

3. Los desafíos de las ciencias sociales hoy

MUSEF, 29 de marzo de 2007

Boaventura De Sousa Santos

Mi charla del lunes (“Reinventando la emancipación social”) trató sobre los problemas que enfrentamos los políticos hoy en día. Pero a los problemas de refundación del Estado y la democracia nos unen problemas teóricos y epistemológicos muy fuertes, y para dar cuenta de ellos es necesario reflexionar en este momento sobre nuestros conocimientos. Probablemente las teorías que tenemos y los conceptos que utilizamos no son los más adecuados y eficaces para enfrentar los desafíos y para buscar soluciones para el futuro.

Los problemas teóricos que enfrentamos son los siguientes: cada vez resulta más claro que las teorías, los conceptos, las categorías que usamos en las ciencias sociales fueron elaborados y desarrollados entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX en cuatro o cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. Entonces, las teorías sociales, las categorías y los conceptos que utilizamos fueron hechos sobre la base de las experiencias de esos países. Todos los que estudiamos en esos países nos dimos cuenta, cuando regresamos a los nuestros, que las categorías no se adecuan bien a nuestra realidad. El concepto de familia nuclear, el de burocracia, de Estado de bienestar no se dan del mismo modo en nuestra realidad. Por eso quizás podríamos pensar que necesitamos otros conceptos. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado en los Estados Unidos y llegué a Portugal, al sur de Europa, me

di cuenta que necesitaba inventar nuevos conceptos para comprender mi sociedad. Los que había aprendido en los Estados Unidos no se adaptaban bien y, por otro lado, me impedían inventar otros conceptos más apropiados para la realidad de mi país y me obligaban a veces a sostener debates estériles, inútiles. Ustedes tuvieron aquí un debate que para mí es el más inútil de todos: saber si hubo transición del feudalismo al capitalismo en América Latina, pues este debate se produjo por una aplicación mecánica de la realidad europea a América Latina.

Discutir esto nos lleva a discutir otras cosas quizás más importantes para nuestros países. Es cierto que ha habido muchos teóricos latinoamericanos que se han dado cuenta de esta inadecuación, de esta discrepancia entre el marco teórico y la realidad de nuestros países, pero no tuvieron éxito en su tiempo y no tuvieron la influencia que debieron tener, aunque hoy los consideramos clásicos. Entonces, lo primero que establecemos es que las ciencias sociales llevan la inadecuación de los conceptos. Lo segundo es que las ciencias sociales son monoculturales, es decir que por detrás de los conceptos está la cultura occidental, y resulta problemático aplicar estos conceptos a realidades no occidentales.

En tercer lugar, las ciencias sociales nunca abordaron de una manera efectiva la cuestión del colonialismo. Lo dejaron para una disciplina, la antropología, que estudia a las sociedades coloniales. Solamente más tarde, después de las independencias, la antropología criticó al colonialismo. El colonialismo pasó a ser un tema del propio colonialismo, no un tema de la ciencia política, ni de la sociología, ni de la antropología.

En cuarto lugar, pienso que la sociedad capitalista moderna crea una discrepancia enorme entre experiencias actuales y expectativas del futuro. Es decir, es la primera vez en la historia que las experiencias corrientes de la actualidad no coinciden con las expectativas del futuro. Una persona nace pobre pero puede morir rica, una persona nace iletrada pero puede morir siendo padre y madre de un doctor; esta es la idea del progreso, la idea de que hay la posibilidad de que las expectativas superen las experiencias, y es lo que llama la atención entre la regulación y la emancipación.

La regulación de la modernidad está basada en tres principios: el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad. La emancipación es un proceso de racionalidad creciente de la sociedad que también tiene tres dimensiones: la racionalidad cognitiva instrumental de la ciencia, la racionalidad de la práctica moral del derecho y la racionalidad estética expresiva del arte y de la literatura. Estos pilares son también formas de conocimiento, hay un conocimiento de regulación y hay un conocimiento de emancipación.

No existe en realidad ignorancia en general ni conocimiento en general. Vamos a ver aquí que todo el conocimiento es una trayectoria de un punto A (punto de ignorancia) hasta un punto B (que es un punto de saber). Uno no sabe qué cosa va a llegar a saber, pero es como una autorregulación; el punto A de ignorancia se llama desorden, se llama caos, caos de las cosas, caos de la sociedad, y el punto B de saber se llama orden. Por eso producimos la ley de las ciencias sociales y la ley de las ciencias naturales. Con las leyes ponemos orden en las cosas en la naturaleza y en la sociedad. Pero eso no funciona así, ni en el conocimiento de emancipación, puesto que el punto A sería la ignorancia del colonizado y el colonialismo es no reconocer al otro como igual, es no admitir que el otro es igual a uno, y el punto B de saber se llama solidaridad, que es exactamente el reconocimiento del otro.

De alguna manera, la modernidad occidental tenía esta doble posibilidad de un conocimiento de regulación y de conocimiento de emancipación, pero sucedió que la modernidad simplemente se transformó en capitalismo. Este conocimiento de regulación pasó a dominar totalmente, y al dominar totalmente edificó, transformó, absorbió el conocimiento de emancipación, de manera en que el conocimiento pasó a ser ignorancia, la solidaridad pasó a ser caos solidario entre ciudadanos, el peligro de la solidaridad entre ciudadanos; la emancipación pasó de ignorancia en el colonialismo a ser orden, y lo es de una buena manera.

Esto es lo que tenemos hoy: el conocimiento de la emancipación está así de absorbido por el conocimiento de regulación, y por eso resulta difícil pensar la emancipación. Por eso es necesario pensar en otros mecanismos, y reinventar la emancipación social quizás nos obligue a repensar toda la cuestión del conocimiento.

Esta transformación se debió a otro factor: la separación total de la búsqueda de la verdad de la búsqueda del bien para la sociedad, la separación total entre ciencia y ética. Esta separación tiene una consecuencia muy específica, veamos en qué relación o actividad, con la neutralidad (más adelante veremos lo que significa esto).

Pero además, se dio otro factor: una separación total entre razón y emoción, sentimiento, pasión, afectividad. Porque ustedes que participan en los movimientos sociales saben que nosotros, para entrar en un movimiento, necesitamos razones. Pero solamente entramos cuando hay emoción de participar, que no se reduce totalmente a las razones; tiene que ver con la solidaridad. Pero el conocimiento de emancipación fue colonizado por el conocimiento de regulación, la emoción desapareció y la ciencia pasó a ser totalmente racional.

Pienso que nuestro problema para reinventar la emancipación social hoy, para reinventar otra forma de articulación en nuestra actividad y en nuestra autoridad, es que necesitamos de otro tipo de conocimiento, de otro tipo de racionalidad. Por eso nuestros problemas no son quizás solamente teóricos, son epistemológicos, tienden a ver un tipo de conocimiento, utilizando los criterios de validez y de métodos para llegar a ese conocimiento. De modo que tenemos que ver cómo hacemos para entender que estos problemas teóricos vienen de problemas epistemológicos, del tipo de racionalidad. Pienso que esta racionalidad es una racionalidad que domina las ciencias sociales, es una racionalidad que tiende a tomar la parte productora y hacerla parte de la realidad, de transformarla del todo. Realidades y prácticas se tornan inexistentes porque no son vistas por esta realidad.

Les mostraré cómo es una racionalidad que, al tomar la parte por el todo, es una racionalidad perezosa, indolente. Uno de mis libros se llama *La crítica de la razón indolente* y está publicado en español. En ese libro intento demostrar que la razón indolente desperdicia la experiencia; lo que no es conocido por esta racionalidad es desperdiciado, y por eso esta racionalidad produce lo que llamo ausencias. Estas ausencias son las cosas que nosotros no vemos, que son invisibles —prácticas, conocimientos, ideas— porque nuestros anteojos, nuestros conceptos, nuestras teorías no nos permiten ver. Una ausencia es una manera totalmente descalificada

de existir algo que no puede competir con lo que existe, porque es algo totalmente descalificado como sistema.

Las ausencias se producen a través de cinco monoculturas.

La primera monocultura es el amor o cultura del saber y del rigor. Es la idea de que sólo es válido el conocimiento científico y que todos los demás conocimientos no son válidos, no existen. Este no es un verdadero conocimiento, y por eso aquí se produce una ausencia. En esta manera de producir ausencia —decir que alguien o un grupo es ignorante—, la primera manera de producir ausencias es el ignorante.

La segunda monocultura es la de las clasificaciones sociales; se clasifica a los grupos sociales de acuerdo a razones lógicas que se llaman naturales. De ellas resulta la oligarquía, es decir que la oligarquía es la causa de la inferioridad de algunos grupos. Así se creó la inferioridad de las mujeres, la inferioridad de los indígenas, de los campesinos. Es decir que la segunda manera de crear ausencias es llamar inferior a algo, creer que algo es inferior.

La tercera monocultura es la mala cultura del tiempo lineal, es la idea de que el tiempo va hacia adelante, que tiene sentido, que tiene dirección. Es la idea de que los países desarrollados van hacia adelante, que en todas las instituciones, en todas las formas de vida, los países desarrollados son por definición más desarrollados y más avanzados que los países no desarrollados. Eso tiene una consecuencia tenaz en que los países menos desarrollados no pueden ser en ningún aspecto más desarrollados que los desarrollados, justamente por esta concepción del tiempo. Esta es la tercera manera de crear una ausencia y llamar retrasado residual a algo que no puede competir con lo que es avanzado.

La cuarta monocultura de la escala dominante tiene dos escalas en este modelo de racionalidad occidental: la universal y la global. La universal es toda entidad, independientemente del contexto, y global es toda entidad que tiene valor en todo el globo. La democracia, por ejemplo, es global, tiene un sentido transnacional. Entonces aquí se produce otra manera de ausencia: llamar a algo particular o local, lo que lo descalifica del sistema.

La quinta monocultura es la productividad capitalista; es la idea de que algo tiene que ser medido como productivo dentro de un ciclo de

producción dado, y esto se aplica al hombre y a la naturaleza. Es decir, la naturaleza es productiva si produce bastante maíz no en un conjunto de ciclos de producción, sino en un solo ciclo. Este es un concepto que se dio en el siglo XIX, cuando se creó la industria y la química de abonos y fertilizantes para la agricultura. Antes de ello los campesinos sabían que la productividad de una tierra no se mide por un ciclo de producción, sino que hay varios ciclos, y que la tierra tiene que descansar tal como nosotros tenemos que descansar. Eso cambia, y toda la productividad se mide en un ciclo de producción; de ese modo se crean ausencia, maneras descalificadas de existir que hacen improductivo al perezoso y al estéril.

Estas son las monoculturas del ignorante, el residual inferior, el octavo particular, el improductivo estéril. Son las formas de producir ausencia en nuestras sociedades con las ciencias sociales que manejamos. En ese sentido tenemos que saber de dónde viene esta racionalidad, que es hoy tan hegemónica pero que tiene realmente este límite, este tomar la parte por el todo.

Es preciso que vuelva a intentar demostrar que el pensamiento occidental, además de la racionalidad perezosa, es un pensamiento abismal. Se llama así porque es un pensamiento que divide a la realidad en dos dominios, cada uno a un lado de la línea, de tal manera que del otro lado de la línea lo funda el primero que divide al segundo. El pensamiento occidental es abismal porque es un pensamiento que hace distinciones visibles muy fuertes, pero por detrás de las distinciones visibles hay distinciones invisibles, y esas son las que fundan todo. Por ejemplo, casi una autocrítica a lo que dije antes —que la modernidad occidental se caracteriza por esta dicotomía entre regulación y emancipación— que es una característica universal de la modernidad occidental.

Todos los conflictos políticos de la modernidad son conflictos con regulación y emancipación, pero si aquella hace otra distinción en sentido de que la regulación y la emancipación social tienen lugar en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales, aquí plantea una línea abismal porque crea un abismo entre este lado y aquél. Por definición, en las sociedades coloniales no funcionaban ni regulación ni emancipación; las colonias no podían tener emancipación.

Todas las teorías de la modernidad crearon la idea de que en la modernidad existe la regulación y la emancipación, pero la idea de que esto sólo se aplica en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales es una idea invisible porque en las sociedades coloniales se aplica otra distinción: apropiación y violencia. Del otro lado de la línea la dicotomía es apropiación/violencia, y no regulación/emancipación; sin embargo, este pensamiento es manejado de tal manera que aquella parte no se ve, no entra en la teoría. En todas las teorías —y ustedes pueden leer todos los autores, todos los detalles— esto no se ve, tal vez por eso no existe. ¿Cómo trazaron esta línea abismal? A través de los dos grandes instrumentos de la modernidad: el conocimiento moderno y el derecho moderno.

El conocimiento moderno consiste en dar a la ciencia el monopolio de la distinción entre verdad y falsedad. Entonces la ciencia, que todos sabemos que es un concepto de verdad, es un concepto limitado que se aplica a alguna realidad, en ciertas circunstancias, usando ciertos métodos. Por ejemplo, yo no puedo tener nunca un concepto verdadero científico de felicidad pues no existe la posibilidad de determinar la felicidad; sin embargo, la ciencia va a disputar con los otros grandes candidatos —que son la filosofía y la teología— para definir la verdad sobre la felicidad. La filosofía tiene su verdad en la razón y la teología tiene su verdad la fe, pero la ciencia entra en disputa con ellas, y las grandes disputas desde el siglo XVII son entre ciencia, filosofía y biología.

Pero de este lado de la línea están todos los conocimientos populares, campesinos, indígenas y urbanos de los movimientos, a los que se considera más allá de la verdad y la falsedad. No cuentan como un conocimiento sino como opiniones, creencias, idolatrías, magia, mitología de un conocimiento. Por eso todo el gran debate que vamos a tener de este lado de la línea entre ciencia, mitología y filosofía es la distinción visible, pero hay otra invisible éntre estos y todos los demás conocimientos que están más allá de la verdad y la falsedad, que son visibles, no son reconocidos.

El derecho hace lo mismo: de este lado está el derecho moderno, el derecho oficial, que define todo lo que es ilegal y todo lo que se considera legal, y del otro lado, el derecho indígena, el derecho campesino, el

comunitario, que no son derechos oficiales, no son reconocidos por el Estado, por tanto, no cuentan; están más allá de las grandes distinciones entre lo legal o lo ilegal. Podemos decir que el derecho moderno preside la ciencia moderna porque es el que va a trazar la línea abismal para todo. Esa línea abismal es la línea que va a dividir el Nuevo Mundo del Viejo Mundo, como en el Tratado de Tordecillas, que es probablemente la primera formulación de este proceso. A mediados del siglo XVI se crea una línea de amistad entre los Estados europeos, para que se entiendan y puedan articularse en paz, pues entonces había muchas guerras en Europa, de ese lado de la línea.

De modo que el Nuevo Mundo ya no tiene reglas, las del derecho internacional funcionan de ese lado, mientras que ustedes están aquí. Es fascinante ver cómo funciona esta línea cartográfica del Ecuador; quienes hacían el globo terrestre tenían que tener mucha precisión en definir esta línea abismal, pues los marinos y los barcos tenían que tener mucho cuidado al cruzarla. De este lado no hay regulación/emancipación, no hay ley, realmente. ¿Por qué? Porque la gente de este lado está en un estado de naturaleza. Ustedes saben, las teorías del contrato social; se sostiene que la modernidad surge porque la gente entra en un contrato social, para pasar del estado de naturaleza al estado de violencia, al estado de la sociedad civil. De modo que en ese mismo momento se está creando un inmenso estado de la naturaleza y millones de pobladores de las colonias que no tendrán ninguna posibilidad de llegar a la sociedad civil; están totalmente divididos de la población moderna.

La modernidad no se caracteriza por la salida del estado de naturaleza; es la coexistencia de la sociedad civil de ese lado y del estado naturaleza de este otro, y en eso va consistir siempre. Por eso es que la civilidad va coexistir con la incivilidad en la formación de la humanidad; por eso es que a nivel de conocimiento los indígenas resultan tan incomprensible para los humanistas de los siglos XV y XVI. En toda la literatura humanista hay siempre mucho cuidado para definir lo que es humano; por eso los indígenas no son malos, sólo que no son humanos. Como decía el Papa Pablo III en 1527, todo que enarbola sobre mis dedos tiene alfa y eso tiene digamos la intervención dentro de este pensamiento abismal. Mi argumento es que hasta hoy coexisten civilidad

con incivilidad, humanidad con sobre-humanidad. Este pensamiento abismal sobrevivió al fin de la Colonia y existe hasta hoy. El pensamiento occidental hegemónico sigue siendo abismal, sigue haciendo distinciones abismales y fundadas en distinciones invisibles que donde no hay posibilidad de aplicar los conceptos.

Todos ustedes han oído hablar de Guantánamo. Guantánamo es, de alguna manera, el otro lado de la línea. Allí se encuentran espacios de la sociedad que son impensables en la democracia, en el derecho romano. Son espacios de brutal destrucción de la vida, más allá de la ilegalidad. No hay normas para el árbitro total; es la apropiación de la violencia. En la ilegalidad se ponen normas pero no hay normas del árbitro total, o sea la lógica es la apropiación de la violencia.

De modo que esta división de la que hablo a mi juicio sigue siendo verdadera y se aplica en todo momento. No digo que estas líneas divisibles se mantuvieron siempre fijas; en cada momento histórico hemos sufrido cambios, pero cambios superficiales, y en un momento hubo dos turbulencias muy fuertes en estas líneas abismales que dividen este ese lado de la línea, donde existe la civilización, y el otro lado de la línea, donde funcionan las formas de barbarie. El primer cambio fue con la descolonización, sobre todo el proceso que tuvo lugar a mediados del siglo XIX acá y a mediados del siglo XX en África.

Alguno pensó que la descolonización era una lucha de los que estaban de este lado de la línea contra el otro lado de línea, y que se rebelaron porque querían regulación/emancipación. Rehusaron una apropiación violenta y creyeron entrar en un proceso de regulación/emancipación. Se pensó que la regulación/emancipación se estaba expandiendo de este lado y de alguna manera probablemente del otro lado estaba disminuyendo y probablemente sería eliminado. La apropiación de la violencia no paso así, los estudios de la teoría de la dependencia, de los estudios coloniales en sistema mundiales han demostrado que realmente seguía vigente la línea abismal, y por eso el hombre desapareció.

Lo que pasa hoy es hay una turbulencia en el terreno; eso nos hace difícil pensar la regulación/emancipación. Nosotros estamos en un momento en que, de alguna manera, de este lado de la línea la apropiación de violencia está por expandirse, de en el lado de la

regulación/emancipación. A esto se llama el regreso del colonial. Es una dimensión, no del Nuevo Mundo, sino de las sociedades metropolitanas. El colonial está entrando en las sociedades metropolitanas y ante eso las sociedades metropolitanas, reaccionan con la lógica de la apropiación de la violencia. El colonial está emergiendo en las sociedades metropolitanas de tres maneras: el terrorista, el inmigrante sin papeles y el refugiado—este último es nuevo—. En este modelo de las sociedades modernas capitalistas coloniales, el colonial nunca pudo aparecer, hacerse presente físicamente en Lisboa, Madrid, París o Londres; eso era imposible. Y ahora desaparece y aparece, es una gran violencia, una presencia fuerte, y por eso hay que reaccionar contra él y la reacción es una reacción de apropiación de la violencia. Si ustedes miran las leyes de emigración en Europa hoy o las leyes antiterroristas, no son de regulación/emancipación sino de apropiación de la violencia, lo que desfigura totalmente la legalidad que existía de ese lado de la línea.

Pero la gente no se da cuenta de eso que está sucediendo. Uno de los debates más fascinantes hoy en día en los Estados Unidos es saber hasta qué punto la tortura es constitucional, y los detalles son enormes: hasta qué punto tú puedes herir, tú puedes destruir la vida y la integridad, pero de una manera constitucional. Es la lógica colonial de apropiación de la violencia que ha contaminado la lógica de regulación/emancipación. Esa es toda la historia.

Ustedes deben esperar a que todavía haya otros caminos. Es decir, se debe hacer una resistencia de pensamiento; tenemos que ver cómo resistir. Eso, a mi juicio, es otra epistemología, otro conocimiento. Por eso afirmo que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, ni justicia social global sin justicia cognitiva y reconocimiento. Por eso sugerimos que tenemos que pasar del pensamiento abismal al pensamiento pausalizado.

El pensamiento pausalizado que les propongo es lo que llamo la ecología de saberes. Voy a darles rápidamente algunas ideas de lo que es el pensamiento postabismal, el pensamiento ecológico. Es ecológico en la manera en que intenta la coexistencia de diferentes conocimientos; es la idea de que conocimientos heterogéneos pueden coexistir. El saber ecológico es el opuesto a la monocultura, y tiene las

siguientes características: la primera es radicar con presencia. El otro día manifestaba la idea de que este conocimiento exige la co-presencia de los dos lados de la línea. Esta co-presencia significa una igualdad entre simultaneidad y contemporaneidad. Lo que es simultáneo es contemporáneo; la monocultura lineal destruyó esa idea, y por eso el campesino, el indígena actual es contemporáneo y no simultáneo del ejecutivo del Banco Mundial.

La co-presencia es importante para superar a Hegel, que está en la historia de ese lado de la línea. Y así en Grecia, el bárbaro quinto antes de nuestra era no es romano, es el griego de los primeros años de nuestra era, o el civilizado de los principios del siglo xvi. Para superarlo era necesaria esta conversación. La idea de la ecología de saberes presupone la inagotable diversidad epistemológica del mundo, hay muchos conocimientos en el mundo y no es posible la materia completa de todos los conocimientos, tenemos que vivir por completo.

La tercera idea es muy fuerte: la ecología de saberes es también la relación entre conocimiento e ignorancia. Como decía ayer, en la ecología de saberes la ignorancia puede no ser un punto de partida y sí ser más bien el punto de llegada, porque cuando aprendemos un conocimiento podemos olvidar otro conocimiento, podemos producir ignorancia de ese conocimiento. Por eso tenemos que ver siempre cuál es el juego del trueque que estamos haciendo entre conocimientos que aprendemos y conocimientos que perdemos. Hay que intentar una forma de ir conociendo otros conocimientos sin perder los que teníamos, los propios.

Por ejemplo, mi asistente, que es indígena, cuando el profesor de derecho le hablaba sobre la propiedad individual, títulos individuales, compras de tierras, ella dijo: “En mi comunidad esto no es posible, nosotros no podemos comprar o vender tierra porque la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra”. El profesor le contestó: “Mire usted, yo estoy enseñando el Código Civil y no me interesan otras cosas”. Ella llegó a mi oficina llorando: estaba siendo producida como ignorante y la ignorancia estaba siendo producida en ella. Al aprender el Código Civil tenía que olvidar sus propios conocimientos; esta es otra relación entre conocimiento e ignorancia.

En cuarto lugar, entender la ecología de saberes no significa desconocer la ciencia. La ciencia es un conocimiento muy importante, que produce cosas maravillosas, pero tenemos que hacer un uso contrahegemónico de la ciencia. La ciencia es muy útil para ciertos objetivos pero no para otros; la ciencia tiene que ser utilizada dentro de la ecología de saberes como un saber entre otros, más valiosos para algunas cosas, menos para otras. Es muy valioso para ir a la luna pero no es tan valioso para defender la biodiversidad. La ecología de saberes no acepta jerarquías abstractas entre saberes porque las jerarquías son concretas, son argumentadas, son pragmáticas en función de los objetivos que pretendemos. Esto, para mí, nos obliga a mirar esa ciencia con más cuidado, de una manera más sobria.

Hay varios libros publicados sobre la pluralidad interna de la ciencia: la epistemología feminista, la epistemología postcolonial, que han mostrado que la ciencia puede ser hecha de varias maneras, que hay varios tipos de hacer ciencia. Hay una pluralidad interna, pero además hay una pluralidad externa. Hay ciencia y hay otros conocimientos, que tienen que articularse exactamente unos con otros. Es importante ver aquí que las jerarquías abstractas pueden ser un error tremendo y un peligro. Les voy a dar un ejemplo del Asia: los campos de arroz de Bali, en Indonesia, tenían durante siglos un sistema de irrigación que era administrado por los sacerdotes de la diosa hindú del agua. Este sistema estaba organizado en secuencias de agua en los campos de arroz. Cuando llegó la revolución verde, con la que entró maíz chino y alguna organización capitalista de agricultura en el Asia, los ingenieros de la reforma agraria dijeron de inmediato: “tenemos que anular esto, estos son sacerdotes, este es un sistema religioso, no es científico, tiene que destruirse”. Al año siguiente la producción de arroz se redujo en un 50%, y al año siguiente en otro 50% y al año siguiente en otro 50%. La irrigación científica no estaba funcionando y el gobierno de Indonesia, muy preocupado, hizo lo que era más racional: mandó a que regresaran los sacerdotes y la producción de el arroz volvió a los niveles habituales. Treinta años después, dos jóvenes de los Estados Unidos especialistas en modelación computarizada fueron a estudiar la secuencia de irrigación en esos campos y llegaron a la conclusión de que las secuencias de

los sacerdotes eran más eficaces que cualquier sistema científico que pudiéramos encontrar. Es decir que la incompatibilidad entre el sistema ancestral y el sistema científico de irrigación es un producto de la mala ciencia, y treinta años después se vio que este sistema de irrigación sacerdotal era lo en términos de utilización del agua. Aquí se demuestra que es importante pasar de jerarquías abstractas a jerarquías concretas.

Entre los saberes hay muchos problemas de inconmensurabilidad, porque los conceptos son distintos, las categorías son distintas en entre unos y otros. Por ejemplo, el concepto de naturaleza de nuestras ciencias occidentales y el concepto de la Pachamama son distintos, incomunicables tal vez, porque el concepto de Pachamama es parte de una armonía cósmica, en la que están el hombre, la sociedad y la comunidad. Entonces tenemos que hacer una traducción entre culturas que no es sólo lingüística, tenemos que crear sistemas de traducción intercultural para imitar la distribución de conocimientos que se hizo con la monocultura del saber, y que yo llamo “epistemicidio”. El epistemicidio es matar el saber y matar el conocimiento, es matar a los grupos sociales que usan ese conocimiento; así pasó con los indígenas, lo sabemos. Entonces, ¿cómo podemos hacer esa traducción intercultural?

Les voy a dar un ejemplo que viene del África. Como ven, estos problemas son más globales de lo que nos podemos imaginar. Hay un problema para saber si existe o no una filosofía africana; se dice que no, que solamente existe una filosofía universal. Otros dicen que hay una filosofía africana pero es inconmensurable, es una filosofía que uno no puede nunca poner en contacto con la filosofía europea porque viene de la cultura del África. El hecho de que la filosofía sea más desarrollada en Europa es una cosa transicional. Y, finalmente hay filósofos en el África que dicen que aunque son filosofías distintas, vamos a intentar un diálogo entre ellas.

Ustedes saben que en la filosofía occidental uno de los conceptos más importantes es la afirmación de Descartes: *cogito, ergo sum*, pienso, luego existo. Un filósofo de Ghana sostenía: “Yo no puedo traducir esto en mi lengua aka porque pensar en mi lengua es medir algo concreto, entonces no puedo pensar en abstracto. Por otro lado el *sum*, existo, soy, tampoco existe en mi lengua porque ser es siempre ser aquí o allí,

Yo soy en mi comunidad, en esta comunidad o en aquella comunidad, y no hay absolutamente nada abstracto en este concepto de ser. Pero esto no es solamente una condición de inferioridad de mi filosofía. Voy a demostrar que hay muchas cosas en filosofía aka que yo no puedo traducir a la filosofía occidental”. Y este filósofo empieza con un análisis de concepciones de la naturaleza que tienen mucho que ver con la idea de Pachamama, pero en su versión africana. El punto es que algunos de estos conceptos no se pueden traducir a lenguas occidentales. Entonces la filosofía occidental está limitada, y esta es la perfecta posibilidad de una traducción intercultural: pensar que todas las culturas, todas las filosofías, son incompletas.

En sexto lugar, la ecología de los saberes no es solamente del dominio del *homo sapiens*, del hombre, es también del dominio del mito. ¿Qué quiero decir con esto? Es del dominio de la razón, pero también de la ilusión, de la idea, de la pasión, del entusiasmo, por una causa de transformación social que no se puede traducir a fría y pura racionalidad. ¿Por qué yo me involucro en la lucha por los derechos humanos? Porque veo que hay violaciones a los derechos humanos, porque mi estómago siente algo que yo no puedo racionalizar. Entonces hay que crear este conocimiento, esta relación compleja entre razón e ilusión.

Y aquí entra la última característica de la ecología de saberes, que es una distinción entre objetividad y neutralidad. Nosotros queremos ser objetivos pero no queremos ser neutros. ¿Qué quiere decir eso? Objetividad es usar todas las metodologías que nos permitan analizar, con distancia crítica, todas las perspectivas posibles de una cierta realidad social. Y las metodologías de las ciencias sociales pueden ser útiles, son muy útiles para crear objetividad, para limitar el dogmatismo, para limitar un encierro ideológico, para mantener una distancia crítica, pero sin neutralidad, siempre preguntando de qué lado estamos. Una cosa es estar del lado de los opresores y otra cosa es estar del lado de los oprimidos. Por eso, para la ecología de saberes es fundamental saber de qué lado estamos. Ser objetivos no significa ser menos neutros y eso, para mí, es lo más importante de la ecología de saberes.

Esta ecología es casi un programa de investigación que nos obliga a una gran autorreflexión, a una gran humildad. Los conocimientos son

completos si existen muchos otros conocimientos aparte de los que manejamos nosotros, los científicos sociales, los filósofos, los sociólogos. Entonces hay un sentimiento de incompletitud muy grande y esto nos obliga a una autorreflexión muy profunda. Estamos en una situación un poco distinta pero algo semejante a la de San Agustín cuando escribió lo siguiente al final de *Las confesiones*: “Yo me transformé en un problema para mí mismo”. Claro que San Agustín se refería a la vida un poco bohemia que tuvo antes de su vida de santo, digámoslo así. Nosotros somos hoy en día un problema para nosotros, no para confesar pecados pasados sino para mirar el futuro. Sobre todo para pensar que todos nuestros instrumentos están sujetos a la perversidad y que los problemas del pasado pueden volver.

La traducción intercultural, si no tenemos cuidado, puede ser una manera sutil de colonizar, hay que ser autocríticos sobre eso; de otro modo, realmente no podemos avanzar. Hay que avanzar con las garantías de que los errores del pasado no deben cometerse nuevamente, y esto nos da, por un lado, una vigilancia epistemológica grande y, al mismo tiempo, una energía para continuar luchando por otra forma de conocimiento que consiga realmente que la justicia social global sea fundada en la justicia cognitiva global. Muchas gracias.

Comentario de Luis Tapia

El pensamiento ético que nos ha dado hoy la exposición de Boaventura de Sousa Santos es una condición de posibilidad de pensar polifónicamente, de hablar de varias voces y de conocernos, traducirnos y transformarnos entre nosotros. En este sentido, quisiera comentar brevemente algunos puntos que nos ha presentado, coincidiendo con gran parte de lo que ha expuesto.

Quisiera recalcar algunas cosas, vinculándolas a algunas tareas y problemas que enfrentamos o tenemos que enfrentar aquí. Una de ellas, la primera, es que tenemos que cuestionar a las ciencias sociales en torno a su origen colonialista. Las ciencias sociales, en tanto pertenecientes a la producción de la verdad sobre lo social, han formado parte de las estrategias de producción y de articulación de un norte colonial en el

mundo. La idea de lo universal o la verdad universal, primero abstracta y luego encarnada en algunos pueblos europeos, ha sido parte de las formas de exclusión y de producción de jerarquías y de inferioridades entre diferentes pueblos y culturas. Esto nos plantea el problema o la cuestión de qué hacemos en las universidades enseñando ciencias sociales. En tanto sigamos pretendiendo que estamos formando profesionales que van a reproducir verdades universales para pensar nuestros pequeños problemas locales y, por lo tanto, también reproduciendo este tipo de ordenamiento colonial que implica asumir una división internacional del trabajo, en la que en poco tiempo nos volvemos básicamente operadores de ideas y no productores de ideas, también acaba formándonos como instrumentos y no como sujetos cognitivos, concebidos a su vez como éticos.

En este sentido, creo que resulta una tarea importante en países como Bolivia el descolonizar la forma de producción del conocimiento que tiene la pretensión de cientificidad, ya que, además, uno de los resultados de configurar las ciencias sociales como recurso universal, por lo tanto de primera jerarquía, es justamente excluir a una buena parte de los individuos y colectividades de la posibilidad de reconocer su capacidad en términos de igualdad cognitiva. En este sentido, el racionalismo moderno es ampliamente caracterizado desde un inicio como contradictorio: por un lado, propuso la igualdad de todos los seres humanos en tanto seres de razón, pero inmediatamente después se usó la idea para, justamente, excluir de esa capacidad a una buena parte de los pueblos colonizados, es decir, en tanto sujetos que no son capaces de pensar por sí mismos, y, en tanto no pueden pensar por sí mismos, se justifica gobernarlos y hacerlos trabajar para otros. En este sentido, la descolonización de la ciencia social pasa por criticar y destruir la idea de la universalidad del pensamiento y transitar a diferentes modos de pensar la pluralidad de la razón entre culturas, y también de cada una de las culturas o sociedades. Esto implica algunos problemas que enfrenta la ciencia social en algunas metrópolis que se atribuyen la producción de punta del conocimiento.

Uno de los rasgos del pensamiento postmoderno, una característica que Boaventura reivindicaba desde inicios de los años noventa al pensar

en las ciencias sociales, es el abandono de este tipo de razón indolente que, entre otras cosas, tiene la característica de, en tanto pretende pensar para otros y por otros para ordenarlos, acaba también convirtiéndose en una razón que insensibiliza al sujeto que se plantea como el sujeto cognoscente universal. Plantearse como sujeto universal significa neutralizarse en términos de sujeto carnal cognitivo, por lo tanto y en tanto, intersubjetividad que se siente y, por lo tanto, se politiza.

Otro rasgo de la configuración de las ciencias sociales, y antes, de la reconfiguración de la filosofía en tiempos modernos, es el hecho de que es un pensamiento egocéntrico y racista. Lo peculiar de la pretensión universal es justamente el racismo, y ese racismo significa situarse en la punta del tiempo. Es en ese sentido en el que la ciencia moderna necesita suponer una teleología, es decir, una fecha del tiempo del progreso, donde las sociedades universales se sitúan más allá de aquellas que van configurando el mundo de la barbarie como el que ha sido expuesto en la presentación. Así, uno de los modos de socavar, criticar y recomponer la producción del conocimiento es abandonar la idea de un tiempo histórico único en el que estaremos situados en diferentes posiciones de privilegio e inferioridad y viviremos con mayor intensidad. Lo que de hecho, al fin, aparece con más fuerza es la pluralidad en tiempos históricos, que contiene justamente la diversidad de formas de conocimiento en tanto éstas contienen diferentes formas de configuración de la vida social.

En este sentido, por ejemplo, podemos equiparar algunos rasgos de lo que se ha planteado como ecología de saberes con algunos rasgos de las culturas en este territorio. Ramiro Condarco propuso caracterizar a las sociedades andinas a través de la complementariedad macrosimbiótica. Es decir, un rasgo de las culturas andinas habría sido, usando el lenguaje más conocido, la ocupación de varios nichos y niveles ecológicos, de tal manera que un pueblo pueda complementarse utilizando varios espacios, varias formas de ocupación y haciendo circular los bienes y también los sujetos en sus diferentes niveles. Se podría decir que aquellas culturas que experimentan en su seno una forma de complementariedad macrosimbiótica o de ecología de saberes están más preparadas también para traducir en relación con otras y convivir de una manera más igualitaria con otras. Esto no ocurre con sociedades capitalistas

modernas que, efectivamente, tienen mayor dificultad de establecer esta desjerarquización entre diferentes formas de conocer y, por lo tanto, de vivir y de ser.

Paso a complementar el siguiente punto, para luego entrar a un segundo bloque de aspectos en torno a lo político. Se nos plantea que uno de los rasgos de configuración del conocimiento, y también del orden social moderno, es este vínculo entre regulación y emancipación. La regulación tiene que ver con la producción de un orden y, por tanto, la regulación de la vida humana en ciertos márgenes de disciplina dentro lo institucional y, por tanto, contiene formas de explotación y de opresión.

Hay un fuerte vínculo entre ese ordenamiento que se hace por vía legal y la pretensión de las ciencias sociales de contener ideas sobre la regularidad de las relaciones sociales, es decir, una teoría general que tiene la pretensión de ser un modelo de regularidad y que tiene la pretensión de ser una verdad. Eso también es una forma de disciplinarnos en torno a qué acuerdos, para qué y dentro de qué orden. En ese sentido, la estructura misma de la ciencia social moderna es parte de las estrategias de producción del tipo de sujetos que forman parte de los resultados de la regulación moderna, en el sentido de las mismas sociedades dominantes, ya que, por así decirlo, no sólo se ejerce este poder sobre aquellos que están del otro lado de la línea, sino también en su seno. Esto implica que las formas de conocer tienen dimensiones políticas. Aquí se ha planteado con fuerza que las formas de conocer también producen un orden social y político, o lo reproducen y producen desigualdad social. En este sentido, las ciencias sociales forman parte de la historia de producción de desigualdad colonial, igualmente vinculada fuertemente con el capitalismo imperial en tiempos modernos. Aunque también las ciencias sociales han sido utilizadas para producir algunas facetas de emancipación y acción.

De manera muy breve quisiera señalar algunos de los efectos que esto tuvo en América Latina. Durante un tiempo el pensamiento moderno sirvió también para mantener y recrear la forma señorial de dominación, producto del colonialismo en este continente en los años posteriores a la independencia. Más tarde, sobre todo en el siglo xx, las ideas de universalidad, racionalidad y emancipación que el discurso científico

moderno sugirió, sirvieron para producir las revoluciones nacionales y también algunas nacional populares, con cierta idea de emancipación, que han sido formas de democratización en el seno de nuestros países y han introducido la idea de la igualdad de manera paralela a otras ideologías políticas.

Las ciencias sociales han sido formas de introducir la idea de igualdad en países altamente racistas y señoriales de América Latina, aunque también se introduce el etnocentrismo de la razón universal, obviamente europea y anglosajona. En este sentido cabe ver que la historia de las ciencias sociales ha contenido de manera predominante aspectos que, de manera velada, funcionan como una de las formas de organización y reproducción del orden colonial y capitalista en el mundo, es decir, de las diferentes formas de desigualdad. Pero también ha habido usos emancipatorios, por así decir, aunque no cabe pensar en emancipaciones finales. En ese sentido, creo que es clara la idea de incompletitud para pensarnos todos, y también para desplazarnos más allá de la idea de emancipación criticada como algo esencialista, es decir, como que nos emancipamos queriendo volver a una esencia primigenia.

El otro punto que quisiera comentar brevemente es el vínculo entre ciencia y emancipación, para seguir con el argumento anterior, y reto a una de las afirmaciones hechas en sentido de que, cuando se introduce la idea de ecología de saberes, se está planteando que no habría que pensar exclusivamente con las formas que las ciencias sociales —y que también son las ciencias generales, las ciencias egocéntricas inducidas— sino pensar con lo propio. Eso es lo que quisiera preguntarme aquí y responder brevemente: ¿qué es lo propio para varios de nosotros? Se puede responder de alguna manera: el criterio fuerte de un aymara, un guaraní, un quechua, pero para la mayor parte de nosotros eso no sería lo propio, aunque sea parte de nosotros. Eso implica que varios de nosotros, sobre todo los que hacemos ciencias sociales y hemos estudiado, hemos sido formados en esa racionalidad moderna colonial, que nos queda, por tanto, de forma colonial de que podamos pensar lo propio a partir de lo propio a construir.

En ese sentido, lo que nos queda es transformar aquello que ya nos ha constituido, inclusive disciplinar como sujetos más modernos y durante mucho tiempo también con pretensión alguna vez de forma parte de una modernidad, universalidad, más madura y desarrollada. De hecho, la reforma neoliberal en Bolivia se ha desarrollado todo el tiempo justamente bajo la pretensión de volvernos modernos en este sentido reductivo universal, puesto que en el mundo se habrían despejado las barreras con la caída del socialismo. Hago hincapié de otras experiencias más locales de autodeterminación para sostener la idea de que hay una razón universal y que tiene modelos económicos, antropológicos, políticos más o menos generalizables en el conjunto del mundo, y eso nos sigue tocando. En ese sentido que se va perfeccionando ese pensamiento que piense también una ecología de las emancipaciones.

Lo que ha expuesto Boaventura hoy es algo necesario, y lo que nos ha propuesto es ampliar nuestros recursos para pensar lo propio. Dicho de otro modo, personalmente creo —para no inmiscuir a otros— que el pensar lo propio implica también pensar con lo de los otros, en la medida en que nos construimos intersubjetivamente y de la mejor manera. Alimentar ese proceso es justamente escuchar y además tener la presencia sensual, es decir carnal, y no sólo el discurso de alguien que está pensando la necesidad de la descolonización de las ciencias sociales que, obviamente, en lugares como Bolivia es mucho más necesaria. En esta coyuntura es mucho más necesaria que en las mismas metrópolis, donde siguen funcionando para disciplinar a los sujetos y justamente volverlos, podríamos decir, objetos de la dominación interna. En este sentido, como parte del CIDES y como boliviano, agradezco tu presencia y expreso mi deseo de continuar este diálogo por mucho tiempo. Muchas gracias.