



Estudios Críticos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

Reseña:

Boaventura de Sousa Santos (2010), *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO, 139 páginas.

Gustavo Ariel Medhi*

Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal es una obra que nos propone pensar sobre los posibles caminos que “los del Sur” debemos recorrer para quebrar y emanciparnos del pensamiento hegemónico de “los del Norte”. El texto articula esta propuesta en tres capítulos.

En el primero se plantea un análisis crítico de las líneas de pensamiento globales, proponiendo lo que el autor denomina una “ecología de saberes”.

Trata de describir y fundamentar cómo el pensamiento moderno occidental es un pensamiento abismal, que consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, siendo éstas últimas el fundamento de las visibles. El autor no considera que el pensamiento occidental moderno sea la única forma histórica de pensamiento abismal; pero las formas de pensamiento no-occidental han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento occidental. Las distinciones visibles e invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: existe un universo de este lado de la línea y otro

* Licenciado en Ciencia Política. Auxiliar docente en la carrera Lic. en Sociología, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue. Docente de nivel medio, CPE, Río Negro.

universo del otro lado de la línea.² Santos afirma: “la división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea” (p. 12).

Caracteriza a la modernidad occidental como un paradigma socio-político fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social. Debajo de esta distinción, según al autor, existe otra invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. Se establece así la dicotomía regulación/emancipación como aplicable a los territorios metropolitanos pero no a los territorios coloniales, que fueron impensados para el desarrollo de aquél paradigma. Es ahí donde el pensamiento abismal sobresale en la construcción de distinciones y en la radicalización de las mismas. Su visibilidad emerge sobre la invisibilidad de las formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a la universalidad del mundo occidental. Conocimientos populares, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad. Según Santos: “al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas” (p. 14). La división es tal que el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro.

Esta negación fundamental de la copresencia fundamenta la afirmación de la diferencia radical que, en este lado de la línea, separa lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal. El otro lado de la línea comprende una amplia cantidad de experiencias desechadas, hechas invisibles y sin una localización territorial fija.

² De la lectura del texto se desprende que “este lado de la línea” corresponde al pensamiento hegemónico occidental de matriz eurocéntrica, mientras que “el otro lado de la línea” agrupa a los pensamientos y saberes silenciados y no tenidos en cuenta como válidos por el pensamiento hegemónico.

Sin embargo, Santos plantea que hubo originariamente una localización territorial e histórica que coincidió con un específico territorio social: la zona colonial. En su constitución moderna, lo colonial representa, no lo legal o lo ilegal, sino lo sin ley. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, y ahí surge el argumento principal del autor que sostiene que esta negación es tan verdadera hoy en día como en el período colonial. “Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema” (p. 19).

Este argumento le permite afirmar que: 1) “la lógica regulación/emancipación coexiste con la tensión apropiación/violencia, de tal modo que la universalidad de la primera no se contradice con la existencia de la segunda; 2) las líneas abismales continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; 3) esas dos líneas abismales son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema- mundo moderno” (ídem).

Ahora bien, para Santos las líneas globales se están moviendo, pero lo hacen de tal modo que el otro lado de la línea parece estar expandiéndose, mientras que este lado de la línea está contrayéndose. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganando fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación; hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación además de contraerse está contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia. Esto se ve reflejado por lo que el autor llama el retorno de lo colonial que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Este retorno adopta tres formas: la terrorista, los trabajadores migrantes indocumentados y los refugiados. En estas manifestaciones se define la exclusión radical y la no existencia legal. El choque de estas lógicas dio origen a acciones de resistencia que vienen dándose desde la década de los setenta y ochenta. Éstas se manifiestan a través de iniciativas y movimientos –agrupados bajo la denominación “cosmopolitismo subalterno”- que constituyen la globalización

contra-hegemónica, que luchan contra la exclusión social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal.

El autor propone que se debe ir a un pensamiento pos abismal que no tiene que ser un pensamiento derivado, sino una ruptura radical con los modos occidentales modernos de pensar y actuar. El pensamiento pos abismal puede así ser resumido como un aprendizaje desde el Sur a través de una epistemología del Sur que no circunscribe el conocimiento al conocimiento científico. “Como una ecología de los saberes, el pensamiento pos abismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general” (p. 33).

El segundo capítulo se abre con el interrogante de si es posible un Occidente no occidentalista. Citando a Goody, Santos afirma “una verdadera historia global sólo será posible en la medida en que sea superado tanto el eurocentrismo como el antieurocentrismo eurocéntrico, tanto el occidentalismo como el orientalismo” (p. 46). Recurre a Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blas Pascal como punto de partida para reflexionar sobre las condiciones teóricas y epistemológicas del occidentalismo. Propone construir un modo de interpelar las teorías y las disciplinas a partir de una racionalidad más amplia que llama razón cosmopolita asentada en los procedimientos inconventionales de la sociología transgresora de las ausencias y de las emergencias.

Se parte de la idea de que la racionalidad que subyace al pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente, que no reconoce y, por eso, desperdicia, mucho de la experiencia social disponible en el mundo. Según esta corriente sociológica se debe recurrir a una racionalidad más amplia que revele la disponibilidad de mucha experiencia social declarada inexistente (los saberes ausentes) y la posibilidad de mucha experiencia social emergente, declarada imposible (los saberes emergentes).

Este enfoque sociológico encuentra sentido en el marco de la propuesta de la ecología de los saberes en la que la diversidad epistemológica es un rasgo

esencial, donde hay un sinnúmero de saberes y de prácticas posibles, por lo que cada ejercicio de la ecología de saberes implica una selección y un campo de interacción en donde el ejercicio tiene lugar. Por ejemplo la preocupación de la preservación de la biodiversidad puede llevar a una ecología entre el saber científico y el saber campesino o indígena. La preocupación de la lucha contra la discriminación puede conducir a una ecología entre saberes producidos por diferentes movimientos sociales: feministas, antirracistas, de orientación sexual, de derechos humanos, indígenas, afrodescendientes, etc. De la propuesta del autor surge que las preocupaciones que suscitan los ejercicios de ecología de saberes son compartidas por diversos grupos sociales que, en cierto contexto, convergen en la idea de que sus aspiraciones y sus intereses sólo pueden ser proseguidos con éxito en articulación con otros grupos sociales y, por lo tanto, con los saberes de otros grupos sociales.

Es decir que de acuerdo a esta propuesta, la superioridad de un cierto saber no está ya definida por el grado de institucionalización o profesionalización de dicho saber, sino que está definida por su aporte pragmático para una determinada práctica. Este pensamiento no tiene instituciones específicas donde puedan ser ejercitadas independientemente de las prácticas sociales que la movilizan. “Esto no significa que las instituciones que fueron moldeadas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente están condenadas a ser rehenes de éstos” (p. 81). También ellas son prácticas sociales y en ellas circulan muchos saberes y prácticas, incertidumbres y preocupaciones no oficiales que no son reconocidos por el curriculum formal.

En el tercer y último capítulo del texto se plantea la construcción de una concepción intercultural de los derechos humanos, diferente a una política de derechos humanos hegemónica.

A lo largo del capítulo se busca construir un marco analítico que sirva para resaltar y apoyar el potencial emancipador de la política de los derechos humanos en un doble contexto: de las globalizaciones que compiten entre sí, por un lado; y de la fragmentación cultural y de las políticas de identidad, por el otro. La tesis de Santos es que mientras que los derechos humanos sean concebidos como

derechos humanos universales, tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba. Para poder funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.³ El multiculturalismo progresista es entendido aquí como una precondition para una relación equilibrada y mutuamente reforzada entre la competencia global y la legitimidad local, los dos atributos de una política contrahegemónica de derechos humanos para el presente.

El autor critica el falso universalismo de los derechos humanos, al decir que desde una mirada occidental, son un conjunto de presupuestos que son todos claramente localizados: occidentales. Él propone como tarea central de una política emancipadora que la conceptualización y práctica de los derechos humanos se transformen de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita insurgente. Es decir, para que una política de derechos humanos sea emancipadora debe concebírsele y practicársele como parte de una política más extensa de resistencia y emancipación. Se propone, entonces, una serie de premisas para tal transformación:

- 1) Trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural. Para el autor es un debate falso. Contra el universalismo, dice, debemos proponer diálogos transculturales. Contra el relativismo, afirma, deben desarrollarse criterios procedimentales transculturales para distinguir la emancipación de la regulación.
- 2) Partir de que todas las culturas poseen ideas sobre dignidad humana –topos de dignidad- pero no todas conciben la dignidad humana como equivalente a los derechos humanos. Propone buscar preocupaciones isomórficas entre las diferentes culturas.
- 3) Pensar que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones sobre la dignidad humana. Elevar al máximo la conciencia de incompletud es esencial para una concepción multicultural emancipadora de los derechos humanos.

³ Con este término el autor no hace referencia al multiculturalismo que habitualmente aparece como patrimonio de la tradición liberal. Por eso advierte la necesidad de calificar su multiculturalismo como progresista.

4) Acordar que ninguna cultura importante es monolítica.

5) Concertar que no todas las igualdades son idénticas y no todas las diferencias son desiguales.

Estas premisas son fundamentales para crear las bases de un diálogo transcultural sobre la dignidad humana y, en términos del autor, llegar a una concepción “mestiza” de los derechos humanos, que - dice-: “en lugar de recurrir a falsos universalismos, se organice a sí misma como una constelación de significados locales y mutuamente inteligibles, redes de referencias normativas que confieran poder” (p. 92).

El medio que propone para viabilizar el diálogo transcultural es la hermenéutica diatópica, donde el objetivo no es alcanzar la completud sino, por el contrario, elevar la conciencia de la recíproca incompletud a su máximo posible entablando un diálogo con un pie en cada cultura. La hermenéutica diatópica exige que la producción del conocimiento sea colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red; y por otro lado, crea una conciencia autoreflexiva de la incompletud cultural.

Hacia el final, el autor plantea que es posible construir una concepción postimperial de los derechos humanos, donde hay posibilidad de significados contrahegemónicos, en la medida que avance la hermenéutica diatópica.

En esa construcción hace referencia al siguiente imperativo transcultural: “tenemos el derecho de ser iguales cuando la diferencia nos interioriza, y el derecho de ser diferentes cuando la igualdad pone en peligro nuestra identidad.” Este imperativo exige el cumplimiento de una serie de derechos poscoloniales y postimperiales, a saber:

-El derecho al conocimiento.

-El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial.

-El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad.

- El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras.

-El derecho a la autodeterminación democrática.

“Este proyecto puede sonar más bien utópico. Pero, como en una ocasión apuntó Sartre, las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía. Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe”. (p. 116).