernidad occidental, sobre todo porque esta ha sido organizada a través de una tensión entre regulación y emancipación social, entre orden y progreso, entre una sociedad con muchos problemas y la posibilidad de resolverlos en otra mejor, que son las expectativas. Entonces, es una sociedad que por primera vez crea esta tensión entre experiencias corrientes de

la gente, que a veces son malas, infelices, desiguales, opresoras, y la expectativa de una vida mejor, de una sociedad mejor. Esto es nuevo, puesto que en las sociedades antiguas las experiencias coincidían con las expectativas: quien nacía pobre, moría pobre; quien nacía iletrado, moría iletrado. Ahora no: quien nace pobre puede morir rico, y quien nace en una familia de iletrados puede morir como médico o doctor.

Esta discrepancia entre experiencias y expectativas es fundamental para entender lo que pensamos, y cómo pensamos la emancipación social en la sociedad moderna. El problema es que –y esto lo veremos mejor luego– esta discrepancia entre experiencias y expectativas, entre regulación y emancipación, hoy está rota. De alguna manera vivimos en sociedades con una doble crisis: crisis de regulación y crisis de emancipación. La discrepancia entre experiencias y expectativas también está rota, porque está invertida: las expectativas para la gran mayoría de la población mundial no son más positivas que las experiencias corrientes; por el contrario, resultan más negativas. Veinte años atrás, cuando nosotros mirábamos la primera página de los periódicos y esta decía “reforma de la salud” o “reforma de la educación”, era para mejor. Hoy día, cuando abrimos el periódico y vemos una noticia sobre reforma de la salud, la educación o la seguridad social, es ciertamente para peor.

En efecto, hay una inversión en esta discrepancia de experiencias y expectativas, y por ello algunos piensan que no tiene sentido hablar de emancipación social: llegamos al “fin de la Historia”, y lo que queda es celebrarlo. Nosotros, por el contrario, pensamos que hay que continuar con la idea de la emancipación social; no obstante, el problema es que no podemos seguir pensándola en términos modernos, pues los instrumentos que regularon la discrepancia entre reforma y revolución, entre experiencias y expectativas, entre regulación y emancipación, esas formas modernas, están hoy en crisis. Sin embargo, no está en crisis la idea de que necesitamos una sociedad mejor, de que necesitamos una sociedad más justa. Las promesas de la modernidad –la libertad, la igualdad y la solidaridad– siguen siendo una aspiración para la población mundial.

Nuestra situación es algo compleja: podemos afirmar que tenemos problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas. Y esto le da a nuestro tiempo el carácter de transición: tenemos que hacer un esfuerzo muy exigente por reinventar la emancipación social.

Más adelante intentaré hablar más de la parte teórica. Yo, que tengo como destino trabajar en un país semi-periférico como Portugal, hacer mi trabajo de campo en América Latina y África, y al mismo tiempo pasar parte de mi tiempo en un país hegemónico como Estados Unidos, puedo decir que no hay actualmente una sola idea nueva producida por las ciencias sociales hegemónicas. Las ciencias sociales están pasando una crisis, porque a mi juicio están constituidas por la modernidad occidental, por este marco de tensión entre regulación y emancipación que dejó afuera a las sociedades coloniales, donde esa tensión fue reemplazada por la “alternativa” entre la violencia de la coerción y la violencia de la asimilación. Algunas corrientes de las ciencias sociales miraron, sobre todo, la regulación –los estructural-funcionalistas. Los otros, los marxistas, los críticos, se centraron más en la emancipación, pero la idea fue siempre una visión eurocéntrica de esta tensión, y por lo tanto colonialista. La crisis de este paradigma es general y por eso cubre, con ámbitos distintos, todas las corrientes hasta ahora en vigor. Por tanto me parece correcto que se hable de una crisis general de las ciencias sociales.

Además, nuestras grandes teorías de las ciencias sociales fueron producidas en tres o cuatro países del Norte. Entonces, nuestro primer problema para la gente que vive en el Sur es que las teorías están fuera de lugar: no se adecuan realmente a nuestras realidades sociales. Siempre ha sido necesario para nosotros indagar una manera en que la teoría se adecúe a nuestra realidad. Pero hoy el problema es todavía mayor, porque nuestras sociedades están viviendo en un marco de globalización y vemos más claramente la debilidad de las teorías sociales con las cuales nosotros podemos trabajar. Por ejemplo, el Foro Social Mundial ocurrió a pesar de las teorías críticas, y no debido a ellas; no estaba en las previsiones de las políticas de izquierda la experiencia del FSM.

Hoy vivimos un problema complicado, una discrepancia entre teoría y práctica social que es dañina para la teoría y también para la práctica. Para una teoría ciega, la práctica social es invisible; para una práctica ciega, la teoría social es irrelevante. Y esta es una situación por la que atravesamos si intentamos entrar en el marco de la articulación entre los movimientos sociales. Ayer mismo estaba en un programa con dirigentes de movimientos sociales, de asambleas barriales, de piqueteros, de empresas recuperadas, y discutíamos exactamente esto: no es simplemente un conocimiento nuevo lo que necesitamos; necesitamos un nuevo modo de producción de conocimiento. No necesitamos alternativas, necesitamos un pensamiento alternativo de las alternativas.

Esto es todavía más exigente, y por eso necesitamos hacer una reflexión epistemológica, ya que en nuestros países se ve cada vez más claro que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Y por eso nos falta un conocimiento tan global como la globalización. Este es el contexto donde nos encontramos hoy: es un desafío enorme para las nuevas generaciones de científicos sociales.

Fue en este contexto que llevé a cabo un ejercicio: juntar científicos sociales del Sur e intentar realizar un proyecto que se llamó “Reinventar la emancipación social a partir del Sur” (es decir, de los países periféricos y semi-periféricos del sistema mundial), para procurar que las ciencias sociales se pudieran juntar y organizar internacionalmente fuera de los centros hegemónicos.

Ustedes conocen la división del trabajo: si van a Estados Unidos o a Europa, ven a los estudiantes (por ejemplo, en la Universidad de Wisconsin, donde trabajo) haciendo investigaciones sobre Argentina, Bolivia, Ecuador o Mozambique. En nuestros países, ¿cuántos estudiantes trabajan sobre la realidad de otros países? Nosotros trabajamos sobre nuestra realidad; ellos hacen el trabajo global, y nosotros estamos de alguna manera localizados. Es una división de trabajo eficaz en las ciencias sociales, porque después las grandes organizaciones internacionales miran al mundo a través de los ojos de los científicos sociales del centro, del Norte. Por ende, las teorías sociales reproducen las

desigualdades entre Norte y Sur. Por lo tanto, organicé un proyecto que juntó a seis países –Portugal, Colombia, Brasil, África del Sur, India y Mozambique– con cerca de sesenta investigadores sociales. Los libros están saliendo, en español también. Hay cinco ya en portugués, en italiano, en inglés. El primero se llama *Democratizar la democracia*¹ y el segundo se llama *Producir para vivir*². El tercero, *Reconocer para liberar*³. El cuarto, *Sembrar otras soluciones*⁴ y el quinto, *Trabajar el mundo*⁵. A pesar de ser el coordinador, yo no desarrollé un marco teórico fuerte; intenté juntar a científicos sociales de otros países para, conjuntamente, charlar y pensar un proyecto.

Y surgió un proyecto en el cual intentamos ver cuáles son las contradicciones entre Norte y Sur más persistentes. El primer tema fue la democracia, porque hay mucha innovación democrática que está emergiendo del Sur y no del Norte; sin embargo, la teoría de la democracia sigue siendo producida en el Norte. El segundo tema fue la producción no capitalista, las formas de economía solidaria, de economía social, de economía popular, que son tan importantes hoy en el Sur. El tercer tema, que a mi juicio va a constituir un enfrentamiento entre Norte y Sur, es el del multiculturalismo: la diversidad cultural, la ciudadanía cultural, los derechos indígenas, etc. Y el cuarto es la cuestión de los conocimientos rivales, o sea, la capacidad que tiene el Norte para negar la validez o la existencia misma de los conocimientos alternativos al conocimiento científico –conocimientos populares, indígenas, campesinos, etc.– para transformarlos en materia prima para el desarrollo del conocimiento científico. Esto se

1 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002 *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

2 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2002 *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

3 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2003 *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

4 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2004 *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

5 Santos, Boaventura de Sousa (org.) 2004 *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário* (Rio de Janeiro: Civilização brasileira).

nota mucho en la biodiversidad, y surge, entonces, la necesidad de repensarlo. Finalmente, otro tema de enfrentamiento es, a mi juicio, el del nuevo internacionalismo obrero; al terminar el antiguo (que de hecho no lo era, puesto que internacional ha sido el capital, no el movimiento obrero), están emergiendo muchas iniciativas Sur/Sur de articulación entre los sindicatos o comisiones obreras de trabajadores de la misma multinacional.

Estos temas me llevaron a una reflexión epistemológica. Primero, no es fácil desarrollar un proyecto internacional fuera de los centros hegemónicos, pues vivimos mucho dependiendo de sus autores. En segundo lugar, cuando trabajas en el Sur, lo que vemos es que las ciencias en general, y las ciencias sociales en particular, conviven con diferentes culturas. Si vamos a India, por ejemplo, la sociología convive con el hinduismo, como aquí convivimos con los presupuestos de la cultura occidental, y en África con tantas culturas africanas. No hay ciencia pura, hay un contacto cultural de producción de ciencia.

Eso es muy importante, ya que nosotros aprendemos con nuestra epistemología positivista que la ciencia es independiente de la cultura; sin embargo, los presupuestos culturales de la ciencia son muy claros. Por tanto, vamos a discutir cómo podemos, en lo que respecta a la ciencia, ser objetivos pero no neutros; cómo debemos distinguir entre objetividad y neutralidad. Objetividad, porque poseemos metodologías propias de las ciencias sociales para tener un conocimiento que queremos que sea riguroso y que nos defienda de dogmatismos; y al mismo tiempo, vivimos en sociedades muy injustas en relación a las cuales no podemos ser neutrales. Debemos ser capaces de efectuar esta distinción, que es muy importante.

La tercera idea resultante fue que, aún si nos quedamos en las ciencias sociales, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la occidental. Los colegas de África del Sur, de India, de Mozambique, tienen una manera de ver la sociología, la sociedad, el mundo, muy distinta de la que existe en el Norte. Entonces me pareció que, probablemente, lo más preocupante en el mundo de hoy es que tanta experiencia social queda desperdiciada, debido a que ocurre en lugares remotos. Experiencias muy locales, no muy conocidas ni legitimadas por las ciencias sociales hegemónicas, son

hostilizadas por los medios de comunicación social, y por eso han permanecido invisibles, “descredibilizadas”. A mi juicio, el primer desafío es enfrentar este desperdicio de experiencias sociales, esta riqueza inagotable de experiencias sociales que es el mundo: tenemos unas teorías que nos dicen que no hay alternativa, cuando en realidad hay muchas alternativas. La gente sigue luchando por cosas nuevas, y ellos sí piensan que hay alternativas nuevas. Entonces debemos ver cómo vamos a enfrentar este problema.

La otra cuestión importante de este trabajo con los sesenta investigadores fue que durante mucho tiempo en las ciencias sociales realmente nos quedamos –todavía hoy– en una discusión que nos parecía absolutamente central, la discusión entre estructura y acción. ¿Cuál es la importancia de esto? Nosotros nos preocupamos mucho por estas distinciones, pero casi nos olvidamos de que una preocupación exclusiva por las condiciones objetivas nos condujo a una trampa: desmoralizamos la voluntad de transformación social. Si las condiciones objetivas son tan poderosas, ¿cómo podemos transformar la sociedad?

Se nos plantea un gran problema: cómo intensificar la voluntad. En otras culturas es más fácil. Probablemente ustedes recuerden películas de China o India donde, con una concentración yoga, los personajes pueden, a través de una intensificación enorme de la voluntad, destruir un pedazo de madera con una mano. Es decir: no hay condiciones objetivas si la voluntad es fuerte. En nuestra cultura, por el contrario, no tenemos posibilidad de esto; nuestra voluntad está muy relacionada con las condiciones objetivas, lo que no me parecería mal si se complementara con otra reflexión que las ciencias sociales han dejado afuera: la distinción entre acción rebelde y acción conformista. Estoy más interesado en esta distinción y en cómo crear subjetividades rebeldes que en seguir discutiendo los conceptos de estructura y acción toda la vida.

Este también es un reto que me ha llevado a mirar el aspecto epistemológico del que les quiero hablar hoy. Después de lo anterior, queda claro que no podemos buscar la solución para algunos de estos problemas en las ciencias sociales, porque si las usamos de manera convencional ellas son parte del problema y no de la solución. Tenemos que reinventar las ciencias sociales, porque son

un instrumento precioso; después de trabajarlas epistemológicamente, debemos hacer que ellas sean parte de la solución y no del problema. Es decir: no se trata de un problema de las ciencias sociales, sino del tipo de racionalidad que subyace a ellas. En efecto, la racionalidad que domina en el Norte ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo.

A esa racionalidad –siguiendo a Gottfried Leibniz– la llamo indolente, perezosa. Es una racionalidad que no se ejerce mucho, no tiene necesidad de ejercitarse bastante, y de ahí que hice este libro publicado en España, llamado *La crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*⁶. Entonces, lo que estoy intentando hacer aquí hoy es una crítica a la razón indolente, perezosa, que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la riqueza inagotable del mundo. Pienso que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y nuestras categorías son muy reduccionistas.

La razón indolente se manifiesta de diferentes formas. Dos me parecen particularmente importantes: la razón metonímica y la razón proléptica.

La razón metonímica. Metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. Este modo de la razón indolente, que llamo razón metonímica, hace algo que, a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. O sea, tenemos una concepción del presente que es contraída, precisamente porque la concepción de racionalidad que poseemos no nos permite tener una visión amplia de nuestro presente. Un gran filósofo alemán, Ernst Bloch, decía: si vivimos siempre en el presente, ¿por qué

6 Santos, Boaventura de Sousa 2003 *Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Desclee de Brouwer).

es tan pasajero, tan fugaz? En nuestro concepto, el presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el pasado ni en el futuro. Entonces, este concepto de razón metonímica contrae el presente porque deja por fuera mucha realidad, mucha experiencia, y al dejarlas afuera, al tornarlas invisibles, desperdicia la experiencia.

La *razón proléptica* es la segunda forma. Prolepsis es una figura literaria, muy vista en las novelas, donde el narrador sugiere claramente la idea de que conoce bien el fin de la novela pero no va a decirlo. Es conocer en el presente la historia futura. Nuestra razón occidental es muy proléptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos. Es más crecimiento económico, es un tiempo lineal que de alguna manera permite una cosa espantosa: el futuro es infinito. A mi juicio, expande demasiado el futuro. La razón indolente, entonces, tiene esta doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo.

Ustedes vieron esta cosa espantosa que es la discrepancia entre nuestro futuro individual y el futuro de nuestra sociedad. Nosotros sabemos que nuestro futuro es limitado porque nuestra vida es limitada; por eso, los que podemos, cuidamos nuestra salud, nuestra dieta; cuidamos nuestro futuro porque es limitado. Con la sociedad no pasa lo mismo: no es necesario cuidar del futuro de la sociedad porque es infinito. Lo que estoy proponiendo es que miremos el futuro de nuestras sociedades casi como si fuera nuestro futuro personal. Hay que contraer el futuro, y al mismo tiempo, ampliar el presente. Es un procedimiento epistemológico que esperamos podamos ver juntos cómo hacer.

Vamos a empezar por la razón metonímica, o sea, por esta idea de totalidad que es muy reduccionista porque contrae el presente al dejar afuera mucha realidad que no es considerada relevante y que se desperdicia. Se basa en dos ideas: una de ellas es la simetría dicotómica, que oculta siempre una jerarquía. Nosotros vivimos en un conocimiento perezoso que es, por naturaleza, un conocimiento dicotómico:

hombre/mujer, norte/sur, cultura/naturaleza, blanco/negro. Son dicotomías que parecen simétricas, pero sabemos que ocultan diferencias y jerarquías. Podemos interrogarnos acerca de si en China o en India hay una racionalidad más amplia. Yo respondo que sí, pues no tienen el mismo tipo de racionalidad. La cuestión es a dónde nos conduce una racionalidad tan restringida como la nuestra.

Una cosa es clara: nuestras formas de racionalidad emergen de la periferia del mundo. Ustedes tienen que ver que hay una angustia, una inquietud en Occidente: ser la periferia del Oriente. El conocimiento oriental es mucho más global, más holístico, es totalidad, no es dicotómico. Todas estas dicotomías son vistas de otra manera en Oriente, porque no existen como dicotomías, existen como partes que son articuladas en totalidades cósmicas, mucho más amplias, en multiplicidades de mundos (donde los hay de este mundo y de mundos eternos), multiplicidades de tiempos –tiempos circulares, tiempos lineales, tiempos de metempsicosis, o sea de la reencarnación. Es una racionalidad más compleja, que nosotros vemos totalmente limitada por nuestra forma de racionalidad. Nuestra racionalidad se basa en la idea de la transformación de lo real, pero no en la comprensión de lo real.

Y este es nuestro problema hoy: la transformación sin comprensión nos está llevando a situaciones de desastre. Un gran filósofo alemán, Franz Wieacker, decía: la ciencia occidental hace preguntas, pero no puede preguntarse por el fundamento de sus preguntas. Esto me parece muy verdadero para las ciencias sociales. Entonces, la razón metonímica tiene esta doble idea de las dicotomías y de las jerarquías, por lo que no es posible pensar por afuera de las totalidades: no puedo pensar el sur sin el norte; a la mujer sin el hombre; no puedo pensar al esclavo sin el amo. Pero lo que debemos buscar es si en estas realidades no hay cosas que están por fuera de esta totalidad: qué hay en la mujer que no depende de la relación con el hombre; qué hay en el sur que no depende de la relación con el norte; qué hay en el esclavo que no depende de la relación con el amo. Es decir, pensar por afuera de la totalidad. No es fácil, pero es lo que propongo, porque estas totalidades de reducción nos han conducido a esta contracción del presente.

¿Cómo se hace, en qué consiste, la contracción del presente? Se hace a través de la reducción de la diversidad de la realidad a algunos tipos –concretos, muy limitados, reducidos– de realidad. ¿Cómo se puede demostrar que realmente por fuera de esta realidad queda mucha otra realidad? Propongo, para combatir a la razón metonímica, utilizar una Sociología de las Ausencias. ¿Qué quiere decir esto? Que mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe. Así, de inmediato compartimos esta racionalidad perezosa, que realmente produce como ausente mucha realidad que podría estar presente.

La Sociología de las Ausencias es un procedimiento transgresivo, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo. Y es esto lo que produce la contracción del presente, lo que disminuye la riqueza del presente. ¿Cómo se producen las ausencias? No existe una única manera, sino cinco modos de producción de ausencias en nuestra racionalidad occidental que nuestras ciencias sociales comparten.

La primera es la *monocultura del saber y del rigor*: la idea de que el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. Esta monocultura reduce de inmediato, contrae el presente, porque elimina mucha realidad que queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal, todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles. Esta monocultura del rigor se basa, desde la expansión europea, en una realidad: la de la ciencia occidental.

Al constituirse como monocultura (como la soja), destruye otros conocimientos, produce lo que llamo “epistemicidio”: la muerte de conocimientos alternativos. Reduce realidad porque “descredi-

biliza” no solamente a los conocimientos alternativos sino también a los pueblos, los grupos sociales cuyas prácticas son construidas en esos conocimientos alternativos. ¿Cuál es el modo en que crea inexistencia esta monocultura? La primera forma de producción de inexistencia, de ausencia, es la ignorancia.

La segunda *monocultura es la del tiempo lineal*, la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección, y de que los países desarrollados van adelante. Y como van adelante, todo lo que existe en los países desarrollados es, por definición, más progresista que lo que existe en los países subdesarrollados: sus instituciones, sus formas de sociabilidad, sus maneras de estar en el mundo. Este concepto de monocultura del tiempo lineal incluye el concepto de progreso, modernización, desarrollo, y, ahora, globalización. Son términos que dan idea de un tiempo lineal, donde los más avanzados siempre van adelante, y todos los países que son asimétricos con la realidad de los países más desarrollados son considerados retrasados o residuales. Entonces, la segunda forma de producción de ausencias es la residual, lo que ha sido llamado pre-moderno, simple, primitivo, salvaje, etc. Ya puede observarse cuál es la implicación de esta monocultura: en este modelo, es imposible pensar que los países menos desarrollados puedan ser más desarrollados que los desarrollados en algún aspecto. Se pueden pensar algunos aspectos que son totalmente funcionales para los países del Norte; los países menos desarrollados por ejemplo pueden tener paisajes mejores para el turismo, pero nada más.

La tercera *monocultura es la de la naturalización de las diferencias* que ocultan jerarquías, de las cuales la clasificación racial, la étnica, la sexual y la de castas en India son hoy las más persistentes. Al contrario de la relación capital-trabajo, aquí la jerarquía no es la causa de las diferencias sino su consecuencia, porque los que son inferiores en estas clasificaciones naturales lo son “por naturaleza”, y por eso la jerarquía es una consecuencia de su inferioridad; de este modo se naturalizan las diferencias. Esta es otra característica de la racionalidad perezosa occidental: no sabe pensar diferencias con igualdad; las diferencias son siempre desiguales. Por consiguiente, el tercer modo de producir ausencia es “inferiorizar”, que es una manera descalificada de alternativa a lo hegemónico, precisamente por ser inferior.

La cuarta monocultura de producción de ausencia es la *monocultura de la escala dominante*. La racionalidad metonímica tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido, históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización. ¿Qué es el universalismo? Sencillamente, es toda idea o entidad que es válida independientemente del contexto en el que ocurre. Por su parte la globalización es una identidad que se expande en el mundo y, al expandirse, adquiere la prerrogativa de nombrar como locales a las entidades o realidades rivales. Es decir, no hay globalización sin localización. Cuando globalizas el McDonald's, localizas tus comidas: las tornas étnicas, locales. Y no hay universalismo sin particularismo. Y aquí, en estas dos formas, hay una manera de crear ausencias que es lo particular y lo local. La realidad particular y local no tiene dignidad como alternativa creíble a una realidad global, universal. Lo global y universal es hegemónico; lo particular y local no cuenta, es invisible, descartable, desechable.

La última monocultura es la *monocultura del productivismo capitalista*, que se aplica tanto al trabajo como a la naturaleza. Es la idea de que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta. Esta es una manera contraria a toda otra forma de organizar la productividad. Por ejemplo, para los indígenas o los campesinos, la productividad de la tierra no es definida en un ciclo de producción sino en varios, porque la tierra está productiva este año, al año siguiente no se la cultiva para que descanse, y luego volvemos a empezar. Toda la selva está organizada de esta manera. Entonces, hay otra lógica productiva que no cuenta. La lógica productiva es una novedad de la racionalidad occidental que existe desde hace casi cien años, cuando nacieron los productos químicos en la agricultura y la tierra pasó a ser productiva en un ciclo de producción, porque los fertilizantes cambiaron el concepto de productividad de la naturaleza, que apareció al mismo tiempo que el concepto de productividad en el trabajo. Todo lo que no es productivo en este contexto es considerado improductivo o estéril. Aquí, la manera de producir ausencia es con la "improductividad".

Hay cinco formas de ausencia que crea esta razón metonímica, perezosa, indolente: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo. Todo lo que tiene esta designación no es una alternativa creíble a las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales, productivas. Esta idea de que no son creíbles genera lo que llamo la sustracción del presente, porque deja afuera como no existente, invisible, “descredibilizada”, mucha experiencia social. Si queremos invertir esta situación –a través de la Sociología de las Ausencias– hay que hacer que lo que está ausente esté presente, que las experiencias que ya existen pero son invisibles o no creíbles estén disponibles; o sea, transformar los objetos ausentes en objetos presentes. Nuestra sociología no está preparada para esto, nosotros no sabemos trabajar con objetos ausentes, trabajamos con objetos presentes; esa es la herencia del positivismo. Estoy proponiendo, pues, una sociología insurgente.

Si es así, esta falta, esta ausencia, es un desperdicio de experiencia. La manera en que procede la Sociología de las Ausencias es sustituir las monoculturas por las ecologías, y lo que les propongo son cinco ecologías, donde podemos invertir esta situación y crear la posibilidad de que estas experiencias ausentes se vuelvan presentes. Las cinco ecologías son las siguientes.

La *ecología de los saberes*. No se trata de “descredibilizar” las ciencias ni de un fundamentalismo esencialista “anti-ciencia”; nosotros, como científicos sociales, no podemos hacer eso. Lo que vamos a intentar hacer es un uso contrahegemónico de la ciencia hegemónica. O sea, la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino. Esto no significa que todo vale lo mismo. Lo discutiremos con el tiempo. Estamos en contra de las jerarquías abstractas de conocimientos, de las monoculturas que dicen, por principio, “la ciencia es la única, no hay otros saberes”. Vamos a partir, en esta ecología, de afirmar que lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce

en la realidad; la intervención en lo real. Estamos intentando una concepción pragmática del saber. ¿Por qué? Porque es importante saber cuál es el tipo de intervención que el saber produce. No hay duda de que para llevar al hombre o a la mujer a la luna no hay conocimiento mejor que el científico; el problema es que también sabemos hoy que para preservar la biodiversidad, de nada sirve la ciencia moderna. Al contrario, la destruye. Porque lo que ha conservado y mantenido la biodiversidad son los conocimientos indígenas y campesinos. ¿Es acaso una coincidencia que el 80% de la biodiversidad se encuentre en territorios indígenas? No. Es porque la naturaleza allí es la Pachamama, no es un recurso natural: “es parte de nuestra sociabilidad, es parte de nuestra vida”; es un pensamiento anti-dicotómico. Entonces lo que tengo que evaluar es si se va la luna, pero también si se preserva la biodiversidad. Si queremos las dos cosas, tenemos que entender que necesitamos de dos tipos de conocimiento y no simplemente de uno de ellos. Es realmente un saber ecológico el que estoy proponiendo.

La segunda es la *ecología de las temporalidades*. Lo importante es saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos. Los campesinos, por ejemplo, tienen tiempos estacionales muy importantes. En comunidades de África, el tiempo de los antepasados es fundamental. He vivido la experiencia con las autoridades tradicionales en África: si estamos en una reunión, los antepasados forman parte de esa reunión; no están “antes”, están presentes. Y lo he vivido también en la selva, con los Ticunas en Colombia y Brasil. Es otra concepción del tiempo, porque los que están “antes” están con nosotros; es una concepción mucho más rica. Debemos entender esta ecología de temporalidades para ampliar la contemporaneidad, porque lo que hicimos con la racionalidad metonímica es pensar que encuentros simultáneos no son contemporáneos. El campesino africano o latinoamericano puede encontrarse con el ejecutivo del Banco Mundial: es un encuentro simultáneo, pero no contemporáneo, porque el campesino latinoamericano o africano es “residual” y el ejecutivo es “avanzado”. Lo importante, entonces, es reconocer que el campesino es a su manera tan contemporáneo como el ejecutivo, y eliminar el concepto de residualidad. Para esto hay que dejar que cada forma de

sociabilidad tenga su propia temporalidad, porque si voy a reducir todo a la temporalidad lineal, estoy obviando todas las otras cosas que tienen una lógica distinta de la mía. Cuando el subcomandante Marcos dice “pudimos estar callados durante 500 años”, para nosotros es incomprensible. También les puedo contar historias maravillosas de diferentes tipos de temporalidad que muestran cómo es realmente necesario tener esta ecología. En un proyecto en el que estábamos trabajando en Colombia, había una lucha muy grande por la explotación de petróleo en la Sierra Nevada de Santa Marta, donde viven los U’was, un pueblo indígena que amenazó con suicidarse colectivamente si se explotaba el petróleo en sus tierras por una razón sencilla: el petróleo es sangre de la tierra, y la sangre de la tierra es su propia sangre; sin sangre no se vive. En el siglo XVII, cuando los españoles intentaron colonizar esta región, las familias de los U’was realmente se mataron: cayeron de un acantilado al lago, y quedó sólo un grupo de familias para mantener la tradición. Esta era una amenaza muy grande, y en cierto momento el ministro de Medio Ambiente de Colombia decidió hablar con los “taitas”, los jefes indígenas. En helicóptero llegó a la Sierra Nevada para reunirse con ellos y averiguar por qué no aceptaban la explotación de petróleo diciendo que eran territorios sagrados. En la reunión, el ministro habló y los taitas calladitos. El ministro preguntó por qué no hablaban, si era que no querían hablar con él. Hasta que un taita dijo: “no, nosotros queremos, el problema es que tenemos que consultar con los antepasados”. El ministro preguntó qué tiempo llevaría esto, y el taita contestó: “mira, depende de la luna, eso lo consultamos a la noche”. Y quienes conocen su etnología saben que esto es cierto, que no era una farsa, era lo que pensaban. El ministro dijo que él no se podía quedar de noche, que el helicóptero no tenía luces suficientes, y que ya había perdido dos horas de su tiempo conversando. Se fue y los taitas siguieron sin hablar. Y claro, al día siguiente los diarios de Bogotá decían: “Los taitas no quieren hablar con el ministro”. Sí querían hablar, pero en su tiempo... La ecología de las temporalidades es, a mi juicio, imprescindible.

La tercera es la *ecología del reconocimiento*. El procedimiento que propongo es descolonizar nuestras mentes para poder producir

algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas. O sea: mujer y hombre son distintos después de que nosotros utilicemos una sociología ecológica para ver lo que no está conectado con la jerarquía. Las diferencias que permanezcan después de eliminar las jerarquías son las que valen. Más adelante vamos a hablar del principio de igualdad y el principio de la diferencia.

La cuarta es la *ecología de la "trans-escala"*, muy importante hoy para el FSM y para nuestro trabajo, y que constituye la posibilidad de articular en nuestros proyectos las escalas locales, nacionales y globales. Nosotros, como científicos sociales, fuimos criados en la escala nacional, como la política, como todo. Los antropólogos trataban un poco lo local; los sociólogos y los científicos políticos, lo nacional. En este marco, todo lo que es local será embrionario si puede conducir a lo nacional: los movimientos locales son importantes si pueden tornarse nacionales. Pero hoy tenemos que ser capaces de trabajar entre las escalas, y de articular análisis de escalas locales, globales y nacionales. Es muy difícil, porque nunca observamos fenómenos en las ciencias sociales. Observamos escalas de fenómenos, y por eso muchos de los discursos de los ejecutivos, o de las agencias transnacionales, tienen una escala para ver los fenómenos que no es la nuestra, o que no es la de los obreros o los campesinos. Por lo tanto, hay que analizar cómo es posible ver a través de las escalas.

Y finalmente está la *ecología de las productividades*. En el dominio de la quinta lógica, la lógica productivista, la sociología de las ausencias consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó.

Los movimientos de campesinos por el acceso a la tierra y a la propiedad de esta, o contra mega-proyectos de desarrollo (por ejemplo, las grandes represas que obligan a la deslocalización de muchos miles de personas); movimientos urbanos por el derecho a la vivienda; movimientos económicos populares; movimientos in-

dígenas para defender o recuperar sus territorios históricos y los recursos naturales que en ellos fueron descubiertos; movimientos de las castas inferiores en la India con el objetivo de proteger sus tierras y sus bosques; movimientos por la sustentabilidad ecológica; movimientos contra la privatización del agua o contra la privatización de los servicios de bienestar social: todos ellos basan sus pretensiones y luchas en la ecología de las productividades.

Quiero dedicarme ahora a analizar la crítica de la razón proléptica. Las ecologías nos van a permitir dilatar el presente con muchas más experiencias que son relevantes para nosotros. Ahora vamos a intentar contraer el futuro: sustituir un infinito que es homogéneo, que es vacío –como decía Walter Benjamin– por un futuro concreto, de utopías realistas, suficientemente utópicas para desafiar a la realidad que existe, pero realistas para no ser descartadas fácilmente. La crítica de la razón proléptica es hecha por otra sociología insurgente, la Sociología de las Emergencias. Mientras que la razón metonímica es confrontada con la Sociología de las Ausencias, la razón proléptica es enfrentada por la Sociología de las Emergencias.

Intentaremos ver cuáles son las señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son “descredibilizadas” porque son embriones, porque son cosas no muy visibles. A nosotros, en las ciencias sociales, por ejemplo, no nos gustan las pistas, las señales. Trabajamos con indicadores. Pero los médicos, en la salud, trabajan con pistas, señales; los detectives también. Nosotros somos muy escépticos acerca de las posibilidades de la emergencia. Entre la nada y el todo –que es una manera muy estática de pensar la realidad– les propongo el “todavía no”. O sea, un concepto intermedio que proviene de un filósofo alemán, Ernst Bloch: lo que no existe pero está emergiendo, una señal de futuro.

Así, en esta Sociología de las Emergencias tenemos que hacer una ampliación simbólica, por ejemplo, de un pequeño movimiento social, una pequeña acción colectiva. A veces somos culpables de “descredibilizar”: “esto no es una democracia local, no tiene sustentabilidad”. Por el contrario, sin romanticismos, debemos buscar credibilizar, ampliar simbólicamente las posibilidades de

ver el futuro a partir de aquí. Y esta Sociología de las Emergencias no tiene mucho tiempo para abordar esta nave; de alguna manera, la razón metonímica debe ir un poco en paralelo con la distinción. La razón que es enfrentada por la Sociología de las Ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La Sociología de las Emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia.

No se trata de un futuro abstracto, es un futuro del cual tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida –muriendo muchas veces– por esas iniciativas. La Sociología de las Emergencias es la que nos permite abandonar esa idea de un futuro sin límites y reemplazarla por la de un futuro concreto, basado en estas emergencias: por ahí vamos construyendo el futuro. Lo que estoy proponiendo es un doble procedimiento: ampliar el presente y contraer el futuro, a través de procedimientos y herramientas que estamos discutiendo.

El último problema es que la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias van a producir una enorme cantidad de realidad que no existía antes. Vamos a confrontar con una realidad mucho más rica, todavía mucho más fragmentada, más caótica. ¿Cómo encontrar sentido en todo esto? Si nosotros mismos estamos rechazando el concepto de progreso como tiempo lineal, como idea de que hay un sentido único de la Historia, ¿es posible pensar un mundo nuevo sin estar seguros de que surgirá? No tenemos recetas para ese mundo. Por eso, ya no se trata del concepto del socialismo científico: es otra idea mucho más abierta. Tampoco es la idea de Rosa Luxemburgo, “socialismo o barbarie”. Rosa abrió la propuesta de Marx, al decir: la del socialismo no es la única posibilidad, está la posibilidad de la barbarie, y hay que luchar para que una de ellas sea la que se realice. Nosotros estamos todavía más abiertos: hoy decimos que otro mundo es posible, un mundo lleno de alternativas y posibilidades.

Esta fragmentación nos va a llevar a otra cuestión: ¿cómo generar sentido a partir de esto? ¿Cuál sería la receta de la razón indolente que nosotros hemos compartido en la ciencia occidental? Una

respuesta sencilla sería: vamos a crear la teoría general de estas cosas, de todas estas experiencias. Yo les digo que no. No es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad. Estamos en un proceso de transición, y probablemente lo posible sea aquello que llamo un universalismo negativo: en este momento, en este tránsito, no necesitamos de una teoría general. No es posible, y tampoco es deseable, pero necesitamos de una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general. Estamos de acuerdo en que nadie tiene la receta, nadie tiene la teoría.

Esto va a crear otra manera de entender, otra manera de articular conocimientos, prácticas, acciones colectivas, de articular sujetos colectivos. Pero no nos podemos quedar con una fragmentación total, porque entonces ¿cómo se produce sentido? ¿Cómo es posible articular, por ejemplo, el movimiento feminista con el indígena, el campesino, o los urbanos? No puedo reducir toda la heterogeneidad del mundo a una homogeneidad que sería de nuevo una totalidad y que dejaría afuera a muchas otras cosas. Entonces no es posible la teoría general. Pero ¿cómo producir sentido? Mi propuesta es un *procedimiento de traducción*.

La traducción es un proceso intercultural, intersocial. Utilizamos una metáfora transgresora de la traducción lingüística: es traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin “canibalización”, sin homogeneización. En ese sentido, se trata de una traducción al revés de la traducción lingüística. Intentar saber lo que hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad. Un ejemplo sencillo: los movimientos indígenas de este continente nunca hablan de emancipación social sino de dignidad y respeto, que son dos conceptos básicos. El movimiento obrero habla todavía de emancipación y de lucha de clases. Las feministas usan mucho el concepto de liberación, también los afrodescendientes. Es necesario no preferir una palabra a otra, sino traducir dignidad y

respeto en emancipación o en luchas de clases, ver cuáles son las diferencias y cuáles las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay muchos lenguajes para hablar de la dignidad humana, para hablar de un futuro mejor, de una sociedad más justa. Creemos que ese es el principio fundamental de la epistemología que les propongo y que llamo la *Epistemología del Sur*, que se basa en esta idea central: no hay justicia social global sin justicia cognitiva global; o sea, sin justicia entre los conocimientos. Por tanto hay que intentar una manera nueva de relacionar conocimientos; es por ello que les propongo el procedimiento de la traducción. Por ejemplo, con el concepto de “derechos humanos” hago una traducción intercultural entre este concepto –que es de hecho un concepto occidental–, el concepto de *umma*⁷ del Islam y el concepto de *dharmā*⁸ en el hinduismo: son tres conceptos distintos para hablar de la dignidad humana. Todos tienen problemas, todos están incompletos, pero hay que hacer la traducción entre ellos, mirar su relatividad, su incompletud.

En nuestra concepción, por ejemplo, hay una simetría trampa entre derechos y deberes, porque en nuestra cultura generalmente hablamos de derechos humanos pero no de deberes humanos. La simetría es que no podemos conceder derechos a quienes no podemos exigir deberes, sólo podemos otorgar derechos a quienes tienen deberes. Por eso en nuestra cultura de derechos humanos la naturaleza no tiene derechos: porque tampoco tiene deberes. Las generaciones futuras no tienen derechos, porque tampoco tienen deberes. Esto no es así en el concepto de *umma* ni en el de *dharmā*, pero estos conceptos tienen otros problemas: miran la dignidad en términos colectivos y también hay que mirarla en términos individuales. Nunca he visto sufrir a una sociedad físicamente; sufren hombres y mujeres, hay un

7 Proviene de la cultura musulmana y significa unirse a una nueva comunidad, la *umma* o comunidad de creencias. También significa la aceptación de un conjunto de rangos de derechos y deberes que supera la solidaridad tribal o étnica.

8 *Dharma* significa “protección”. Por medio de la práctica, las enseñanzas del Buda nos protegen de sufrimientos y problemas. En esta filosofía, todos los problemas que experimentamos durante nuestra vida diaria se originan en la ignorancia, y el método para eliminar la ignorancia es la práctica del *dharmā*. Ver <www.aboutdharma.com>.

elemento individual en el sufrimiento humano que es innegable, y eso debe ser visto por los derechos humanos.

No hay ninguna cultura que sea completa, y entonces hay que hacer traducción para mirar la diversidad sin relativismo, porque los que estamos comprometidos con cambios sociales no podemos ser relativistas. Pero hay que captar toda la riqueza para no desperdiciar la experiencia, ya que sólo sobre la base de una experiencia rica no desperdiciada podemos realmente pensar en una sociedad más justa. Este procedimiento de traducción es un proceso por el cual vamos creando y dando sentido a un mundo que no tiene realmente un sentido único, porque es un sentido de todos nosotros; no puede ser un sentido que sea impartido, creado, diseñado, concebido en el Norte e impuesto al resto del mundo, donde están las tres cuartas partes de las personas. Es un proceso distinto, y por eso lo llamo la *Epistemología del Sur*. Tiene consecuencias políticas –y naturalmente teóricas– para crear una nueva concepción de dignidad humana y de conciencia humana.

DEBATE

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Por lo que tengo entendido, la metonimia se ha definido desde la lingüística, y ha sido retomada por el estructuralismo y el psicoanálisis. Tiene que ver con plantear las relaciones por contigüidad, donde lo que se deja afuera es lo que no es contiguo; supongo que por eso usted lo plantea como reduccionista. Si es así, todo el planteo que hizo sobre tener en cuenta la ausencia, ampliar el universo simbólico del presente y traer el futuro tiene mucho que ver, para mí, con la metáfora, incluso con la idea de traducción, donde no hay una equivalencia unívoca entre un discurso y otro, sino que se trata de encontrar semejanzas y diferencias. Me preguntaba, entonces, si se podía hablar en ese sentido de una racionalidad metafórica.

RESPUESTA DEL AUTOR

Tengo alguna dificultad con la idea de que podamos hablar de una racionalidad metafórica, sobre todo porque, normalmente,

en nuestro tiempo de transición esa es una manera de descalificar a la racionalidad: es metafórica, no es real, no es literal. Pienso de una manera distinta, por otro camino, porque me parece que esos son demasiado occidentales, dentro de una pluralidad epistemológica, de un saber que es el científico; y yo estoy buscando una ecología más amplia del saber. Todo el conocimiento empieza por ser metafórico. Cuando hablamos de corriente eléctrica, ¿alguno de nosotros se da cuenta de que esto es una metáfora? Pero originalmente lo es: cuando inventaron la electricidad, no sabían cómo llamarla; lo que conocían eran las corrientes del río, que les parecían semejantes. Empezó metafóricamente a llamársela así, y hoy está “literalizada”. La ciencia no se produce sin metáforas; mi debate con los positivistas, muy fuerte, es precisamente porque pienso que la propia ciencia de la vida –la biología, por ejemplo– no funciona sin metáforas. No hay que desperdiciar experiencias; si hay traducción de un origen lingüístico, si es un concepto que además se utilizó de una manera hegemónica, es otra reproducción de la razón perezosa. Traducir así es “canibalizar”, y lo que estoy proponiendo es una traducción recíproca: yo traduzco y tú traduces, y nos traducimos recíprocamente. Es una manera de buscar los conceptos que existen y transformarlos. Pertenece a la teoría general del lenguaje. Nosotros no podemos pensar lo nuevo si no es con conceptos de lo viejo, del lenguaje, de lo que tenemos, y aún cuando queremos nombrar cosas nuevas debemos hacerlo a partir de cosas que son viejas. Hay que reconocer eso sin limitar nuestra capacidad de imaginación epistemológica. Lo que estoy proponiendo es un ejercicio de imaginación epistemológica y de imaginación democrática: las dos son formas de la imaginación sociológica del siglo XXI.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Si nosotros tenemos que trabajar para que dialoguen dos formas de conocimiento y, a veces, queremos las dos cosas, la biodiversidad y llegar a la luna, ¿qué ocurre si una cosa destruye a la otra? ¿Cómo es posible el diálogo?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esta es una cuestión importante. Cuando hay incompatibilidad, hay formas de incompatibilidad que son falsas y otras que son reales. Un ejemplo de incompatibilidad falsa: en los años sesenta hubo en India y otros países una “revolución verde”, un intento de incrementar la producción agrícola a través de la sustitución de los granos que producían (maíz y arroz) por otros que consideraban más productivos, y así también buscar otra forma de estructura agraria y usar agroquímicos. En Bali –una isla de Indonesia– había un sistema de irrigación del arroz ancestral, milenario, organizado y administrado por los sacerdotes de la diosa Dewi Danu, que es la diosa de las aguas del hinduismo en esa región. Cuando llegaron los agentes de la revolución verde, ayudados por los directivos del Banco Mundial, dijeron que esa forma de irrigación era ilógica, irracional, parte de lo que los antropólogos llamaban “el culto o magia del arroz”, o sea, que era mágica. Decían: “¿cómo vamos a tener una agricultura capitalista fuerte con sacerdotes administrando el sistema de irrigación?” Lo dismantelaron todo y lo sustituyeron por un sistema tecnológico con ingeniería de irrigación nueva: fue un desastre total, porque en las montañas de Bali es muy difícil organizar otro sistema diferente al tradicional. La pérdida de la producción fue tan desastrosa que las autoridades de Indonesia decidieron eliminar el nuevo sistema de irrigación y volver al anterior. Mientras tanto, unos científicos de las nuevas ciencias –es parte de la disputa epistemológica que tenemos, que son las ciencias de la complejidad, las teorías del caos, los sistemas autoorganizados, los nuevos modelos de la acción computacional– hicieron un estudio sobre los sistemas de irrigación de Bali a través de modelación computacional, y llegaron a la conclusión de que el sistema tradicional era el mejor para esa realidad. O sea, se trataba de una falsa incompatibilidad: fue un conocimiento científico deficiente y errado lo que declaró la incompatibilidad. Pero hay otras incompatibilidades reales, y pienso que no existe otra posibilidad que tratar de conocer las diferencias de poder entre cada grupo que está por detrás de cada práctica. La epistemología que propongo hace una distinción muy clara entre juicios cognitivos y juicios ético-políticos, pero los dos están siempre presentes. Los juicios cognitivos son los que administran cierta forma de saber, pero

decidir sobre el tipo de intervención en lo real no es cognitivo, ésa es la trampa de los ingenieros, los técnicos, que dicen, “esta es la única solución técnica”. No, es producto de un juicio ético y político. Es una disputa política, y si realmente hubiera una incompatibilidad entre ir a la luna y preservar la biodiversidad deberíamos tener un debate global en la tierra para decir si necesitamos esto o aquello, a dónde va el dinero, cuál es el reconocimiento que vamos a dar a cada una; son disputas políticas más globales que necesitamos traer a la epistemología. No hay otra posibilidad; a través de la argumentación no podemos tener argumentos automáticos que digan “este es el que vale porque está sustentado por conocimientos científicos”, porque ya sabemos en demasía que esto no es así. Pienso que es otra conversación de la humanidad –como diría John Dewey– la que necesitamos.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Nosotros trabajamos con organizaciones campesinas y nos vemos muy seducidos por su propuesta de la traducción, pero encontramos que, de alguna manera, seguimos viendo y produciendo en nuestro contexto de producción, y aunque apuntamos a hacer visibles esas experiencias silenciadas, esos saberes callados, a pesar de eso, seguimos escribiendo en contextos donde somos siempre sociólogos, politólogos. Escribimos para otros cientistas sociales. A veces, cuando nos encontramos con los campesinos, tenemos justamente que traducirnos a nosotros mismos. Entonces, en esta apuesta de una teoría de la traducción, ¿no habría también que traducir o resignificar nuestros propios espacios de producción de esa teoría de la traducción? ¿Tenemos que seguir estando en las universidades? ¿Cuál es el espacio académico pero también social (porque si no, en sus términos, no sería viable) de la teoría de la traducción?

RESPUESTA DEL AUTOR

Agradezco mucho la pregunta porque estoy trabajando bastante en esta cuestión, que es muy seria: cómo hacer la traducción de una manera que no traicione los objetivos de la traducción, hacer

una *Epistemología del Sur* que no termine siendo otra forma de la Epistemología del Norte. Debemos estar totalmente vigilantes. Pienso que este nuevo conocimiento tiene que ser producido de otra forma, mucho más horizontal, mucho más autónoma, mucho más compartida, y probablemente las universidades tengan que pasar por una refundación muy fuerte. Y no sé si lograrán hacerlo. Por eso he propuesto en el FSM una Universidad Popular de los Movimientos Sociales⁹, que es el intento de organizar en ese ámbito un encuentro sistemático entre científicos sociales y líderes de los movimientos, para que nosotros podamos realmente pensar con los movimientos, los dirigentes, los activistas, en otros contextos que los eruditos. Pero no se cambia el mundo de una vez, es importante hacer las dos cosas: trabajar dentro de la universidad convencional y crear instituciones paralelas. Durante mucho tiempo vamos a tener que trabajar así. Esto es lo característico de un tiempo de transición: trabajas lo viejo para renovarlo hasta el límite. La universidad tiene un máximo de conciencia posible, hay que explorarlo. Y se puede hacer Ecología de Saberes dentro de la universidad. Para mí, es la extensión universitaria al revés: la extensión convencional es llevar la universidad hacia afuera; la Ecología de Saberes es traer otros conocimientos hacia adentro de la universidad, una nueva forma de investigación-acción, donde la sociología latinoamericana tiene tradiciones muy fuertes que infelizmente han sido bastante descartadas por las nuevas generaciones de científicos sociales de este continente. Entonces usted tiene razón: debemos encontrar otros espacios, espacios públicos no estatales donde compartir conocimientos, hacer trueque de conocimientos y análisis. Ayer estaba en una reunión con movimientos sociales de aquí, donde en 15 minutos cada uno de los líderes presentó su trabajo, y no quise hablar más de 15 minutos para no quitar tiempo al debate, porque habitualmente el conocimiento teórico erudito tiene prioridad sobre el conocimiento práctico local. El debate posterior fue maravilloso. Pienso que hay que encontrar formas que incluyan más debate. Los nuevos modos de producción de conocimiento exigen

9 Ver <www.ces.uc.pt>.

otros espacios. Hablaba también con estudiantes de derecho que decían que hay profesores muy progresistas que tienen relación con movimientos sociales y demás, pero que en las clases son muy conservadores. ¿Por qué esta esquizofrenia? Hay que traer al aula el derecho como un fenómeno político de alta intensidad y contradictorio, como un campo de disputa.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

Por varios de sus conceptos, me pareció que se acercaba al concepto de complejidad de Morin. ¿Es así?

RESPUESTA DEL AUTOR

Claro que el pensamiento de Edgard Morin ha sido muy importante para todos nosotros; pienso que en América Latina también. Buscamos partir de ahí con otros insumos, con otras preocupaciones, porque, probablemente, lo que estoy indagando ahora no es lo mismo que buscaba Morin cuando empezó. Todos tenemos los problemas de nuestro tiempo. Yo estoy buscando una epistemología adecuada para entender al FSM, una globalización alternativa, los conocimientos que se juntan, y no estoy pensando solamente en traducción entre diferentes culturas, sino por ejemplo entre poesía y ciencia. Porque cuando estuvimos en Mumbai para el IV Foro Social Mundial, ¿cuál es la gran forma de comunicar la lucha cuando no compartes la lengua? Hay miles de lenguas en India, los 33.000 dalits –las castas más inferiores– cantaban, danzaban, la música era una expresión de emancipación social. Nuestra cultura es totalmente “logocéntrica”. Por eso, el ministro de Colombia tuvo que irse, porque el silencio no nos va bien, nosotros somos una cultura de palabras. Hay otras culturas que cultivan el silencio u otras formas: la poesía, la espiritualidad. ¿Cómo vamos a mirar la cuestión de la espiritualidad, por ejemplo, con tantos movimientos que son progresistas, que luchan contra la indignidad del capitalismo, que quieren una sociedad no capitalista pero formulan sus reivindicaciones en términos que parecen religiosos? Tú que vienes de una cultura donde hubo laicización y secularización, donde ser religioso puede ser reacciona-

rio, a menos que se trate de la Teología de la Liberación (que ahora con este Papa será aún más difícil). En nuestras ciencias sociales no somos capaces de mirar la espiritualidad porque no hay indicadores para eso, como no hay indicadores para la felicidad... pero necesitamos una epistemología que dé cuenta de eso. Lo que es nuevo, al contrario de la movilización moderna –sobre todo la sindical o de los partidos– es que hoy la movilización exige razones para movilizarse, no puede ser un comité o dirección central quien lo decide; no, la gente quiere discutir razones, y buscar razones para la movilización, y exige otra epistemología. El autoritarismo de la ciencia positivista estaba conectado en cierta manera con el autoritarismo en política, incluso en la izquierda. Entonces, todo esto tiene que ser construido al mismo tiempo, lentamente, y realmente a partir del riesgo. No tenemos otra opción, son nuestros cuerpos que están incorporados en una historia. Es la materialidad de nuestro cuerpo, a partir de la cual intentamos pensar lo que está fuera del cuerpo. Sólo ese es el límite de lo que podemos pensar.

PREGUNTA DEL PÚBLICO

¿Cómo solucionar el gran problema de nominar, de ser fieles a la novedad, con los viejos términos con que nos movemos?

RESPUESTA DEL AUTOR

Esa es la pregunta más dilemática. No hay posibilidad, hay que tener una vigilancia epistemológica muy grande, hay que discutir, hay que ver dónde necesitamos crear conceptos nuevos, conceptos nómadas, hay que luchar siempre contra el reduccionismo. Existen tres grandes errores de esta razón indolente que domina la epistemología positivista: el reduccionismo, el determinismo y el dualismo. Sus tres grandes ejes. Hay que luchar contra cada uno de ellos, y tienes necesidad de hacer transgresiones. Muchas veces buscas lo nuevo en los intersticios, lo que está entre las realidades, porque la realidad lingüística, como la realidad social, como la de nuestras subjetividades, es un palimpsesto. O sea: es un conjunto de estratos geológicos de nuestra sociabilidad, que están articulados de una manera muy

compleja. Muchas veces tienes que migrar de un campo a otro, de un estrato a otro, de un lenguaje a otro, de una ciencia a otra; la transdisciplinariedad es, en parte, eso. Además tenemos que buscar conceptos que vengan de otros conocimientos. Por ejemplo, si yo quiero traducir “desarrollo” en una discusión con gente de la India, tengo que empezar con el concepto de *swadeshi*, que era el concepto de Gandhi para esa idea, y que es mucho más amplio, porque es un concepto religioso también; no es sólo económico como el nuestro, tiene que ver con que si tus dioses no te agradan, inventa otros, pero tuyos. El hinduismo es la religión más democrática, no es necesario un Papa para beatificar o santificar, ellos pueden como comunidad tener sus propios santos y sus propias divinidades. Hablan de una lógica de proximidad, pero también espiritual, y entonces no es fácil traducirlo. Si uso el concepto de *swadeshi*, me dirán “tú eres gandhiano”. Nosotros tenemos siempre una gran ansiedad de pertenencia, y eso también hace difícil pensar lo nuevo.