



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 86 (julio-septiembre), 2019, pp. 47-72
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Más allá de la imaginación política y la teoría crítica eurocéntricas

Beyond political imagination and eurocentric critical theory

Boaventura DE SOUSA SANTOS

bsantos@ces.uc.pt

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370636>

RESUMEN

Este texto analiza las dificultades que sobre todo a lo largo de los últimos treinta años persiguen al pensamiento crítico de raíz occidental. Tres de estas dificultades suponen un dilema en la medida en que se producen en el ámbito de la propia imaginación política en que se asienta la teoría crítica y también, en última instancia, la política emancipadora. Otras tres se refieren al impacto de las perplejidades y los impases políticos en la construcción de teoría. En conjunto, estas dificultades exigen cierta distancia respecto a la tradición crítica eurocéntrica, lo que plantea el desafío de pensar desde las epistemologías del Sur, las cuales ofrecen un diagnóstico crítico del presente que tiene como elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa, igualitaria, democrática y libre

Palabras clave: imaginación política, teoría crítica, eurocentrismo, epistemologías del Sur.

ABSTRACT

This text analyzes the difficulties that, above all, over the last thirty years, pursue western critical thinking. Three of these difficulties suppose a dilemma as they take place in the scope of the own political imagination in which the critical theory and the emancipatory policy is based. Three others refer to the impact of perplexities and political impasses in the construction of theory. Together, these difficulties demand a certain distance from the Eurocentric critical tradition, which poses the challenge of thinking from south epistemologies, which offer a critical diagnosis of the present that has as a constitutive element the possibility of reconstruction, formulating and legitimating alternatives for a more just, democratic and free society.

Keywords: Political imagination, critical theory, eurocentric, South epistemologies.

Recibido: 12-12-2018 • Aceptado: 15-01-2019



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compártir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

El Norte global se va haciendo más y más pequeño en lo que a la economía, la política y la cultura se refiere, sin embargo, es incapaz de interpretar el mundo en toda su amplitud si no es mediante teorías generales e ideas universales.¹ Visto desde fuera, dicho *habitus* convence cada vez menos y se puede entender como la expresión de una manifestación en cierto modo anacrónica de excepcionalismo occidental, aunque siga siendo muy destructivo cuando se traduce en políticas imperiales. Todo lo que se conoce acerca de África son las imágenes producidas en el norte global. Estos universales, la mayoría de ellos generados en el Atlántico Norte, son detalles que han adquirido un grado de universalidad, como he discutido en otros lugares (Santos: 2006).

Como trataré de abordar más adelante, mientras estos universales parecen referirse a las cosas como existen, arraigadas en realidades particulares, son evocadoras de múltiples capas de sensibilidad, persuasiones, supuestos culturales y elecciones ideológicas vinculadas a su propio contexto situado. En aras de construir estas realidades locales como universales, el proyecto epistemológico que genera este conocimiento intenta persistentemente negar su localización y las historias de las que brotan. Como tal, en palabras de Trouillot (2002, p.221-222), estos universales no se limitan a describir la diversidad mundial; sino que ofrecen una interpretación singular del mundo.

Pero en toda Europa y en el Norte global, un sentimiento de agotamiento intelectual y político es la cara contemporánea del eurocentrismo. El Norte global está descendiendo lentamente hacia el populismo autoritario (Hall: 1985), y las desigualdades están creciendo en todas partes, generando conflictos sociales que han tomado la forma de ultranacionalismo, racismo, conflictos étnicos, sexismo, xenofobia, homofobia, etc. En resumen, desde esta perspectiva, parece que el Norte tiene poco que enseñar al mundo. ¿Es muy importante que así sea? ¿No reside precisamente ahí la oportunidad histórica de que el Norte global aprenda de las experiencias del Sur global? La verdad del asunto es que, después de cinco siglos de “enseñar” al mundo, parece que el Norte global ha perdido la capacidad de aprender de las experiencias del mundo. En otras palabras, se diría que el colonialismo ha incapacitado al Norte global para el aprendizaje desde un punto de vista no colonial, es decir desde aquel que permite la existencia de historias distintas de las de la historia universal eurocéntrica.

Dicha situación se refleja en todo el mundo intelectual generado en el Norte global y, más en concreto, en la teoría crítica eurocéntrica.² Una sensación de agotamiento acosa a la tradición crítica eurocéntrica. Se manifiesta en una desazón peculiar y difusa que se manifiesta a su vez, de múltiples formas: irrelevancia, impotencia, estancamiento, parálisis. Tal inquietud se agudiza más aún porque vivimos en un mundo en el que hay tanto que criticar, un mundo, además, en que cada vez son más las personas que viven en condiciones críticas que implican a la vez crisis y crítica. Si hay tanto que criticar, ¿por qué se ha hecho tan difícil construir teorías críticas compartidas y sólidas, teorías que generen prácticas transformadoras eficaces y profundas?

Durante los últimos treinta años, se han ido multiplicando las dificultades —a menudo presentadas como perplejidades ante repertorios políticos ininteligibles, movilizaciones y soluciones imprevistas, impases atribuidos a una supuesta falta de alternativas y una diversidad de protocolos de rendición más o menos complejos— que tienen sitiado el pensamiento crítico eurocéntrico tanto en su corriente marxista como en la libertaria. Tres de estas dificultades suponen un dilema en la medida en que se producen en el ámbito de la propia imaginación política en que se asienta la teoría crítica y también, en última instancia, la política

¹ Este texto fue elaborado en el marco del proyecto de investigación “ALICE: espejos extraños, lecciones inesperadas” (alice.ces.uc.pt), coordinado por mí mismo en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, Portugal. El proyecto ha contado con la financiación del Consejo Europeo de Investigación y el 7º Programa Marco de la Unión Europea (FP/2007-2013)/ERC Grant Agreement n. 269807.

² Sobre las dificultades de construir una nueva teoría crítica, véase Santos: 1995; 2008a.

emancipadora. Otras tres se refieren al impacto de las perplejidades y los impases políticos en la construcción de teoría. En conjunto, estas dificultades exigen cierta distancia respecto a la tradición crítica eurocéntrica.

En este texto analizaré estas dificultades y mostraré las causas originales de la desazón que generan. La primera serie de dificultades se refiere al encogimiento de la imaginación política emancipadora. En pocas palabras, se pueden designar como preguntas fuertes y respuestas débiles; el final del capitalismo sin fin, el final del colonialismo sin fin y el final del patriarcado y del sexismo sin fin.

PREGUNTAS FUERTES Y RESPUESTAS DÉBILES

Una razón de la necesidad de marcar una distancia con la tradición crítica eurocéntrica es que esta solo proporciona respuestas débiles a las preguntas fuertes a que nos enfrentamos en nuestro tiempo. Las preguntas fuertes no solo se refieren a nuestras opciones específicas de vida individual y colectiva, sino también al paradigma societal y epistemológico que ha dado forma al actual horizonte de posibilidades en que decidimos nuestras opciones, el horizonte en el que determinadas opciones son posibles y otras quedan excluidas o incluso son inimaginables. Tales preguntas son de naturaleza paradigmática porque abordan los propios criterios para la inclusión y exclusión de opciones específicas. Por consiguiente, despiertan un tipo particular de perplejidad.

Las respuestas débiles, por el contrario, son aquellas que no cuestionan los horizontes de posibilidades. Dan por supuesto que el paradigma actual ofrece respuestas a todas las preguntas relevantes. Por lo tanto, no consiguen disminuir la perplejidad provocada por las preguntas fuertes y, de hecho, pueden aumentarla. En realidad, descartan y estigmatizan esta perplejidad como síntoma de un rechazo irracional a viajar siguiendo mapas históricamente comprobados. Pero, dado que la perplejidad deriva en primer lugar del cuestionamiento de dichos mapas, las respuestas débiles son una invitación a la inmovilidad.

La primera pregunta fuerte se puede formular así: si la humanidad es una sola, ¿por qué hay tantos principios diferentes sobre la dignidad humana y la justicia social, todos ellos supuestamente únicos, pero a menudo contradictorios entre sí? En la raíz de la perplejidad que subyace a esta pregunta está un reconocimiento de que en la interpretación moderna y eurocéntrica del mundo se han dejado muchas cosas fuera. La respuesta crítica eurocéntrica a esta pregunta es que esa diversidad solo se ha de reconocer en la medida en que no contradiga los derechos humanos universales.³ Es una respuesta débil porque, al postular la universalidad abstracta de la concepción de la dignidad humana en que se basa la idea de los derechos humanos, desestima la perplejidad oculta que subyace a la pregunta, que precisamente cuestiona la posibilidad de tal universalidad abstracta.⁴ El hecho de que dicha idea sea de base occidental se considera irrelevante, ya que la historicidad del discurso de los derechos humanos no interfiere con su estatus ontológico.⁵

³ Sabemos que los derechos humanos no son universales en su aplicación. Existe consenso sobre la distinción de cuatro regímenes internacionales de los derechos humanos en nuestro tiempo: el europeo, el interamericano, el africano y el asiático. Para un amplio análisis de los cuatro regímenes, véase Santos (1995, pp. 330-337; 2002, pp. 280-311) y la bibliografía aquí citada.

⁴ La interpretación convencional de los derechos humanos incluye algunas de las características siguientes: son universalmente válidos, con independencia del contexto social, político y cultural en que operan, y los distintos regímenes de los derechos humanos que existen en distintas regiones del mundo; parten de la premisa de una concepción de la naturaleza humana como individual, que se autosostiene, y cualitativamente distinta de la naturaleza no humana; qué constituye una violación de los derechos humanos se define mediante declaraciones universales, instituciones multilaterales (tribunales y comisiones) y organizaciones no gubernamentales globales establecidas; el fenómeno recurrente del doble criterio para evaluar la conformidad con los derechos humanos no pone en entredicho en modo alguno la validez de estos; el respeto a los derechos humanos es mucho más problemático en el Sur global que en el Norte global.

⁵ Para mayor detalle sobre este tema, véase Santos (org.) (2007a, p. 3-40).

Esta respuesta, por mucho que la aprueben el pensamiento político convencional y también la teoría crítica, sobre todo en el Norte global, es débil, porque reduce la interpretación del mundo a la interpretación eurocéntrica del mundo, ignorando o trivializando así otras interpretaciones no eurocéntricas del mundo, por ejemplo, las experiencias e iniciativas políticas decisivas de los países del Sur global. Es el caso de los movimientos de resistencia que han ido emergiendo contra la opresión, la marginación y la exclusión, cuyas bases ideológicas suelen tener poco que ver con las referencias culturales y políticas eurocéntricas que prevalecieron a lo largo del siglo XX. Estos movimientos, cuando recurren a la gramática de los derechos humanos para formular sus luchas, lo hacen en términos que contradicen por completo la interpretación dominante de los derechos humanos. Algunos de los ejemplos más destacados de tales movimientos y gramáticas son los de los negros africanos contra el régimen del apartheid, las luchas nacionalistas hacia la independencia en África y en Asia durante la mayor parte del siglo XX, el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos desde la década de 1950, las luchas emancipadoras de mujeres en todo el mundo o los pueblos indígenas y afrodescendientes que se han vuelto muy activos políticamente en los últimos treinta años en América Latina o en el movimiento de ocupación en Europa y Estados Unidos durante la última década. Pero también podríamos mencionar movimientos y gramáticas que se centran en la reactivación de la imaginación ética, cultural y política no eurocéntrica en África, Asia y el mundo islámico.

Parten de referencias culturales y políticas que no son occidentales, aunque estén constituidas por una resistencia a la dominación occidental. El pensamiento convencional sobre los derechos humanos carece de herramientas teóricas y analíticas para posicionarse en relación con dichos movimientos y, peor aún, no comprende la importancia de hacerlo. Aplica la misma receta abstracta de carácter universal, con la esperanza de que de este modo la naturaleza de las ideologías alternativas o los universos simbólicos se reduzca a especificidades locales que no afecten al canon universal de los derechos humanos.

La segunda pregunta fuerte que se plantea en nuestro tiempo es la siguiente: ¿qué grado de coherencia hay que exigir entre los principios, cualesquiera que sean, y las prácticas que tienen lugar en su nombre? Esta pregunta cobra una urgencia especial en las zonas de contacto entre el Norte global y el Sur global, o entre el Occidente global y el Oriente global, porque es ahí donde la discrepancia entre los principios y las prácticas suele alcanzar el mayor grado. Cada vez somos testigos con más frecuencia de violaciones masivas de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos, la destrucción de la democracia en nombre de la democracia, el asesinato de civiles inocentes en el proceso de supuestamente protegerles, la devastación de modos de subsistencia en nombre del desarrollo, la utilización masiva de técnicas de vigilancia y restricciones de las libertades fundamentales en nombre de la preservación de la libertad y la seguridad. Las inversiones ideológicas empleadas en esconder tal discrepancia son tan masivas como la brutalidad de dichas prácticas.

También en este caso la respuesta que da la teoría crítica eurocéntrica es débil. Aunque denuncia la discrepancia entre los principios y las prácticas, tiende a suscribir de forma acrítica la idea de que los principios de los derechos humanos, la democracia, el desarrollo, la intervención humanitaria, etc., no pierden credibilidad a pesar de su creciente violación sistemática y flagrante en la práctica por actores tanto del Estado como no del Estado. El pensamiento crítico eurocéntrico sigue acudiendo con curiosidad a las ferias de la industria de los derechos humanos, donde siempre se muestran nuevos productos (el Pacto Global, los Objetivos del Milenio, la guerra a la pobreza, la guerra a la violencia doméstica, la guerra al terror, etc.), aunque de camino a esas ferias deba cruzar un cementerio cada vez más incomprensible de promesas rotas. Una tercera pregunta fuerte se plantea ante la creciente presencia de la espiritualidad y la religión en las luchas políticas y ante su forma de enfrentarse a la tradición crítica eurocéntrica. ¿Es irreversible el proceso de secularización, considerado uno de los logros más distintivos de la modernidad occidental? ¿Cuál podría ser la aportación de la religión a la emancipación social, si es que en algo puede contribuir? Una vez más, la tradición crítica eurocéntrica responde a partir de las premisas de la Ilustración y los derechos humanos convencionales a los que dan lugar. En consecuencia, el proceso de secularización se convirtió en un componente del proyecto imperial. Una de sus características clave fue la invención de la religión primitiva

como lo opuesto a la concepción eurocéntrica de la religión, que representa la etapa suprema del desarrollo. Siguiendo este enfoque, otras formas de religiosidad y espiritualidad se transformaron en expresiones arcaicas locales, para ser reemplazadas por formas religiosas más avanzadas en la vida pública.

Así entendidos, los derechos humanos dan por supuesta la secularización, incluida la naturaleza laica de sus propios cimientos. La religión pertenece al ámbito privado, el ámbito de los compromisos voluntarios y, por consiguiente, desde la perspectiva de los derechos humanos, su relevancia es la de un derecho humano entre otros: el derecho a la libertad religiosa.⁶ Es una respuesta débil, porque da por supuesto lo que precisamente se cuestiona, es decir, la idea de que la libertad de religión solo es posible en un mundo libre de religión ¿Qué pasa, entonces, si no es este el caso?

La cuarta pregunta dice así: ¿es sostenible a largo plazo la concepción de la naturaleza como separada de la sociedad, tan integrada en el pensamiento occidental? Cada vez es más amplia la aceptación de que una de las novedades del nuevo milenio es que verá cómo el capitalismo llega a sus límites ecológicos definitivos, que la insaciable explotación de la naturaleza debe acabar, para que la vida humana en el planeta no se haga insostenible. Esta es tal vez una de las preguntas fuertes que genera más perplejidad, porque todo el pensamiento eurocéntrico, crítico o no, se asienta en la idea cartesiana de que la naturaleza es una *res extensa*, y, como tal, un recurso ilimitado a disposición incondicional de los seres humanos. La respuesta que el pensamiento eurocéntrico da a esta pregunta es débil porque solo reconoce los problemas que se pueden debatir dentro del modelo epistemológico y ontológico cartesiano. La prueba está en las ideas de desarrollo sostenible, integral o humano, y en las políticas medioambientales que de ahí derivan: por muchos calificativos que se añadan a la idea de desarrollo, este mantiene intacta la idea de crecimiento infinito y de avance imparable de las fuerzas productivas. En realidad, el capitalismo global nunca ha estado más ávido de recursos naturales como hoy, hasta el punto de que se puede hablar de un nuevo imperialismo extractivista. Nunca han sido tan codiciados la tierra, el agua y los minerales, y la lucha por ellos nunca ha tenido consecuencias sociales y medioambientales tan desastrosas como en la actualidad.

Así pues, el modelo cartesiano no aborda el problema fundamental que subyace en esta pregunta fuerte. Además, y lo más importante, no consigue entender la fuerza y la lógica de los movimientos sociales que en las últimas pocas décadas han estado organizando sus luchas sobre la base de una idea no eurocéntrica de la relación entre naturaleza y sociedad, según la cual la naturaleza aparece como la Madre Tierra, un organismo vivo al que pertenecemos y titular de sus propios derechos. Desde un punto de vista cartesiano, el hecho de que la Constitución ecuatoriana incluya todo un apartado dedicado a los derechos de la naturaleza es jurídica y ontológicamente absurdo, una auténtica *aberratio entis* (un tema del que volveremos a hablar más adelante).

La quinta pregunta fuerte se puede formular así: ¿hay espacio para la utopía en nuestro mundo? Después del fracaso histórico de tantos intentos de construir sociedades no capitalistas, y con tan trágicas consecuencias, ¿existe realmente una alternativa al capitalismo, al colonialismo y al patriarcado? ¿Durante cuánto tiempo los problemas causados por el capitalismo se seguirán “solucionando” con más capitalismo? ¿Por cuánto tiempo intentaremos “resolver” los problemas causados por intervenciones coloniales pasadas en África y en otras partes con más intervenciones coloniales? ¿Por qué la economía de la reciprocidad y la cooperación no es una alternativa creíble a la economía de la codicia y la competencia? La perplejidad que provocan estas preguntas tiene sus raíces en otra pregunta aún más fuerte: ¿no está por debajo de la dignidad humana —si no incluso por debajo de la inteligencia humana— aceptar que no hay alternativa a un mundo en el que las 500 personas más ricas tienen los mismos ingresos que los 40 países más pobres, lo cual equivale a 416 millones de personas? Según el informe de 2011 de la Comisión Nacional de Planificación (CNP), el 20% más pobre de la población sudafricana obtuvo solo el 2,3% del ingreso nacional, mientras que el 20% más rico obtuvo el 70% aproximadamente. ¿No está por debajo de la dignidad humana que en

⁶ Véase SANTOS (2014).

Sudáfrica hay un número creciente de multimillonarios cuando tantos sudafricanos aún viven por debajo de la pobreza con poco acceso a una vivienda digna y seguridad alimentaria?

¿No está por debajo de la dignidad humana mexicana que la riqueza de un solo ciudadano mexicano, Carlos Slim, constituya el 4 % o el 6% del PIB del país, y equivalga a la suma de la riqueza de varios millones de mexicanos?

La idea de una sociedad alternativa y la lucha por conseguirla fueron la columna vertebral de la teoría crítica y de la política de izquierdas a lo largo del siglo XX. La fuerza histórica del marxismo ha estado en su exclusiva capacidad de articular la idea de un futuro alternativo con una forma oposicional de vivir en el presente. Pero, en las últimas décadas, parece que gran parte del pensamiento crítico y de la política de izquierdas, en particular en el Norte global, ha perdido la capacidad de formular la idea de un futuro poscapitalista creíble. Fuera del Norte global, tal idea fue una pregunta bastante compleja desde el principio, debido a la diversidad de luchas y enemigos. En África meridional, por ejemplo, la teoría del "enemigo" refleja un enfoque político sofisticado producido en las décadas de 1950 y 1960, donde las experiencias de vida asociaban el colonialismo y el imperialismo (y la segregación) como los principales enemigos (Nzo: 1982). Aquí, dada la naturaleza colonial del capitalismo, la liberación política necesariamente implicó una ruptura con las formas capitalistas de explotación y la adopción urgente de medidas para garantizar la justicia social para la mayoría africana. Para lograr estos objetivos, los enfoques ortodoxos desarrollados en el Norte global no fueron suficientes, como subrayó Aimé Césaire en su crítica del Partido Comunista Francés. En su Carta a Maurice Thorez (1956), Césaire rechazó el "fraternismo" del Partido Comunista Francés, ya que había rechazado el paternalismo de las autoridades coloniales francesas.

En Sudáfrica, el apartheid no era simplemente una defensa externa del capitalismo y el colonialismo; se convirtió en la forma distintiva adoptada por el mismo. (Magubane: 2007). La negación, por las fuerzas del apartheid y sus aliados, de la humanidad plena de los africanos negros se convirtió en un instrumento fundamental de un epistemicidio masivo, es decir, la destrucción de los sistemas de conocimiento, las formas de conocimiento, la autopercepción y las formas de ser en el mundo interior. Según lo subrayado por Fanon, es esta "deshumanización" la que abandona a la humanidad al transformar el sujeto colonial en un ser subhumano (1963, p. 42). La lucha contra el genocidio y el epistemicidio fue el centro de las reivindicaciones políticas en Sudáfrica desde el principio.

En 1995 el congreso de los pueblos declara:

Sudáfrica pertenece a todos los que viven en ella, tanto blancos como negros, y ningún gobierno puede reclamar con justicia la autoridad a menos que se base en la voluntad de todas las personas; nuestra forma de gobierno, fundada en la injusticia y la desigualdad, les ha robado a nuestro pueblo su derecho de nacimiento a la tierra, la libertad y la paz; Nuestro país nunca será próspero ni libre hasta que toda nuestra gente viva en hermandad, disfrutando de igualdad de derechos y oportunidades. [...] El pueblo debe gozar de igual derecho al usar su propio lenguaje, desarrollar su propia cultura y costumbres. [...] Las restricciones de la propiedad del terreno sobre una base racial se terminarán, y toda la tierra se volverá a dividir entre los que la trabajan, para eliminar así el hambre y el apoderamiento de la tierra. [...] La ley deberá garantizar el derecho de la libertad de expresión, de organizarse y realizar encuentros, de publicar noticias, de evangelizar, de adorar a su Dios y educar a sus propios hijos. [...] El propósito de la educación deberá ser enseñarle a la juventud a amar a su pueblo y su cultura, a honrar la hermandad humanitaria, la libertad y la paz. La educación debe ser libre, obligatoria, universal y equitativa para todos los niños. La educación superior y la capacitación técnica se abrirán a todos mediante subsidios estatales y becas otorgadas en base al mérito (1982, pp. 81-83).

La Carta de la Libertad ofreció un proyecto visionario y radical de la sociedad que las fuerzas políticas sudafricanas no han podido transformar en práctica desde el fin del apartheid. El problema es que, sin la

concepción de una sociedad alternativa, el actual estado de las cosas, por violento y repugnante que sea, no generará ningún impulso hacia una oposición fuerte o radical, o una rebelión. Es evidente que el hecho no se le ha escapado a la creciente derecha política neoliberal, que desde los años ochenta ha ejercido el poder no desde el consenso político (basado en preferencias entre distintas alternativas) sino más bien desde la resignación política (basada en la ausencia de alternativas).

EL FINAL DEL CAPITALISMO SIN FIN

La segunda dificultad que acosa a la imaginación política occidental es una concreción de la quinta pregunta fuerte señalada en el apartado anterior. Se podría formular de este modo: es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como imaginar que el capitalismo no tiene fin. Si es verdad que la caída del Muro de Berlín produjo un efecto devastador en la idea de futuros poscapitalistas, no es menos cierto que es difícil creer que el capitalismo pueda escapar de la fatalidad de todos los fenómenos históricos, es decir, la fatalidad de tener principio y fin. De ahí la doble dificultad. La dificultad ha dividido el pensamiento crítico eurocéntrico, tanto en el Norte global como en el Sur global, en dos corrientes que han estado sustentando dos diferentes opciones políticas para la izquierda.

La primera corriente queda bloqueada por la primera dificultad (imaginar el fin del capitalismo). En consecuencia, ha dejado de preocuparse por el fin del capitalismo y, en su lugar, ha centrado su creatividad en el desarrollo de un *modus vivendi* con el capitalismo, capaz de minimizar los costes sociales de la acumulación capitalista y sus principios básicos de individualismo posesivo, competencia y una expansión infinita de los valores de intercambio. La democracia social, el keynesianismo, el Estado del bienestar y el Estado desarrollista de los años sesenta en lo que por entonces se llamó el Tercer Mundo, son las principales formas políticas de ese *modus vivendi*. La quiebra de esa corriente se manifiesta hoy de forma incontestable en las crisis financieras y económicas de Europa y Estados Unidos. Hasta hace poco, ha encontrado una segunda vida en algunos de los BRICS, particularmente en Brasil.

Apunta a un nuevo tipo de implicación del Estado fuerte en el desarrollo económico —basada en asociaciones públicas/privadas— y la redistribución de la riqueza —basada no en los derechos universales, como en el caso de la democracia social europea, sino más bien en importantes transferencias de dinero a grupos sociales vulnerables en función de sus ingresos—. Lleva a una nueva forma de Estado: el Estado neodesarrollista. La forma de Estado combina un nacionalismo económico mitigado —basado en un sector económico público fuerte y una activa diplomacia económica en nombre de las corporaciones multinacionales brasileñas, chinas, indias y sudafricanas— sea con la conformidad pasiva o con la complicidad activa con las instituciones del capitalismo global. A diferencia de su precedente europeo, este modelo no se propone enfrentarse a la línea divisoria entre ricos y pobres y, de hecho, la puede agudizar. Cree en el crecimiento económico neoliberal tanto como no cree en la economía de goteo, de la filtración de la riqueza desde las capas más altas hasta las más bajas.

La otra corriente minoritaria de la tradición crítica eurocéntrica no se deja bloquear ante la primera dificultad. Al contrario, está firmemente convencida de que el capitalismo se acabará algún día, y mejor será que sea pronto que tarde. Pero vive muy intensamente la segunda dificultad (imaginar cómo llegará el fin del capitalismo y qué es lo que le va a seguir). El subcontinente latinoamericano ofrece las manifestaciones políticas de esta dificultad más intensas. Se vive de dos formas completamente opuestas. Por un lado, consiste en imaginar alternativas poscapitalistas para después del colapso del “socialismo real” (el debate sobre el “socialismo del siglo XXI”);⁷ por otro lado, consiste en imaginar alternativas poscapitalistas mediante la reinención de alternativas precapitalistas, anteriores a la conquista y el colonialismo.

⁷ Sobre el tema del socialismo del siglo XXI, véase SANTOS (2007b, pp. 31-32, 62-63).

Posiblemente, el resultado de las luchas contra el apartheid constituye una tercera forma de expresar la dificultad de imaginar un futuro postcapitalista, transmitiendo un sentido de oportunidad perdida. En 1999, cinco años después de la finalización formal del apartheid, Andrew Nash observó: "La lucha contra el apartheid se convirtió a veces en el foco de atención de las esperanzas de la izquierda revolucionaria en todo el mundo. "Representa una oportunidad perdida para la izquierda, no solo en el sentido más obvio de que no resultó en un verdadero desafío al poder del capitalismo global" (1999, p. 79).

Imaginar el poscapitalismo después del capitalismo acosa a la izquierda eurocentrica en sus múltiples formas, como bien lo ilustran en los últimos diez años los gobiernos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. Imaginar el poscapitalismo antes del capitalismo acosa a los movimientos indígenas de toda América Latina. Los debates y las luchas políticas sobre el Estado plurinacional, el *sumak kawsay*, el *sumak qamaña* y los derechos de la naturaleza en Ecuador y Bolivia son ejemplos reveladores. Los intentos de combinar las dos imaginaciones son visibles en ideas tan híbridas como el "socialismo de *sumak kawsay*" de Ecuador o el "socialismo comunitario" de Bolivia. Parece que están fracasando porque imaginar el poscapitalismo sobre la base de la situación capitalista actual (privilegiada por los gobiernos) e imaginar el poscapitalismo sobre la base de formas inventadas de vida precapitalista, son recíprocamente ininteligibles a menos que se haga un esfuerzo de traducción intercultural, que hasta hoy no se ha producido (hablaremos más sobre este tema). Sin embargo, ambas imaginaciones comparten la idea de que el capitalismo y el colonialismo son dos formas de dominación que van de la mano. Aunque las dos respuestas a las dificultades a que se enfrenta la imaginación política emancipadora, tal como ejemplifican los casos de Brasil y Sudáfrica, por un lado, y los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador, por otro, son completamente distintas, comparten el hecho de que surgieron de procesos políticos basados en fuertes movilizaciones populares. Con la espectacular subida de las expectativas de las clases populares, dirigen al mandato democrático nuevas exigencias que, si no se cumplen, pueden conducir a una intensa frustración social y posiblemente a la represión violenta. Las dos reacciones se aprovechan de cierto margen que el capitalismo global ha creado (sobre todo mediante la subida del valor de intercambio de las mercancías, la tierra y los minerales típicos del imperialismo extractivista) sin cuestionarlo de forma significativa, aunque la retórica oficial sea anticapitalista y antimperialista, como en los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. De distintas formas, reflejan los límites actuales de la globalización contrahegemónica tal como puso de manifiesto el proceso del Foro Social Mundial (FSM) durante la década pasada.

EL FINAL DEL COLONIALISMO SIN FIN

La tercera dificultad a la que se enfrenta la imaginación política emancipadora eurocéntrica tiene que ver con el colonialismo. Se puede formular así: es tan difícil imaginar el final del colonialismo como imaginar que el colonialismo no tiene fin. Los estudios y las luchas poscoloniales, descoloniales o estudios subalternos de las tres últimas décadas han demostrado cuán atrincherado está el colonialismo en la vida tanto privada como pública, incluso muchas décadas después del fin del colonialismo histórico. Por otro lado, como en el caso del final del capitalismo sin fin, es difícil pensar que el colonialismo vaya a escapar del destino de otros fenómenos sociales y que no tiene fin. La reacción de la imaginación y la política emancipadoras eurocéntricas se ha dividido en dos. La primera corriente está bloqueada por la primera dificultad; incapaz de imaginar el fin del colonialismo, niega la existencia del propio colonialismo. Según esta corriente, la independencia política de las colonias significó el fin del colonialismo; desde entonces, el anticapitalismo es el único objetivo político legítimo de la política emancipadora. Esta línea del pensamiento crítico eurocéntrico se centra en la lucha de clases y, por tanto, no reconoce la validez de las luchas etno-culturo- raciales. Al

contrario, más que defender la idea de democracia racial⁸ como legítima aspiración, se celebra como algo ya plenamente conseguido.

Por otro lado, según una segunda corriente de la tradición crítica, los procesos históricos conducentes a la independencia demuestran que el colonialismo interno ha seguido existiendo después de la independencia y hasta hoy. Es muy difícil imaginar una alternativa al colonialismo porque el colonialismo interno no es solo, o principalmente, una política de Estado; es más una amplia gramática social que impregna las relaciones sociales, los espacios público y privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. En resumen, es una forma de vida, una forma de cordialidad desigual que a menudo comparten quienes se benefician de él y quienes sufren sus consecuencias. Según esta corriente de la tradición crítica, la lucha anticapitalista se ha de librar codo con codo con la lucha anticolonial. La dominación de clase y la dominación etno-culturo-racial se alimentan recíprocamente, lo cual significa que la lucha por la igualdad no se puede separar de la lucha por el reconocimiento de la diferencia.

Según esta corriente, el desafío poscolonial ha quedado grabado en todas las regiones del mundo que en su día estuvieron sometidas al colonialismo europeo, y esa inscripción ha durado desde la conquista, la invasión o la ocupación, hasta nuestros días. En 1955, el presidente Sukarno de Indonesia, uno de los convocantes de la conferencia de Bandung, denunció la persistencia de la línea de vida imperial, que describió como "una línea que se extiende desde el estrecho de Gibraltar, a través del Mediterráneo, el Canal de Suez, el Mar Rojo, el Océano Índico, el Mar de China Meridional y el Mar de Japón. Durante la mayor parte de esa enorme distancia, los territorios a ambos lados de esta línea eran colonias, la gente no estaba libre, su futuro hipotecado a un sistema extranjero. A lo largo de esa línea de vida, la arteria principal del imperialismo, se bombeó la sangre vital del colonialismo" (Sukarno: 1955, p. 21). La persistencia del colonialismo ha formulado de forma elocuente entre muchos otros por los autores de el carácter de la libertad (1955) en Surafrica, Franz Fanon (1967), y José Mariátegui, que, refiriéndose a la sociedad peruana (aunque se puede aplicar también a otras sociedades latinoamericanas), mencionaba el pecado original que en ella grabó la conquista: "El pecado de emerger y llegar a ser sin el indio y en contra del indio" (1974 [1925], p. 208).

El colonialismo interno —espacios gobernados por "la regla de la diferencia" (Chatterjee: 1993, p. 19), separados por líneas abismales, persiste hoy en otras formas. Desde la década de 1960, Israel se expandió a Cisjordania, Gaza, Sinaí y los Altos del Golán, convirtiéndose en el caso más conocido de proyecto colonial expansionista basado en colonos. Otro ejemplo lo proporciona Marruecos, que se inició en 1975 como un "nuevo" proyecto de colonización en el Sáhara Occidental. Este proyecto incluyó movimientos masivos de población, que incluyen tanto la reubicación real de los ciudadanos de Marruecos en el territorio objetivo como el desarrollo de la infraestructura para servirlos. Al pueblo saharauí se le ha negado el derecho a definir sus opciones políticas frente al expansionismo colonial marroquí. Tanto Marruecos como Israel sostienen el reclamo de "civilizar" a sus súbditos y desarrollar la tierra mediante la introducción de sistemas culturales supuestamente superiores, ya sea el judaísmo o la democracia liberal, negando así a los sujetos coloniales la posibilidad de emanciparse de los "súbditos" a los "ciudadanos" (mamdani: 1996). En resumen, las colonias internas persisten y se reproducen en el discurso y la práctica.

Paradójicamente, las luchas y los movimientos militantes poscoloniales y descolonizadores de los últimos treinta años, que tanto han influido en el descrédito de la primera corriente, también han contribuido a desprestigiar la segunda, debido a la incapacidad de aquellos (evidente en el caso de los movimientos indígenas y afrodescendientes) de articular las luchas etno-culturales con las luchas de clase y, de este modo, establecer alianzas políticas más amplias que puedan impedir el aislamiento social y político.

Estas dificultades a las que se enfrenta la imaginación política progresista se reflejan en otras cuatro dificultades que han tenido un impacto aún más directo en las teorías desarrolladas para explicar la

⁸ 8 En el caso de Brasil, el antropólogo Gilberto FREYRE (1946) fue el primero en sistematizar la democracia racial.

transformación social emancipadora. En pocas palabras, se pueden delimitar de este modo: la urgencia frente al cambio civilizatorio; lo muy viejo y lo muy nuevo; la pérdida de sustantivos críticos; la relación fantasmal entre teoría y práctica.

LA PARADOJA DE LA URGENCIA Y EL CAMBIO CIVILIZATORIO

Vivimos en un tiempo desgarrado entre dos temporalidades extremas y contradictorias que se disputan el marco temporal de la acción colectiva. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia. Parece que una larga serie de fenómenos exige que se dé prioridad absoluta a la acción inmediata o a corto plazo, porque no parece siquiera que el largo exista si se deja que las tendencias que se manifiestan en esos fenómenos evolucionen sin control. Estos son algunos de los fenómenos que acuden a la mente: el calentamiento global y la inminente catástrofe ecológica; el impacto destructivo del capital financiero no regulado sobre la vida y las expectativas de las personas; la menguante sostenibilidad de los medios de vida de grandes poblaciones (por ejemplo, el caso del agua); el impulso descontrolado hacia la guerra eterna, y la violencia y destrucción de la vida humana que provoca; la creciente escalada del agotamiento de los recursos naturales; y, por último, el crecimiento exponencial de la desigualdad social que da origen a nuevas formas de fascismo social, es decir, regímenes sociales regulados únicamente por extremas diferencias de poder o un nuevo tipo de jerarquías de estatus, unas jerarquías aparentemente neofeudales. Es evidente que los fenómenos específicos y las mezclas entre ellos que crean la presión de la urgencia varían entre el Norte global y el Sur global, pero parece que la mayor parte de ellos se dan en todas partes, bien que de forma diferente y con distintas intensidades.

Por otro lado, existe el sentimiento de que nuestra época exige cambios civilizatorios profundos y extensos en el tiempo. Los fenómenos antes señalados son síntoma de estructuras y agencias firmemente asentadas, que no se pueden afrontar con un intervencionismo de corto plazo, ya que este forma tanto parte del paradigma civilizatorio como la situación que combate. El siglo XX demostró con inmensa crueldad que no basta con tomar el poder, y que, más que hacerse con él, es necesario transformarlo.⁹ Esta incertidumbre doble y paradójica plantea nuevos retos epistemológicos, teóricos y políticos. Invita a formulaciones abiertas de una sociedad alternativa cuya fuerza reside más en la intensidad con que rechaza la situación actual que en la precisión de las alternativas propuestas. Tales formulaciones abiertas consisten en afirmar la posibilidad de un futuro mejor y otro mundo posible, sin saber a ciencia cierta si el segundo es posible ni cómo será. Por consiguiente, es una utopía muy distinta de las utopías modernas que están en la base de la tradición crítica eurocéntrica.

La coexistencia de estas dos temporalidades antagónicas produce una gran turbulencia en las viejas distinciones y fracciones que estaban en el núcleo de la teoría crítica y la política eurocéntrica, por ejemplo, entre la táctica y la estrategia, el corto plazo y el largo plazo, o la reforma y la revolución. El sentimiento de urgencia exige táctica, corto plazo y reforma, en cambio, el sentimiento de cambio civilizatorio paradigmático exige estrategia, largo plazo y revolución. Pero el hecho de que ambos sentimientos coexistan y presionen desfigura los términos de las distinciones y las fracturas, y las hace más o menos irrelevantes y carentes de significado. En el mejor de los casos, se convierten en significados imprecisos propensos a apropiaciones contradictorias. Hay procesos reformistas que parecen revolucionarios (Mugabe en Zimbabue y Hugo Chávez en Venezuela), procesos revolucionarios que parecen reformistas (el neozapatismo de México) y procesos reformistas cuyo reformismo es altamente cuestionable (por ejemplo, los de Brasil, India y Sudáfrica).

La caída del Muro de Berlín asestó un golpe mortal a la idea de revolución, pero también un golpe no menos letal a la idea de reforma. Desde entonces vivimos en un tiempo que convierte el reformismo en

⁹ La idea de rechazar la toma del poder se popularizó a partir de una interpretación errónea de las ideas del subcomandante Marcos, líder de los neozapatistas. Véase HOLLOWAY (2002).

contrarreformismo con una increíble falta de responsabilidad democrática y con una no menos extraordinaria pasividad por parte de los ciudadanos. Un tiempo en que es demasiado tarde para ser posrevolucionario, o demasiado pronto para ser prerrevolucionario. En consecuencia, los antagonismos políticos pasan a ser relativamente desregulados y a mostrar significados que tienen poco que ver con los sustantivos asociados a ellos. En estas circunstancias, la reconstrucción teórica en la tradición y el estilo eurocéntricos se hace difícil, confusa e inconvincente, y, además, no parece que le interese mucho a nadie.

En mi opinión, el FSM ha puesto en evidencia la quiebra de esta tradición y este estilo teóricos, al reaccionar de forma pragmática a estas tensiones no resueltas entre las temporalidades contradictorias y las declaraciones teóricas. Con todas sus limitaciones, que se fueron haciendo más evidentes a medida que avanzaba la década (Santos: 2005; 2008b), el FSM promovió la expresión de las campañas, las coaliciones de los discursos, y las prácticas centradas en la acción inmediata o, si no, en la transformación a largo plazo. Las llamadas a la cancelación inmediata de la deuda se articularon con largas campañas de educación popular sobre el VIH/SIDA; las denuncias de la criminalización de la protesta social de los pueblos indígenas ante los tribunales fueron de la mano de la lucha por el reconocimiento de la identidad cultural y los territorios ancestrales de esos pueblos; la lucha de la gente de Soweto (Sudáfrica) por el acceso inmediato a suficiente agua potable, tras la privatización de los suministros de agua, pasó a formar parte integrante de una estrategia a largo plazo para garantizar el acceso sostenible al agua en todo el continente africano, como bien ilustró la Constitución de la Red Africana del Agua¹⁰ de Nairobi durante el FSM-2007.

Estos distintos marcos temporales de la lucha llegaron a coexistir pacíficamente en el FSM por tres razones principales. Primera, se tradujeron en luchas que compartían la misma mezcla de acción colectiva institucional y postinstitucional/directa. Fue un alejamiento significativo del teorizar izquierdista eurocéntrico que dominó durante todo el siglo XX. En lo que a este último se refiere, el marco de lucha por objetivos de corto alcance siempre fue el de la gradualidad legal, un activismo institucional no radical. Segunda, el conocimiento mutuo de estas temporalidades diversas entre los movimientos y las organizaciones condujeron a la idea de que las diferencias entre ellos eran mucho más amplias en la teoría que en la práctica. Una llamada radical a la acción inmediata podía ser la mejor forma de dar credibilidad a la necesidad de un cambio civilizatorio, aunque la única razón fueran los obstáculos insalvables con los que debería enfrentarse. El FSM también llamó la atención sobre posibilidades no teorizadas, como las generadas por algunos importantes movimientos que aunaban en su activismo general estructuras de tiempo tanto inmediatas como civilizatorias. Este fue (y es) el caso del MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil), que sumó las ocupaciones ilegales de tierras para dar de comer a los campesinos hambrientos y acciones masivas de educación política popular destinada a una transformación mucho más amplia del Estado y la sociedad brasileños.¹¹ También es el caso de los movimientos indígenas de América Latina y la India, que exigen la validez de las cosmovisiones y las concepciones no eurocéntricas del Estado, al tiempo que luchan por detener los megaproyectos que ya están en marcha y que han acabado con su medio de vida.

La última razón de la coexistencia pragmática de temporalidades contradictorias fue que el FSM no estableció prioridades entre ellas; simplemente abrió un espacio para el debate y la construcción de alianzas entre los movimientos y las organizaciones, cuyos resultados podían ser de lo más diverso. Sin embargo, el sentimiento predominante del objetivo común, por vaga que fuera su definición, de construir otro mundo posible tendía a suavizar las polarizaciones teóricas entre los movimientos, e invitaba a estos a crear coaliciones más sólidas donde y cuando las afinidades fueran más propicias. La selección en el establecimiento de coaliciones se convirtió en la forma de evitar la polarización innecesaria.

¹⁰ Disponible en Internet en <http://www.tni.org>.

¹¹ Véase también SANTOS y CARLET (2010).

¿MUY VIEJO O MUY NUEVO? EL EJEMPLO DEL PROYECTO YASUNÍ

La segunda dificultad para la teoría crítica eurocéntrica también ha estado relacionada con las temporalidades opuestas, esta vez no entre el corto y el largo plazo, sino por la naturaleza de la trayectoria temporal de la innovación política hoy emergente: la innovación como lo muy nuevo o como la reinención de lo muy viejo. Como ejemplo de esta dificultad para valorar adecuadamente los campos nuevos/viejos de alternativas (que hasta hoy la tradición crítica occidental ha “desperdiciado” o ignorado), me referiré brevemente a una de las transformaciones propuestas hace poco en América Latina: el proyecto Yasuni-ITT de Ecuador, una iniciativa extremadamente polémica. El proyecto Yasuni-ITT, que en 2007 presentó por primera vez el entonces ministro de Energía y Minas, Alberto Acosta,¹² es una alternativa al modelo capitalista desarrollista y extractivista de desarrollo que hoy impera en América Latina y África, y, en realidad, en la mayor parte del Sur global. Reivindica un nuevo tipo de corresponsabilidad internacional, una nueva relación entre los países más y menos desarrollados, y se propone un nuevo modelo de desarrollo: un modelo pospetróleo de desarrollo. Ecuador es un país pobre a pesar de ser rico en petróleo —o porque es rico en petróleo—. Su economía depende muchísimo de las exportaciones de crudo: los ingresos por petróleo suponen el 22 % del PIB y el 63% de las exportaciones. La destrucción humana y medioambiental de la Amazonia provocada por este modelo económico es realmente impresionante. Como consecuencia directa de la explotación petrolífera por parte de Texaco y después de Chevron, entre 1960 y 1990 desaparecieron dos pueblos amazónicos completos: los tetetes y los sansahauris.

La iniciativa ecuatoriana intenta liberarse de este pasado y propone lo siguiente: el Estado ecuatoriano se compromete a dejar sin explotar las reservas de petróleo del subsuelo estimadas en 850 millones de barriles en tres bloques del Parque Nacional Amazónico de Yasuni, una de las regiones de más rica biodiversidad del planeta, con la condición de que los países más desarrollados reembolsen a Ecuador la mitad de los ingresos a los que renuncia como consecuencia de esta decisión. Según los cálculos del Gobierno, la explotación generaría en 13 años unos ingresos de entre 4.000 y 5.000 millones de euros, y emitiría unas 410 toneladas de CO₂ a la atmósfera, que se podrían evitar si Ecuador fuera compensado con 2.000 millones de euros; este dinero se destinaría a inversiones medioambientales correctas, como energías renovables, reforestación, etc.; el dinero se recibiría como certificados de garantía, unos créditos que los países “donantes” recuperarían con intereses en el caso de que Ecuador decidiera proceder a la explotación del petróleo.

A diferencia del Protocolo de Kioto, el objetivo de esta propuesta no es crear un mercado del carbono, al contrario, pretende impedir las emisiones de carbono; apunta a la necesidad de reducir la demanda de energía. Combina las preocupaciones medioambientales de Occidente con las ideas indígenas de la pachamama (la Madre Tierra). Reivindica el derecho de la naturaleza a ser protegida como ente vivo dondequiera que estén amenazadas la estabilidad y la regeneración de sus ciclos vitales. Proclama la idea de *sumak kawsay*, el *buen vivir*, como alternativa a las ideas occidentales de desarrollo, todas ellas consideradas insostenibles porque dependen de un crecimiento infinito. Se debe valorar como una contribución indígena a todo el mundo. Actualmente ha ido sumando seguidores entre los ciudadanos y los movimientos, a medida que se ha ido poniendo cada vez más de manifiesto que la degradación medioambiental y el pillaje injusto de los recursos naturales irremplazables conducen al suicidio colectivo de la humanidad.

¹² Acosta fue después presidente de la Asamblea Constitucional que promulgó la Constitución de 2008.

La tormenta política interna provocada por esta propuesta es un signo claro de la magnitud de lo que esta supone.¹³ Lo que está en juego es la gran ruptura con el modelo económico extractivista y desarrollista. La posibilidad de que se convierta en precedente de otras iniciativas similares en otros países supone una grave amenaza para el capitalismo global y, en particular, para los poderosos intereses petroleros. Por otro lado, la propuesta exige un modelo igualmente nuevo de cooperación internacional, una cooperación sostenible durante muchos años y que sea capaz de contemplar dos intereses igualmente legítimos: el interés de Ecuador de preservar su soberanía nacional, dados los riesgos que corre al internacionalizar sus planes de desarrollo, y los intereses de los contribuyentes internacionales, preocupados por que sus aportaciones se utilicen con fines que no hayan sido acordados con antelación. Será un tipo de cooperación muy diferente del que ha prevalecido en las relaciones entre centro y periferia en el sistema mundial moderno, dominadas por el imperialismo, los dobles estándares, los ajustes estructurales, el intercambio desigual, el alineamiento obligado, etc.

Esta propuesta plantea varios retos teóricos y políticos. El primero seguramente es cómo abordar la identidad temporal de esta iniciativa. ¿Es nueva porque busca un futuro poscapitalista y constituye una novedad sin precedentes en la lógica del desarrollo moderno o, al contrario, es nueva porque propone una repetición o una reinención sin precedentes de un antiguo pasado precapitalista asentadas en las concepciones indígenas y no occidentales de la naturaleza? En el primer caso, la novedad se acerca a una utopía; en el segundo, se aproxima a un anacronismo. En lo que sigue expongo algunos de los dilemas analíticos.

No es fácil analizar procesos sociales, políticos y culturales nuevos o innovadores. Existe el peligro real de someterlos a esquemas conceptuales y analíticos que son incapaces de asimilar su novedad y, por tanto, tienden a devaluarlos, ignorarlos o demonizarlos. Esta dificultad conlleva un dilema que no se manifiesta de forma inmediata: solo se pueden crear nuevos esquemas analíticos y conceptuales sobre la base de los procesos que generan la propia necesidad de crearlos. ¿Cómo hay que identificar tal necesidad? ¿Cómo se debe sentir? Es una necesidad metateórica y metaanalítica, es decir, implica la decisión política de considerar que estos procesos son nuevos, y no una prolongación de procesos antiguos. ¿Cómo teorizar esta opción si exactamente los mismos procesos, salvo el raro caso de las rupturas estructurales totales, pueden requerir cualquiera de las dos opciones políticas por razones igualmente creíbles? Detrás de la decisión hay una apuesta, un acto de voluntad e imaginación, más que un acto de razón especulativa.¹⁴ Decidirse por la novedad implica desear la novedad. La base de este deseo es un sentimiento de desasosiego e inconformismo respecto a nuestro presente basado en el convencimiento de que nos merecemos algo mejor. Evidentemente, para que la apuesta sea creíble es necesario recurrir a argumentos razonables. Pero tales argumentos están contruidos sobre un fondo de incertidumbre e ignorancia, los propios ingredientes de la apuesta.

El asunto se complica más aún cuando la novedad apunta al futuro señalando el pasado, incluso a un pasado antiguo. Para un modo de pensamiento moldeado por la idea moderna del tiempo lineal, esto es absurdo: todo lo que pretenda volver al pasado es viejo, no nuevo. Para ser mínimamente coherente, debe implicar una invención del pasado, en cuyo caso el porqué y el cómo de la invención pasan a ser un problema. Esto nos devuelve a la cuestión de la novedad.

¹³ En agosto de 2010, para llevar adelante la iniciativa, Ecuador firmó con el Proyecto de Desarrollo de Naciones Unidas un acuerdo que será administrado por el Fondo Multidonantes. Hasta hoy, se han recibido aportaciones de Chile, España, Bélgica, Italia y Francia. Alemania no asumió su contribución y aún sigue debatiendo si participar o no. Como era de esperar, los países más contaminantes del mundo no participan en el proyecto. En estas circunstancias, el Gobierno de Ecuador se encuentra en un dilema: seguir esperando el apoyo de la comunidad internacional o, si este fracasa (parece que no alcanzará el porcentaje necesario), explorar el petróleo en ITT. Sin embargo, muchos sectores sociales del país exigen una postura coherente en lo que se refiere a los derechos de la naturaleza, que se prohíba la exploración petrolera del ITT, e incluso que se prohíban de forma general las extracciones.

¹⁴ Sobre la apuesta, véase SANTOS (2009, pp. 323-366).

Es posible que la dificultad sea aún mayor: una apuesta de éxito por la novedad no implica la sostenibilidad de la novedad de éxito. En otras palabras, un proceso inequívocamente nuevo o novedoso puede fracasar precisamente por el propio hecho de ser nuevo. Lo nuevo se ha de enfrentar no solo a teorías y conceptos antiguos, sino también a las fuerzas sociales y políticas que se movilizan con particular eficacia cuando se encuentran ante algo nuevo. El significado último del conservadurismo está en su resistencia a lo nuevo, que, a lo más, se concibe como una amenaza a lo que se puede conseguir mediante lo viejo. Este conservadurismo puede surgir tanto de la derecha como de la izquierda. Aparece aquí de nuevo la doble naturaleza de lo nuevo. El conservadurismo lo afrontará de dos formas opuestas: sea porque lo nuevo no tiene precedente en el pasado, o porque lo nuevo recurre a un pasado demasiado antiguo para pertenecer a la idea conservadora del pasado. Para la mayor parte del Sur global, que ha experimentado el colonialismo, la proclamación de un pasado precolonial es una proposición revolucionaria para los conservadores porque ellos son los hijos de los colonizadores. Por la misma razón, para los progresistas eurocéntricos, proclamar un pasado precolonial es, en el mejor de los casos, una vergüenza, y, en el peor, la manifestación de una falsa conciencia.

Hay aún otra dificultad. Lo nuevo o novedoso solo se puede analizar en sus propios términos mientras ocurre. Cuando concluye —normalmente son muy discutibles el momento y la naturaleza de ese final— ya no es nuevo. Se impone lo viejo. Para oponerse a la conclusión, la apuesta por lo nuevo ha de ir seguida de la apuesta por la no conclusión, o el todavía no. La segunda apuesta requiere que el análisis siempre esté abierto y sea incompleto como lo que se está analizando. Va de la mano de los procesos en marcha en, por así decirlo, tiempo analítico real. Es posible que lo que se está analizando hoy ya no exista mañana. Incluso el significado político del análisis puede cambiar con rapidez, con la misma rapidez con que las diferentes fuerzas políticas destruyen, incorporan o subvierten las agendas de sus adversarios. Así pues, cualquier construcción teórico-analítica tiene necesariamente una dimensión programática. No obstante, tal dimensión no se ha de concebir como la vanguardia de un proceso social y político activo siempre al borde de ser traicionado por una realidad mediocre. Al contrario, se trata más bien de una construcción de retaguardia que analiza cómo los procesos sociales y políticos más estimulantes acumulan asuntos olvidados, alianzas perdidas, errores no reconocidos, promesas incumplidas y traiciones disfrazadas.

LA PÉRDIDA DE LOS SUSTANTIVOS CRÍTICOS

La tercera dificultad para la generación de un trabajo crítico teórico sólido y convincente en la imaginación política eurocéntrica es lo que denomino la pérdida de sustantivos críticos. Hubo un tiempo en que la teoría crítica eurocéntrica “poseía” toda una serie de sustantivos que marcaban su diferencia con las teorías convencionales o burguesas. Entre ellos, socialismo, comunismo, revolución, lucha de clases, dependencia, alienación, fetichismo de las mercaderías, etc. En los últimos treinta años, parece que la tradición crítica eurocéntrica ha perdido “sus” sustantivos y hoy se distingue de las teorías convencionales o burguesas por los adjetivos que emplea para subvertir el significado de los nombres propios que toma prestados de esas teorías. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica se refiere al desarrollo alternativo, integral, inclusivo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica propone la democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo ocurre con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, oposicional, insurgente o enraizado; y lo mismo con derechos humanos, que pasan a ser derechos humanos radicales, colectivos o interculturales.

Hay que analizar estos cambios con mucho cuidado. Los conceptos (sustantivos) hegemónicos no son, a nivel pragmático, propiedad inalienable del pensamiento convencional o burgués. Como he señalado en otro lugar (Santos: 2002), una de las características distintivas de la actual acción colectiva común de diferentes partes del mundo es precisamente la capacidad demostrada de los movimientos sociales de utilizar

herramientas y conceptos hegemónicos, como imperio de la ley, democracia y derechos humanos, de forma y con fines contrahegemónicos.

Los adjetivos pueden trastocar el significado de los sustantivos. Como decía Voltaire: “Los adjetivos son los enemigos de los sustantivos”. Pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que los sustantivos fijan el horizonte intelectual y político de lo que es decible, creíble, legítimo o realista, y, por deducción, de lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. En otras palabras, al refugiarse en los adjetivos, la teoría crítica cree en el uso creativo de lo que yo llamaría franquicia conceptual, al mismo tiempo que acepta la necesidad de enmarcar sus debates y propuestas en un horizonte de posibilidades que inicialmente no es el suyo. Así pues, la teoría crítica asume un carácter derivativo que le permite emplearse en el debate, pero no la deja debatir los términos de este, y mucho menos discutir el por qué de la opción por un determinado tipo de debate y no por otro. De hecho, la eficacia del uso contrahegemónico de conceptos o herramientas hegemónicos depende de la conciencia que se tenga de dichas limitaciones.

Como explicaré en el apartado siguiente, esas limitaciones se hacen hoy mucho más visibles a medida que las luchas sociales que se libran en diferentes partes del mundo introducen conceptos nuevos que no tienen precedente en la teoría crítica eurocéntrica, y desde luego no tienen expresión adecuada en ninguno de los lenguajes en que se ha formulado la teoría crítica.

LA RELACIÓN FANTASMAL ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

La última dificultad a la que se enfrentan la teoría crítica y la imaginación política eurocéntricas está en la enorme discrepancia entre, por un lado, lo que se afirma o prevé en la teoría, y, por otro, las prácticas más innovadoras y transformadoras que tienen lugar en el mundo. Durante los últimos treinta años, las luchas más avanzadas han tenido como protagonistas a grupos sociales cuya existencia no reconoce la teoría crítica eurocéntrica (ni la izquierda política que esta fundó): las mujeres, los pueblos indígenas, los campesinos, los afrodescendientes, los piqueteros, los desempleados, los gays y lesbianas, los indignados, el movimiento okupa, entre otros. Estos grupos se organizan con mucha frecuencia de forma completamente distinta (movimientos sociales, comunidades de base, manifestaciones, iniciativas de autogobierno, ocupaciones de tierras y edificios, organizaciones económicas populares, reclamaciones, asambleas populares, referendos, presencia colectiva en espacios públicos, etc.) respecto a las que la teoría crítica eurocéntrica privilegia (el partido obrero y el sindicato, la acción institucional, la lucha armada y la huelga). La mayoría de ellos no habitan en centros urbanos industriales, sino en lugares remotos, sea en los bosques y las cuencas de los ríos de la India, en los altos de los Andes o en las vastas llanuras de las sabanas africanas. Esta discrepancia entre la teoría y la práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el FSM a principios de la primera década del milenio. El FSM, cuya primera reunión tuvo lugar en Porto Alegre (Brasil) en 2001, ha demostrado que la brecha entre las prácticas de la izquierda y las teorías clásicas de la izquierda es hoy más profunda que nunca. La realidad es que el FSM no está solo, como testigo de las experiencias políticas de la última década en América Latina, la región donde surgió el FSM. Pensemos en las organizaciones de base desarrolladas por la teología de la liberación, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de Chiapas, y el constitucionalismo transformador que se inició con la Constitución de Brasil de 1988 y fue seguido por otras muchas constituciones en las décadas de 1990 y 2000; el desplome de los partidos oligárquicos tradicionales y la emergencia de nuevos tipos de partido; los piqueteros argentinos y el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil; los movimientos indígenas de Bolivia, Ecuador, Colombia, Perú y el Frente Amplio de Uruguay; la emergencia de procesos que se autodesignan revolucionarios salidos de elecciones democráticas liberales y la coexistencia de organizaciones populares de poder con instituciones democráticas liberales; la elección de Evo Morales en Bolivia, de Rafael Correa en Ecuador, de Fernando Lago en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; la lucha de todo el subcontinente contra el ALCA (Área de Libre Comercio de la Américas); el proyecto alternativo de integración regional (ALBA, la Alternativa Bolivariana para las

Américas). Son todas ellas prácticas e iniciativas políticas que no se pueden reconocer sino como progresistas, pese a que muchas de ellas realmente no encajan en las principales tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica e incluso las pueden contradecir. Como acontecimiento internacional y punto de encuentro de tantas prácticas de resistencia y de proyectos alternativos de sociedad, el Foro Social Mundial ha añadido una nueva dimensión a esta ceguera mutua —la ceguera de la práctica respecto a la teoría, y de la teoría respecto a la práctica— y ha creado las condiciones para una reflexión más amplia y profunda sobre este problema.

La ceguera de la teoría hace invisible o infrateoriza la práctica, mientras que la ceguera de la práctica hace irrelevante la teoría. La ceguera de la teoría se puede observar en la forma en que los partidos de izquierda convencionales, junto con los intelectuales a su servicio, se han negado inicialmente a prestar atención al FSM y han minimizado su importancia, y en las ideas a menudo racistas de la izquierda eurocéntrica sobre los movimientos indígenas. La misma ceguera se puede rastrear igualmente en los análisis que hoy se hacen de los movimientos de los indignados¹⁵ de toda Europa, o del movimiento okupa de Norteamérica, según los cuales la proximidad afectiva no se puede expresar de forma teórica sin distorsionar burdamente lo que los indignados o los okupas hacen y piensan sobre lo que están haciendo.

La ceguera de la práctica, por su parte, está claramente presente en el desdén demostrado por la gran mayoría de los activistas del FSM, los líderes indígenas y, más recientemente, los indignados, hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica, y la absoluta indiferencia de aquellos ante la necesidad de renovación que esa misma tradición proclama. Este desencuentro mutuo genera, en lo que a la práctica se refiere, una extrema oscilación entre la espontaneidad revolucionaria y la inocua restricción autoimpuesta, y, en lo relativo a la teoría, una oscilación igualmente extrema entre el celo reconstructor *post factum* y la arrogante indiferencia ante lo que no se presta a ser reconstruido.

En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica adquiere unas características extrañas. Por un lado, la teoría deja de estar al servicio de las futuras acciones colectivas que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las acciones colectivas actuales que han emergido a su pesar. De este modo, el pensamiento de vanguardia deja de ser una orientación para pasar a servir de ratificación de los éxitos conseguidos por defecto, o de confirmación de fracasos preanunciados. Por otro lado, la práctica se justifica recurriendo a un bricolaje teórico que responde a las necesidades del momento, compuesto de conceptos y lenguajes heterogéneos que, desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde la perspectiva de la teoría, el bricolaje teórico nunca adquiere el título de teoría. Desde el punto de vista de la práctica, la teorización *a posteriori* de vanguardia es un mero parasitismo, cuando no una completa *contradictio in adjecto*. Esta relación fantasmal entre teoría y práctica genera tres hechos políticos, todos ellos puestos de manifiesto por el proceso del FSM decisivo para nuestra comprensión de la actual situación de la izquierda.

¹⁵ Fragmento del manifiesto ¡Democracia Real Ya!: “Somos gente normal. Somos como tú: personas que se levantan todas las mañanas a estudiar, trabajar o buscar trabajo, personas con familia y amigos. Personas que trabajan duro todos los días para ofrecer un futuro mejor a quienes nos rodean. Algunos nos consideramos progresistas, otros, conservadores. Unos creemos en el socialismo, otros, en el *laissez faire*. Unos tenemos ideologías claramente definidas, otros somos apolíticos, por mucho que a todos nos interesen, preocupen e indignen la actitud política, económica y social de nuestra sociedad, los políticos, empresarios y banqueros con el monopolio del poder que nos dejan sin esperanza y sin voz. Nuestra situación de impotencia se ha hecho normal, un sufrimiento diario, sin esperanza. Pero si unimos las fuerzas, podemos cambiar nuestras comunidades, nuestra sociedad, nuestro campo, nuestro mundo. Debemos construir juntos un mundo mejor y empezar aquí, en casa, debemos protestar, acampar, manifestarnos y ocupar por el futuro, siempre de forma pacífica”. Disponible en https://www.ecured.cu/Movimiento_Democracia_Real_Ya. Véase también, SANTOS (2015).

¿QUIÉN ES EL ENEMIGO?

El primer hecho político es la discrepancia entre las certezas a corto plazo y las incertidumbres a largo plazo, una divergencia que nunca ha sido tan amplia. Durante las tres últimas décadas, el capitalismo neoliberal ha estado sometiendo cada vez más relaciones sociales a las leyes del mercado, con una intensidad sin precedentes. El crecimiento exponencial de la desigualdad social y la brutal intensificación de la explotación y la exclusión tanto en los países de la periferia como en los del centro, confieren a las luchas de resistencia un fuerte sentido de urgencia a corto plazo que permite una amplia convergencia en lo que se refiere a los objetivos inmediatos (las luchas contra las privatizaciones salvajes, la injusticia social y económica, los rescates del sistema bancario, los mercados financieros desregulados, los recortes presupuestarios en políticas sociales, las escandalosas bonanzas fiscales para las compañías mineras, las recetas de talla única del FMI, el acaparamiento de tierras, el neoextraccionismo, etc.) Lo que sigue sin estar claro es si las luchas están destinadas a enfrentarse al capitalismo en nombre del socialismo o algún otro futuro poscapitalista, o, por el contrario, se libran contra este tipo de capitalismo (neoliberalismo) en nombre de un tipo de capitalismo de rostro más humano.

Esta falta de claridad no es un problema nuevo, pero adquiere una nueva magnitud. El ímpetu del capitalismo neoliberal es tan abrumador que lo que acaba por convivir con él se puede entender de forma creíble como una lucha en su contra. Por el mismo principio, la incertidumbre sobre el largo plazo tiene hoy una nueva dimensión: si realmente existe un largo plazo. Es decir, el propio largo plazo se ha hecho tan incierto que los conflictos sobre él dejan de ser importantes o movilizadores. En consecuencia, el corto plazo se extiende y, ante las incertidumbres a corto plazo, se producen polarizaciones políticas concretas. El descrédito del largo plazo favorece a la táctica y evita que las polarizaciones sobre el largo plazo interfieran en la movilización a corto plazo. El otro lado de la apertura total al futuro a largo plazo es la completa irrelevancia de este.

La creciente incertidumbre y el carácter abierto del largo plazo en la política de izquierdas se manifiesta en la transición de la certeza del futuro socialista como resultado científico del desarrollo de las fuerzas productivas, en Marx, al socialismo binario o barbarismo formulado por Rosa Luxemburgo, a la idea de que "otro mundo es posible" que preside el FSM. El largo plazo siempre ha sido un horizonte fuerte de la teoría crítica y la política de izquierdas. Anteriormente, cuanto más lejos estaba ese horizonte de las realidades del capitalismo del momento, más radical era la estrategia política, de ahí la escisión entre revolución y reforma. Hoy, parece que esta escisión padece la erosión que acompaña a la del largo plazo. Como decía antes, el largo plazo sigue ahí, pero ya no es muy consistente ni está preñado de consecuencias.

¿CÓMO MEDIR EL ÉXITO O EL FRACASO?

La segunda consecuencia de la relación fantasmal entre la teoría y la práctica es la imposibilidad de una explicación de consenso del rendimiento de la política transformadora. Una vez más, no se trata de un problema nuevo, pero hoy plantea un dilema mayor. Para algunos, la crisis de la izquierda desde los años setenta se manifiesta en una cierta regresión de la lucha de clases, y en su sustitución parcial por los llamados giros de identidad y culturales, y las luchas que propician. El FSM fue a la vez síntoma y confirmación de esta transformación. Para otros, ese fue un período en el que abundaron la innovación y la creatividad, donde la izquierda se renovó mediante nuevas luchas, nuevas formas de acción colectiva, nuevos objetivos políticos. Según esta segunda postura, hubo ciertamente un retroceso, pero se refirió más a las formas clásicas de organización y acción políticas; además, gracias a esta regresión emergieron nuevas formas de organización y acción políticas. Para quienes sostienen la idea de la regresión general, el balance es negativo y las supuestas novedades se traducen en una desviación peligrosa y sometida de los objetivos primarios (la lucha de clases del ámbito de la producción) a objetivos secundarios (la identidad, la cultura o, en suma, los

objetivos del ámbito de la reproducción social). Según esta idea, todo ello no fue sino una mera cesión al enemigo, por muy radicales que fueran los discursos de ruptura. En cambio, para quienes defienden la idea de innovación y creatividad, el balance es positivo, porque se han destrozado los dogmatismos bloqueantes, se han ensanchado las formas de acción colectiva y las bases sociales en que se asientan, y, sobre todo, porque las luchas, por sus formas y alcance, han conseguido desvelar nuevos puntos débiles del enemigo. Entre los protagonistas de las luchas de la última década, prevalece la segunda postura, aunque la primera, con su tesis de la regresión general, es muy visible en la participación de algunas organizaciones (principalmente de los sindicatos) en el FSM o en las movilizaciones de los indignados.

Al evaluar los últimos treinta años, es muy habitual recurrir a la falacia de los pasados hipotéticos, sea para demostrar que si hubiera prevalecido la apuesta por la lucha de clases los resultados habrían sido mejores, o, por el contrario, para demostrar que sin las nuevas luchas los resultados hubiesen sido mucho peores.

¿EXTREMISMOS INCONSECUTOS?

La tercera consecuencia de la relación fantasmal entre la teoría y la práctica es un extremismo teórico de nuevo cuño, relativamente alejado del debate sobre el horizonte a largo plazo antes mencionado. Se refiere a las polarizaciones que son a la vez mayores y mucho más intrascendentes que aquellas por las que se caracterizaron los debates hasta hace treinta años. La incertidumbre y el carácter abierto del largo plazo, aunque evitan la polarización-con-consecuencias, invitan a extremas polarizaciones-sin-consecuencias. Comparadas con estas posiciones más recientes, las posturas extremas del pasado parecen menos alejadas entre sí. Sin embargo, escoger entre ellas en su momento trajo para la vida de las organizaciones, los militantes y las sociedades consecuencias mucho más concretas que las que hoy se producen. Las polarizaciones actuales, en cambio, no están vinculadas directamente a organizaciones políticas específicas, ni traen consecuencias de mucha importancia. Las principales dimensiones del actual extremismo teórico son tres.

En lo que se refiere a los sujetos de la transformación social, la polarización se da, por un lado, entre aquellos para quienes las luchas por la emancipación social las ha de librar un sujeto histórico bien definido: la clase social y sus aliados, y, por otro lado, aquellos para quienes esas luchas están abiertas a una pluralidad de sujetos colectivos, sean todos los oprimidos, los “pueblos colonizados y sometidos del mundo” (Kwame Nkrumah), “personas corrientes y por tanto rebeldes” (subcomandante Marcos), el movimiento de los movimientos (FSM), o la multitud (Toni Negri y Michael Hardt). Es una enorme diferencia en comparación con las del pasado. Hasta hace treinta años, las posiciones polarizadas se centraban “solo” en la delimitación de la clase obrera (la vanguardia industrial frente a los sectores retrógrados), en la identificación de los aliados, fueran estos los campesinos o la pequeña burguesía, en el paso de “la clase en sí misma” a la “clase para sí misma”, etc. Pero las opciones a las que conducían afectaron de forma decisiva (y a veces fatal) a la vida de los militantes. Para seguir con el ejemplo anterior de José Mariátegui, basta recordar las amenazas que recibió del Komintern¹⁶ por su “desviación romántica” en favor de los pueblos indígenas.¹⁷ Su muerte

¹⁶ Abreviatura de la Internacional Comunista, conocida también como la Tercera Internacional. El objetivo de la Internacional era luchar “con todos los medios disponibles, incluida la fuerza armada, por el derrocamiento de la burguesía internacional y por la creación de una república soviética internacional, como fase de transición a la abolición completa del Estado”.

¹⁷ Victorio Codovilla, el líder del Secretariado del Komintern de América del Sur, propuso a Mariátegui que elaborara un documento para una Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929, en el que analizara la posibilidad de formar una República India de Sudamérica. El modelo debía ser idéntico o similar a las propuestas del Komintern de construir Repúblicas Negras en el sur de Estados Unidos y en Sudáfrica. Mariátegui rechazó la propuesta, señalando que la formación de la nación-Estado ya estaba demasiado avanzada en los Andes Sudamericanos para construir una República India distinta. En opinión de Mariátegui, era mejor que los indios sometidos lucharan por la igualdad dentro de las

prematura lo salvó de esas amenazas. En Sudáfrica, las distinciones entre el Partido Comunista y el ANC fueron claramente definidas por Mandela, para quien, (1982, pp. 92-94) era el principal objetivo del Partido Comunista, por otro lado, era eliminar a los capitalistas y reemplazarlos con un gobierno de clase trabajadora. El Partido Comunista buscó enfatizar las distinciones de clase, mientras que el ANC busca armonizarlas".

Dada la naturaleza capitalista del colonialismo, la liberación política implicó una ruptura con las formas existentes de explotación capitalista y la adopción urgente de estrategias africanas de justicia social y unidad nacional. En línea con esta realidad, Mandela reforzó la importancia de la alianza entre los dos movimientos políticos autónomos para lograr los objetivos proclamados en la Carta de la Libertad, afirmando que "durante muchas décadas los comunistas fueron el único grupo político en Sudáfrica que estaba preparado para tratar a los africanos como seres humanos y sus iguales; quienes estaban preparados para comer con nosotros, hablar con nosotros, vivir con nosotros y trabajar con nosotros. Eran el único grupo político que estaba preparado para trabajar con los africanos para lograr los derechos políticos y una participación en la sociedad (ibidem)".

En lo que se refiere a los objetivos de la lucha social, la polarización se da entre la toma del poder y el total rechazo a la idea de poder, es decir, entre el estatismo que, de una u otra forma, ha prevalecido en la izquierda, y el antiestatismo más radical, como en la problemática interpretación que John Holloway hace del movimiento zapatista, a saber, que es posible cambiar el mundo sin asaltar el poder (Holloway: 2002). Hasta hace treinta años, la polarización estaba entre los medios para tomar el poder (la lucha armada o la acción directa frente a la lucha institucional), y la naturaleza de los objetivos del ejercicio del poder una vez tomado (la democracia popular/dictadura del proletariado frente a la democracia participativa/representativa).

En lo que se refiere a la organización, la polarización está entre quienes piensan que para poder luchar con éxito son necesarios ciertos tipos de organizaciones centralizadas, como los partidos y los sindicatos, y quienes rechazan cualquier clase de centralismo o incluso cualquier tipo de organización más allá de la que emerge de forma espontánea en el curso de la acción colectiva, por iniciativa de los propios actores en su conjunto. Hasta hace treinta años, la distancia entre las posiciones antagónicas era mucho más corta, pero la opción por una u otra generó consecuencias concretas y a menudo trágicas. La polarización era entre los partidos comunistas y socialistas, entre un partido único y un sistema de múltiples partidos; se refería a la relación entre el partido y las masas o las formas de organización del partido de los trabajadores (el centralismo democrático frente a la descentralización y el derecho a las tendencias).

Así pues, estamos ante un tipo distinto de polarizaciones, entre posiciones nuevas y más delimitadas. Esto no significa que las anteriores hayan desaparecido; simplemente han perdido su exclusividad y centralidad. Las nuevas polarizaciones tienen consecuencias para la acción política, pero estas son sin duda más difusas que las de polarizaciones anteriores. La razón es doble. Por un lado, la relación fantasmal antes señalada entre la teoría y la práctica contribuye a que el activismo político sea relativamente inmune a las polarizaciones teóricas, o lo estimula para que las utilice de forma selectiva e instrumental. Por otro, los actores de las posturas extremas no se disputan las mismas bases sociales, no militan en las mismas organizaciones o ni siquiera en las mismas no-organizaciones. Por consiguiente, los contornos de las opciones políticas apuntan más a vidas paralelas de la izquierda.

Estas disyuntivas se deben en gran medida al hecho de que las movilizaciones políticas transformadoras de nuestro tiempo no se circunscriben al universo cultural de la izquierda eurocéntrica tal como la hemos conocido. Al contrario, van mucho más allá de ella. Pertenecen a universos culturales, simbólicos y lingüísticos muy distintos, que generan unas disyuntivas que no serán mutuamente inteligibles sin una traducción intercultural.¹⁸

estructuras de Estado existentes, antes que marginarse aún más ellos mismos de los beneficios de la modernidad en un estado autónomo (BECKER: 2006). Véase también LÖWY (2005).

¹⁸ Sobre la traducción intercultural, véase mi nuevo libro, *The End of a Cognitive Empire. The Epistemologies of the South coming of Age*, en prensa.

En mi opinión, aquí reside el factor más importante que se oculta en la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. La teoría crítica eurocéntrica y la política de izquierdas se desarrollaron históricamente en el Norte global, en realidad en solo seis o siete países del Norte global (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia, Italia y, en menor grado, Estados Unidos y China), en cambio, las prácticas transformadoras de izquierda más innovadoras y efectivas de las últimas décadas, como antes he señalado, se han dado en el Sur global. La tradición crítica eurocéntrica se desarrolló a la luz de las necesidades y aspiraciones percibidas de las clases europeas oprimidas, no a la luz de las clases oprimidas del mundo en su conjunto. Desde un punto de vista tanto cultural como de economía política, el “universalismo europeo” que esta tradición encarnaba y que la escuela de Frankfurt festejaba, en realidad era una lectura particular de una realidad particular que, por ejemplo, no incluía el colonialismo como sistema de opresión, pese a que la mayoría de la población mundial estuviera sometida a él.¹⁹

Hoy, en el antiguo mundo colonial externo a Europa y Norteamérica, en lugares poco familiares, se produce una amplia diversidad de prácticas progresistas, obra de personas extrañas que suelen hablar lenguas no coloniales muy extrañas (aymara,²⁰ quechua,²¹ guaraní,²² hindi,²³ urdu,²⁴ isiZulu,²⁵ kikongo²⁶ Èdè Yorùbá, o kiswahi li)²⁷ o lenguas coloniales menos hegemónicas como mandarín, español, portugués o árabe y sus referencias culturales y políticas no son eurocéntricas. Además, cuando traducimos sus discursos a una lengua colonial, lo habitual es que no quede rastro de los conceptos familiares con que la política eurocéntrica de izquierdas se construyó históricamente, por ejemplo, los de revolución, socialismo, clase obrera, capital, democracia y derechos humanos. En su lugar, encontramos conceptos como tierra, agua, comunidad, territorio, autodeterminación, dignidad, respeto, buen vivir y Madre Tierra.

No es extraño, pues, que la teoría crítica y la política de izquierdas eurocéntricas no reconozcan o no entiendan las gramáticas y las prácticas contrahegemónicas que emergen en el Sur global. En realidad, la tradición eurocéntrica se provincializa debido a la emergencia en el mundo de interpretaciones críticas y prácticas transformadoras que no encajan en sus esquemas. Además, esos movimientos del Sur global a menudo se niegan a referir sus experiencias a lo que consideran un binomio improductivo de izquierda y derecha del Norte. Si no se mantiene la debida distancia respecto a la teoría crítica eurocéntrica, se corre el

¹⁹ No hay duda de que las luchas anticolonialistas y el movimiento de los países no alineados, que se iniciaron en Bandung en 1955, también aportaron nuevos e importantes conceptos e ideas al guión de la izquierda del Norte global.

²⁰ El aymara es una lengua que hablan unos 2,5 millones de personas en Bolivia, Perú (donde es una de las lenguas oficiales) y también en Chile y Argentina.

²¹ El quechua (“qeshwa”) es una lengua indígena de la región andina, que hablan aproximadamente 13 millones de personas en Bolivia, Perú, Ecuador, el norte de Chile, Argentina y el sur de Colombia. Fue la lengua oficial de Tawantinsuyu, el imperio inca.

²² Más de 180 millones de personas de la India consideran el hindi como su lengua materna. Otros 300 millones la utilizan de segunda lengua. Fuera de la India, los hablantes de hindi suman 100.000 en Estados Unidos, 685.170 en Mauricio, 890.292 en Sudáfrica, 232.760 en Yemen, 147.000 en Uganda, 5.000 en Singapur, 8 millones en Nepal, 20.000 en Nueva Zelanda y 30.000 en Alemania.

²³ El guaraní es una lengua tupí-guaraní que hablan unos 4,6 millones de personas en Paraguay, donde es una de las lenguas oficiales. También hay pequeñas comunidades de hablantes de guaraní en Bolivia, Brasil y Argentina.

²⁴ El urdu es una lengua indoaria que hablan unos 104 millones de personas, incluidos los que la usan como segunda lengua. Es la lengua oficial de Pakistán.

²⁵ Una de las lenguas oficiales de Sudáfrica, la hablan unos 9 millones de personas, principalmente en Zululandia y el norte de Natal, y también en Botsuana, Lesoto, Malawi, Mozambique y Suazilandia.

²⁶ Más de 7 millones de personas hablan kikongo como lengua materna, y muchas de ellas viven en el oeste de Congo (Kinshasa) donde el kongo es una de las lenguas oficiales. Los otros hablantes nativos viven en Congo (Brazaville) y el norte de Angola. Para otros 7 millones de africanos el kongo es su segunda lengua.

²⁷ Hablan bantú unos 35 millones de personas en Tanzania, Burundi, Congo (Kinshasa), Kenia, Mayotte, Mozambique, Omán, Ruanda, Somalia, Sudáfrica, Uganda, Emiratos Árabes Unidos y Estados Unidos. El kiswahili es una de las lenguas oficiales en Tanzania, Uganda y Kenia y se utiliza como lengua franca en toda África Oriental.

peligro de no identificar o valorar adecuadamente las novedades políticas que se producen en todo el mundo, y su eventual contribución a la política emancipadora en su conjunto.

TEORIZAR DESPUÉS DEL FSM

El FSM nacido en el Sur global se basó en premisas culturales y políticas que desafiaban a las tradiciones hegemónicas de la izquierda eurocéntrica. Su novedad, que cobró fuerza a medida que el FSM se mudó de Porto Alegre a Mumbai, después a Nairobi, Dakar y, más recientemente, a Túnez y Montreal, estuvo en invitar a esas tradiciones de la izquierda, pero no como únicas tradiciones legítimas. Fueron invitadas junto con otras muchas tradiciones de pensamiento crítico, prácticas transformadoras y concepciones de una sociedad mejor. Los movimientos y las organizaciones pudieron interactuar durante varios días y planificar acciones colaborativas, pese a que procedían de tradiciones críticas dispares y solo los unía un propósito muy vagamente definido de luchar contra la globalización neoliberal y por “otro mundo posible”. Todo ello tuvo un profundo impacto en la relación entre la teoría y la práctica.

La experiencia del FSM, cualquiera que sea su evolución en el futuro (si es que lo tiene la actual versión del FSM), ha contribuido de forma importante a desenmarañar la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. Ha dejado claro que la discrepancia entre la izquierda de los libros y la izquierda de la práctica es más un problema eurocéntrico. En otras partes del mundo, e incluso entre poblaciones no eurocéntricas de los pueblos indígenas y los inmigrantes de Occidente, hay otras formas de entender la acción colectiva para las que esa discrepancia no tiene sentido. El mundo en su conjunto está lleno de experiencias y actores transformadores que no están formados en las tradiciones de la izquierda eurocéntrica. Además, los nuevos movimientos populares consideran que el conocimiento científico, al que siempre se ha concedido prioridad absoluta en la tradición crítica eurocentrica, es solo un tipo de conocimiento entre otros muchos. Es más importante para determinados movimientos y causas que para otros, y en muchos casos se utiliza para articular otros conocimientos —laico, popular, urbano, campesino, indígena, de las mujeres y religioso, por nombrar algunos.

De este modo, el FSM planteó una cuestión epistemológica: si las prácticas sociales y los actores colectivos recurren a diferentes tipos de conocimiento, la adecuada evaluación de su valor para la emancipación social se debe basar en una nueva epistemología que, contrariamente a las epistemologías hegemónicas eurocentricas, no otorgue *a priori* la supremacía al conocimiento científico (cuya producción se realiza mayoritariamente en el Norte). Debe posibilitar una relación más justa entre diferentes tipos de conocimiento. En otras palabras, no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. Por lo tanto, para poder integrar la inmensa diversidad de discursos y prácticas críticas y valorizar y maximizar su potencial transformador, es necesaria una reconstrucción epistemológica. Esto significa que no necesitamos tanto alternativas como un nuevo pensamiento sobre las alternativas.

Dicha reconstrucción epistemológica debe partir de la idea de que el pensamiento hegemónico de la izquierda y la tradición crítica hegemónica, además de ser (o precisamente por ser) norte-céntricas, son colonialistas, imperialistas, racistas y también sexistas. En línea con Mudimbe, uno debe reconocer que la biblioteca colonial niega la posibilidad de cualquier racionalidad o historia plural (1988, p. 208). Para superar esa situación epistemológica, y con ello descolonizar el pensamiento y la práctica de izquierdas, es imperativo ir al Sur, y aprender de él, pero no del Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica tomada como universal del Norte) sino del Sur antimperial (Santos: 1995, pp. 479-520). Tal epistemología no sugiere en modo alguno que haya que descartar y echar al cubo de la basura de la historia el pensamiento y la política de izquierdas norte-céntricos. Su pasado es, en muchos sentidos, un pasado honorable, y ha contribuido de forma importante a la liberación del Sur global. Lo imperativo es, más bien, iniciar un diálogo y una traducción interculturales entre los diferentes conocimientos y prácticas críticos. Sur-céntrico y norte-céntrico, popular y

científico, religioso y laico, femenino y masculino, urbano y rural, etc. Esta traducción intercultural está en la raíz de lo que denomino ecología de saberes.

La otra implicación del FSM en el problema de la teoría/la práctica está en cómo ha rechazado reducir su carácter abierto en beneficio de la eficacia o la coherencia política. Existe en el seno del FSM un intenso debate sobre este problema, pero estoy convencido de que la idea de que no existe una teoría general de transformación social, capaz de reunir y clasificar la inmensa variedad de ideas y prácticas opuestas presentes en el FSM, ha sido uno de los principios más innovadores y productivos. Esta capacidad de integración potencialmente incondicional ha contribuido a la creación de una nueva cultura política que privilegia a los elementos comunes en detrimento de las diferencias, y fomenta la acción común incluso en presencia de profundas diferencias ideológicas, una vez que por consenso se han delimitado, definido claramente y adoptado los principios. En este sentido, se puede observar una vigorosa continuidad entre el FSM y los movimientos más recientes de los indignados del sur de Europa, la llamada Primavera democrática árabe, el movimiento Occupy de Estados Unidos y otros países. Las condiciones y coaliciones hechas posibles entre los participantes individuales y entre los movimientos sociales se generan de abajo arriba, suelen ser pragmáticas y se mantienen mientras se considera que promueven los objetivos de cada movimiento. En la tradición de la izquierda convencional, de forma particular en el Norte global, el hecho de politizar un problema tiende a polarizarlo, lo cual habitualmente genera facciones, en cambio, en las movilizaciones políticas de los últimos quince años, y de forma especial en el Sur global, parece que emerge una nueva cultura política donde la politización va de la mano de la despolarización, con la búsqueda de bases comunes, y con unos límites acordados a la pureza o la confusión ideológicas.²⁸

Esta nueva cultura política representa un intento de superar la relación fantasmal entre la teoría y la práctica. Como consecuencia de un virulento extremismo teórico que dominó la izquierda convencional durante gran parte del siglo XX, la política de izquierdas, poco a poco perdió contacto con las aspiraciones y opciones prácticas de los activistas entregados a la acción política concreta. Se formó un vacío entre la acción política concreta y el extremismo teórico.

Estoy convencido de que, para superar este vacío, desmarginalizar las periferias, ya sean de África, el Tercer Mundo, el Sur global, una interrupción epistemológica. En las palabras de Paulin Hountondji:

Para garantizar [...] que el margen ya no sea un margen, sino que sea parte integral de un todo multifacético, un centro de decisión entre otros centros de decisión, un centro de producción autónomo entre otros, esa es hoy una tarea importante. Pero tal apropiación por la periferia de todo el conocimiento útil supone aún más, un esfuerzo consciente hacia una reapropiación crítica pero resuelta de la propia herencia cognitiva y práctica de uno, una negación de la marginalidad de nuestro conocimiento y conocimiento endógeno, la inserción de lo 'tradicional' en una tradición viva que mira hacia el futuro (1997, p. 36).

Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, en su visión de conjunto de la historia de los pueblos del subcontinente latinoamericano, y en particular de las diversas "concepciones del mundo" subversivas y emancipadoras, ha demostrado con solidez que el "relato modernista y teleológico de la historia" acabó por convertirse en una ceguera teórica y un bloqueo epistemológico respecto a los nuevos movimientos sociales. Lo decía con estas palabras:

"El relato modernista y teleológico de la historia, adoptado en gran medida de los manuales de economía y filosofía, creará un bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica sobre dos realidades que serán el punto de partida de un proyecto diferente de emancipación, que va a desbancar a la propia ideología marxista: las temáticas campesina y étnica de nuestro país" (2009, p. 482).

²⁸ Véase Santos (2016: 349-380).

CONCLUSIONES

Las antinomias, las dificultades y los casos difíciles analizados en esta introducción, exigen que en el inicio de este nuevo milenio nos distanciamos del pensamiento crítico eurocéntrico. Establecer esta distancia es condición previa para completar la tarea más fundamental de nuestro tiempo: pensar lo impensable, asumir lo inesperado como parte integral del trabajo teórico. Las teorías de vanguardia, por definición, no se dejan tomar por sorpresa, por lo que propongo que, en el contexto actual de transformación social y política, necesitamos, más que teorías de vanguardia, teorías de retaguardia. Pienso en el trabajo teórico que sigue y comparte muy estrechamente las prácticas de los movimientos sociales, plantea preguntas, establece comparaciones sincrónicas y diacrónicas, amplía simbólicamente esas prácticas mediante articulaciones, traducciones y posibles alianzas con otros movimientos, ofrece contextos, aclara o desmantela deducciones normativas, facilita la interacción con quienes avanzan a paso más lento, aporta complejidad cuando la acción parece precipitada e irreflexiva, y simplicidad cuando parece que la acción se ha quedado paralizada en la reflexión. Las ideas que forman la base de la teoría de retaguardia son: artesanía en lugar de arquitectura, testimonio comprometido en lugar de liderazgo clarividente, aproximación intercultural a lo que es nuevo para unos y muy antiguo para otros.

El objetivo de distanciarse de la tradición eurocéntrica es abrir espacios analíticos que sean “sorprendentes” porque son nuevos o han sido ignorados o hecho invisible, es decir, han sido considerados no existentes por la tradición crítica eurocéntrica. Solo se pueden recuperar mediante lo que denomino la sociología de las ausencias.

Mantener una distancia no significa desechar la tradición crítica eurocéntrica y echarla al cubo de la basura de la historia, ignorando así las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Significa, al contrario, incluirla en un marco mucho más amplio de posibilidades epistemológicas y políticas. Significa ejercer una hermenéutica de sospecha en lo que se refiere a las “verdades fundacionales”, desvelando para ello lo que se oculta en su “valor nominal”. Significa prestar especial atención a las tradiciones más pequeñas suprimidas o marginadas presentes en la tradición occidental hegemónica.

Significa, sobre todo, asumir nuestro tiempo como un tiempo de transición sin precedentes en el que nos enfrentamos a problemas modernos para los que no existen soluciones modernas. Los problemas modernos son aquellos que se destacan en las revoluciones burguesas del siglo XVIII: el problema de la libertad, el problema de la igualdad y el problema de la fraternidad. Las “soluciones” burguesas a dichos problemas están irreversiblemente desacreditadas. Vivimos en un mundo “pos” o “neo” westfaliano en el que el Estado comparte el campo de las relaciones internacionales con actores no estatales que con frecuencia son más fuertes. La soberanía se erosiona mientras los Estados poderosos y los actores no estatales se enfrentan para hacerse con el control de las vidas de las personas y de los recursos naturales de los Estados menos poderosos. El contractualismo social está siendo reemplazado por el contractualismo individual entre partes cada vez más desiguales, al tiempo que se violan “legalmente” los derechos en nombre de los imperativos gemelos de la austeridad económica y la seguridad nacional, y mientras se organiza un ataque global contra los derechos sociales y económicos. El capitalismo vive hoy uno de los momentos más destructivos de su historia reciente, como bien lo atestiguan las nuevas formas de acumulación primitiva mediante la desposesión, desde la incautación de tierras al robo de los salarios y los rescates de la banca; el sometimiento a la ley capitalista del valor de los bienes y recursos comunes, que se traduce en el desplazamiento de millones de pobres campesinos y pueblos indígenas, en la devastación medioambiental y en los desastres ecológicos, y en la eterna renovación del colonialismo, que, con disfraces antiguos y nuevos, revela el mismo impulso genocida, la misma sociabilidad racista, la misma sed de apropiación y violencia contra unos recursos considerados infinitos, y contra personas tenidas por inferiores e incluso por subhumanas.

Sobre las ruinas de la idea de nación cívica, la eliminación de las naciones etno-culturales y de la diversidad cultural se ha hecho más visible y, con ello, el indecible sufrimiento humano y la destrucción social que conlleva. La autonomía individual se convierte en un eslogan cruel mientras se destruyen las condiciones para ejercer efectivamente la autonomía. Las diferencias ideológicas que subyacen en la democracia han sido sustituidas por el centrismo amorfo y la corrupción institucionalizada. Mientras los políticos se dedican a lavar dinero, secuestrar la democracia y dejar que sea ocupada por la codicia corporativa, las personas se ven obligadas a ocupar la democracia fuera de las instituciones democráticas. La criminalización de la protesta social, el paramilitarismo y las ejecuciones extrajudiciales completan la escena. Los conflictos sociales, tanto en el seno de los Estados como entre ellos, pierden gradualmente su carácter institucional, se violan los derechos humanos en nombre de los derechos humanos, se destruyen vidas civiles alegando que se defienden las vidas civiles.

La modernidad eurocentrica, evidentemente, también ha producido una tradición crítica que desde el principio cuestionaba los problemas y las soluciones propuestas por los políticos burgueses y liberales, una tradición cuyo ejemplo más destacado es el marxismo. El problema es que el marxismo compartía demasiadas cosas con la modernidad burguesa eurocentrica. Además, no solo compartía las bases filosóficas y epistemológicas de la modernidad burguesa eurocentrica, sino también algunas de las soluciones que esta proponía, por ejemplo, la creencia en el progreso lineal y el uso ilimitado de los recursos naturales como parte del desarrollo infinito de las fuerzas productivas, o incluso la idea de que el colonialismo podría formar parte del relato progresista occidental, aunque con algunas matizaciones. Esto explica por qué la bancarrota del liberalismo, pese a dar fe de la precisión analítica del marxismo, no hace a este más convincente, como se podría esperar. Al contrario, a medida que se va haciendo más evidente que las "soluciones" liberales eran fraudulentas de origen y están manifiestamente agotadas, se desvela otra dimensión transicional de nuestro tiempo: nos enfrentamos a problemas marxistas para los que no existen soluciones marxistas.

Ante todo ello, parece que aumenta progresivamente la urgencia de la necesidad de establecer una distancia respecto a la tradición eurocéntrica. Sin embargo, esta necesidad no está determinada por una repentina conciencia intelectual o política. Su formulación es en sí misma un proceso histórico que deriva de las formas en que la modernidad occidental, tanto en la versión burguesa como en la marxista, quedó encarnada en procesos políticos en todo el globo en los últimos doscientos años. A medida que se expandían el capitalismo y sus formas adláteras de opresión y dominación, en la conversación de la humanidad y a través del sufrimiento y la exclusión se fueron incluyendo dialécticamente más y más pueblos, culturas, recuerdos y aspiraciones, universos simbólicos, modos y estilos de vida, ideas del tiempo y el espacio, y así, sucesivamente, fueron dialécticamente incluidas en la conversación de la humanidad a través de un sufrimiento y una exclusión indecibles. La resistencia de todos ellos, a menudo mediante redes cosmopolitas secundarias, clandestinas e insurgentes, consiguió hacer frente a la supresión pública llevada a cabo por las formas capitalista y colonialista de violencia física, simbólica, epistemológica y hasta ontológica. El resultado final de esta inclusión exclusivista fue una enorme expansión de las comunidades hermenéuticas, algunas públicas, algunas clandestinas, algunas internacionales, algunas locales, algunas con base en el Norte global, algunas con base en el Sur global. En mi opinión, este es el núcleo característico de nuestro tiempo, una situación que queda aún por reconocer, teorizar y explicar en su totalidad. Con esta premisa, la conclusión es que los modos, modelos, medios y fines de la transformación social son potencialmente mucho más vastos que los que formaliza y reconoce la modernidad eurocentrica, incluidas sus versiones marxistas. En última instancia, mantener una distancia respecto a la tradición eurocéntrica equivale a ser consciente del hecho de que la diversidad de la experiencia del mundo es inagotable, y que, por consiguiente, no la puede explicar ninguna teoría general única. Guardar esa distancia posibilita lo que yo denomino la doble sociología transgresora de las ausencias y las emergencias. Tal sociología transgresora es, de hecho, un paso epistemológico que consiste en contraponer las epistemologías del Sur a las epistemologías dominantes del Norte global.

BIBLIOGRAFÍA

- BECKER, M. (2006). "Mariátegui, the Comintern, and the Indigenous Question in Latin America," *Science & Society*, 70-4, 450-479.
- CESAIRE, A. (1956). *Lettre a Maurice Thorez*. Paris: Presence Africaine.
- CHATTERJEE, P. (1993). *The Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- CONGRESS OF THE PEOPLE (1982). "The Freedom Charter (1955)", in Bragança, Aquino; Wallerstein, I. (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements*. London: Zed Books, 81-87.
- FANON, F. (1963). *The Wretched of the Earth* (Pref. by Jean-Paul Sartre), New York: Grove.
- FANON, F. (1967). *Black Skin, White Masks*, New York: Grove.
- FREYRE, G. (1946). *The Masters and the Slaves*, New York: Alfred A. Knopf.
- García Linera, Á. (2009). *La potencia plebeya: acción colectiva y identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*, Bogotá: Siglo del Hombre.
- HALL, S. (1985). "Authoritarian Populism, a Reply to Jessop et al", *New Left Review*, 151, May-June 1985: 118-119.
- HOLLOWAY, J. (2002). *Change the World without Taking the Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto.
- HOUNTONDJI, P. (ed.) (1997). "Introduction", in Hountondji, Paulin J. (ed.), *Endogenous Knowledge*. Dakar: CODESRIA.
- LÖWY, M. (2005). "Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui," in J. C. Mariátegui, *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*, Rio de Janeiro: UFRJ.
- MAGUBANE, B. (2007). *Race and the Construction of the Dispensable Other*. Pretoria: UNISA Press.
- MAMDANI, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton: Princeton UP.
- MANDELA, N. (1982). "I Am Not a Communist", in Bragança, Aquino; Wallerstein, Immanuel (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements*. London: Zed Books, 91-95.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1974 [1925]). *Ensayos escogidos*, Lima: Universo.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana UP.
- NASH, A. (1999). "The moment of western Marxism, in South Africa", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 19(1): 61-72.
- NZO, A. (1982). "Our Anti-Imperialist Commitment", in Bragança, Aquino; Wallerstein, Immanuel (ed.), *The African Liberation Reader, vol 2: The National Liberation Movements*. London: Zed Books, 2-5.
- SANTOS, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- SANTOS, B. de S. (2002). *Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and Emancipation*. London: Butterworths

- SANTOS, B. de S. (2005). *Foro Social Mundial. Manual de Uso*. Barcelona: Icaria.
- SANTOS, B. de S. (2006). *A Gramática do Tempo*. Oporto: Afrontamento.
- SANTOS, B. de S. (org.) (2007a). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- SANTOS, B. de S. (2007b), "Socialismo del siglo XXI", *Educación Superior. Cifras y Hechos*, 31-32, 62-63
- SANTOS, B. de S. (2008a). "¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?", in *Boaventura de Sousa Santos, Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria. La Paz: Plural Editores; CLACSO; CIDES-UMSA, 17-34*.
- SANTOS, B. de S. (2008b). "The World Social Forum and the Global Left," *Politics & Society*, 36(2) 247-270.
- SANTOS, B. de S. (2009). "¿Un Occidente no occidentalista?: La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal", in Salgado, José Gandarilla (org.) *La Universidad en la encrucijada de nuestro tiempo*. México: UNAM, 323- 366.
- SANTOS, B. de S. y CARLET, F. (2010). "The movement of landless rural workers in Brazil and their struggles for access to law and justice," in Yash Ghai and Jill Cottrell (eds.), *Marginalized Communities and Access to Justice*, Abingdon: Routledge, 60-82.
- SANTOS, B. de S. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Trotta.
- SANTOS, B. de S. (2015). *Revueltas de indignación y otras conversas*. La Paz: Stigma.
- SANTOS, B. de S. (2016). *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, B. de S. (en prensa). *The End of a Cognitive Empire. The Epistemologies of the South coming of Age*. Durham: Duke University Press.
- SUKARNO (1955). "Address given by Sukarno at the opening of the Bandung conference, 18 April 1955)", in *Asia-Africa speak from Bandung*. Djakarta: Ministry of Foreign Affairs, Republic of Indonesia, 19-29.
- TROUILLOT, M.-R. (2002). "The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot", in Knauff, Bruce M. (ed.), *Modern Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press, 220-237.

BIODATA

Boaventura DE SOUSA SANTOS: é Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Distinguished Legal Scholar da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick. É igualmente Director do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça Portuguesa. Dirige actualmente o projecto de investigação *ALICE - Espelhos estranhos, lições imprevistas: definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências o mundo*, um projeto financiado pelo Conselho Europeu de Investigação (ERC), um dos mais prestigiados e competitivos financiamentos internacionais para a investigação científica de excelência em espaço europeu. Tem trabalhos publicados sobre globalização, sociologia do direito, epistemologia, democracia e direitos humanos. Os seus trabalhos encontram-se traduzidos em espanhol, inglês, italiano, francês, alemão, chinês e romeno.

Copyright of Utopia y Praxis Latinoamericana is the property of Revista de Filosofía-Universidad del Zulia and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.