

Jairo Marcos

Los interrogantes abiertos por las ausencias y las emergencias de Boaventura de Sousa Santos

Resumen: *Profundización en las fronteras desde las que vive y piensa Boaventura de Sousa Santos. Descripción crítica de su responsabilidad por las víctimas, desde el reconocimiento del otro plural como igual, siempre que la diferencia lo minusvalore, y como diferente, siempre que la igualdad ponga en riesgo su identidad.*

Palabras clave: *ausencias; emergencias; epistemologías; Santos; Sur; víctimas.*

Abstract: *Deepening in the borders from where Boaventura de Sousa Santos lives and thinks. Critical description of his responsibility for the victims, from the recognition of the other plural as an equal, whenever the difference detracts him or her, and as different, whenever the equality threatens her or his identity.*

Keywords: *absences; emergencies; epistemologies; Santos; south; victims.*

Introducción

Entre idas y venidas paradigmáticas. A caballo entre el positivo y el negativo del mismo fotograma que le toca vivir. Así es como se construye el territorio de frontera que sin duda mejor define la identidad, personal y profesional, de Boaventura de Sousa Santos. Frontera en su doble acepción de zona de contacto (*borderland*) y, sobre todo,

de extremidad (*frontier*), ambas entendidas como “dislocación del discurso y de las prácticas del centro hacia los márgenes” (Santos, 2009, 287). Fue en Brasil cuando Santos comenzó a reivindicar esas experiencias a pie cambiado como lugares epistémicos desde los que pensar. Su trabajo de científico social en con-vivencia con los “nadies” de los barrios marginales le atrapó esquizofrénicamente entre la aproximación de campo abordada como sujeto científico, la del virtuoso estudioso sobre el terreno, y la vivida por alguien que además es parte de su comunidad más cercana. “Una posición ambigua (...) e incómoda que fue el origen de (...) lo que llamaría ‘metodología transgresiva’” (Santos, 2012a, 193). Toda una declaración de intenciones frente al método científico establecido, desde el convencimiento de que la transgresión de sus leyes era lo que realmente le permitía profundizar en su afán por transformar la realidad.

La biografía y también la obra de Santos combinan incesantemente una sucesión del Norte y los sures, conformando un *locus enuntiationis* de múltiples líneas divisorias en cuyas fronteras se sitúa reivindicativamente para, desde ellas, abordar el complejo desafío de repensar las periferias desde el centro y de revisar el centro desde las periferias. Lugares liminares que reivindica con su propia biografía de vida, la del sociólogo nacido en el seno de una familia de clase trabajadora en Portugal, un país que califica de ‘semiperiférico’ (al igual que España): ni en Europa ni en África ni en el continente latinoamericano, pero de alguna forma



en todas esas latitudes. Desde esa especificidad semiperiférica es desde donde teje los discursos de una mirada híbrida, a medio camino entre el Norte heredero de la Ilustración y los sures subyugados por el colonialismo, el imperialismo y el neoliberalismo.

El pensamiento de frontera santiano se sitúa en los márgenes del sistema-mundo¹, límites desde los que analiza la(s) Modernidad(es) y su herencia con el (neo)colonialismo como telón de fondo transversal. Quien investiga desde las fronteras, haciendo juegos de equilibrio entre la orilla exterior y la interior de cada cultura, se sitúa en una posición crítica de partida con respecto a todas ellas, tanto las dominantes como las subalternas. En esos lugares rayanos² se encuentra la comprensión de la hermenéutica diatópica (del griego *dia-*, a través de; y *topos*, lugar) de Santos, es decir, su interpretación desde distintos *topoi* de transición entre paradigmas diversos. Es la experiencia de situarse (vital y profesionalmente) en conflictivos territorios lindantes en los que no es posible ubicar categóricamente la presencia de un Centro y tampoco la de sus periferias, precisamente, porque las fronteras son por definición confines fluidos de paso en los que las cartografías se reinventan continuamente.

Desde esas divisorias, Santos se declara un ‘optimista trágico’, alguien que atisba horizontes transformadores ante los que reclama prudencia: hacia una transformación, sí, pero de consecuencias meditadas y medidas, sin perder de vista los frenos de emergencia de los que hablaba Benjamin (2008) ante un curso histórico, el humano, que avanza de catástrofe en catástrofe. Por eso, lejos de remitir a la pasividad, su trágico optimismo “consiste en estar muy conscientes de las dificultades con las que nos enfrentamos, pero recusando admitir que no hay alternativas” (Santos, 2012b, 166). O dicho en términos blochianos (Bloch, 2004-2007), no se trata conformarse con la ‘nada’, sino de apostar al ‘todavía no’ de quien dice ‘no’ para preparar y afirmar desde ya algo distinto.

Para sobrevivir propositivamente en este abrupto terreno de interconexión de paradigmas, Santos echa mano de dos interpretaciones muy concretas del pragmatismo y del realismo entendido este como la existencia de lo que parece real, lineamientos a partir de los cuales pueden

comprenderse con más facilidad sus postulados. Del pragmatismo rescata la consideración de las consecuencias antes o por encima de las causas, precisamente, porque las consecuencias son lo primero que sufren o que afecta a las víctimas entre quienes con-vive y con quienes se sitúa el autor. De ahí que pueda hablarse de una ‘epistemología de las consecuencias’, en la que los criterios para juzgar cualquier acción, filosofía o agente guardan una relación estrecha con su incidencia en las víctimas, a partir de quienes elabora Santos su teoría crítica liminar o posmodernismo de oposición. Como resultado de esta postura, no se puede aceptar ni descartar *a priori* ninguna forma de conocimiento, siendo necesario esperar a sus consecuencias, las que a la postre alejan la hermenéutica diatópica tanto del relativismo absoluto del todo vale, como de la mitologización de una única fórmula válida.

Por otro lado, el pensamiento de Santos tiene en todo momento los pies sobre la tierra que pisa; tanto es así, que su sociología aparece siempre manchada del barro en el que se empantanar las vidas cotidianas de la población más desfavorecida. Y es que, el sociólogo no se despega de las realidades que rodean su mundo. Realismo, al fin y al cabo, pero un realismo ampliado desde la hipótesis de que “la realidad no puede ser reducida a lo que existe. (...) Incluye las realidades que son activamente producidas como no existentes” (Santos, 2005, 166). Este realismo ampliado funciona a modo de inversión del pensamiento TINA (*There Is No Alternative*), el fin de las ideologías verbalizado oficialmente por la ex primera ministra británica Margaret Thatcher, en los años 80 del siglo XX. El ensanche realista le lleva a convertirse en un ‘activista intelectual’: se trata de un agente comprometido con la teoría y la praxis desde una posición intercultural (ni dominante ni subalterna), de un sujeto que combate toda forma de dominación, desde el (neo) colonialismo al patriarcado, pasando por el racismo y otras múltiples formas de discriminación, concibiéndose y proyectándose “siempre [como] (...) una figura menor” (Santos, 2017, 12).

Dada su especificidad, al activista intelectual se le plantea la posibilidad ética de responsabilizarse por las víctimas, contingencia que puede o no decidir aprovechar. Aquí existe una diferencia con respecto a las víctimas, pues estas ni siquiera

tendrían ocasión de plantearse tal disyuntiva. En este punto puede establecerse una primera crítica al planteamiento de Santos, pues cualquier transformación parece reservada a una comunidad específica de sujetos con privilegios de hibridación cuya existencia y compromiso serían imprescindibles para las víctimas, independientemente de que dicha ventaja de partida no garantice transformación alguna. Dando un giro a esta posición, en este artículo se mantiene que la instancia decisiva son las víctimas, a través de un proceso de concienciación³ que comienza en ellas mismas. Esta apreciación no resta importancia metodológica a la frontera de Santos, pero sí introduce en su pensamiento la eticidad transversal: toda transformación humana que se precie parte y está condicionada por un componente ético intersubjetivo que emana con y desde las víctimas.

Epistemologías del sur

Ataviado con estas alteraciones del pragmatismo y del realismo, Santos elabora sus epistemologías del sur⁴, todo un elaborado conjunto de teorías para hacer frente a la supresión de los saberes pergeñados por el capitalismo y su reducida deriva democrática: “El capitalismo solo es compatible con formas muy pobres de democracia. (...) La lucha por la profundización de la democracia es necesariamente una lucha anticapitalista” (Santos, 2012b, 97).

En primer lugar, la epistemología entendida como la categoría que confecciona las condiciones del conocimiento; o en términos foucaultianos, el dispositivo (discursos, imaginarios, legislaciones, instituciones) que conforman el saber-poder mediante el cual se establece lo que puede ser visto, leído, consumido y, a la postre, pensado. Y en segundo lugar, el sur como “metáfora que designa a los oprimidos por las diferentes formas de poder” (Santos, 1999, 283), como el rostro-lugar-tiempo de las víctimas, allí cuando hay dolor humano. Al amparo de esta matriz, el sur global o los sures no son un espacio geográfico identificable en el globo terráqueo, aun siendo cierto que buena parte de las víctimas sobre-vive en el hemisferio Sur; se trata más bien de un rostro-tiempo-lugar metafórico que puede producirse, y de hecho se produce, a lo largo y ancho del mapamundi, sin quedar reducido

a una cuestión de latitudes y longitudes. De ahí la posibilidad de “sureau”:

Propongo (...) que nos desfamiliaricemos del Norte imperial y que aprendamos con el Sur. Mas advierto que el sur es, en sí, un producto del imperio, y por eso aprender con el Sur requiere igualmente una desfamiliarización en relación al Sur imperial, es decir, en relación a todo lo que en el Sur es resultado de la relación capitalista colonial. Así, solo se aprende del Sur en la medida en que este se concibe como resistencia a la dominación del Norte y que se busca en él lo que no ha sido totalmente desfigurado o destruido por tal dominación (Santos, 2007, 50-51).

Para *sureau*, Santos (2003a) propone la siguiente estrategia subversiva: aprender que existe el sur (es decir, comprender la relación imperial), aprender a ir hacia el sur (situarse junto a las víctimas), y aprender a partir del Sur y con el sur (esto es, acabar con las articulaciones de la relación imperial). En definitiva, *sureau* existencialmente, pero también en el ámbito epistémico. Porque no solo la realidad no se reduce a lo existente, superando con mucho la imposición occidental del mundo, sino que además la justicia social global depende de la justicia epistémica global.

La epistemología establecida por el capitalismo es aupada a su posición de privilegio a costa de suprimir los conocimientos, las prácticas y los agentes de las otras culturas. Un epistemicidio que, denuncia Santos, aniquiló y aniquila las distinciones (culturales, económicas, políticas, ocio-espirituales, etc.), bajo el pretexto de la culturización y la dominación. El eurocentrismo se impone a las otras prácticas, a los otros saberes y a los otros sujetos, mediante la manipulación, el menosprecio, la inferiorización, la cooptación y la violencia. La homogeneización resultante rechaza la diversidad de las múltiples experiencias humanas, tal y como sucede en la actualidad con la globalización en los ámbitos de la economía, la política, la religión e incluso el tiempo libre, pasando por la cultura, sus prácticas y expresiones (gastronómicas, musicales, literarias, etc.).

La ciencia representa el epítome del epistemicidio moderno, enclaustrando la “exclusividad del conocimiento válido (...) en un vasto aparato

institucional –universidades, centros de investigación, sistemas expertos, dictámenes técnicos–” (Santos, 2016, 9). Así, únicamente la ciencia que responde al modelo occidental tiene la potestad de distinguir entre el conocimiento verdadero y el falso, sólo esta misma ciencia puede presumir de haber alcanzado la verdad universal gracias a la rigurosa lógica de su método. Alejado de toda rigurosidad veritativa queda un vasto conjunto de saberes propio de sujetos y culturas como los pueblos originarios, las poblaciones campesinas y las clases populares; frente la racionalidad inequívoca de la ciencia, las meras conjeturas, las creencias y opiniones subjetivas, la mitología, la magia y la brujería, la intuición.

Pero la ciencia no es el único ámbito del epistemicidio, pues idéntica deriva devastadora se observa en la filosofía (la Filosofía mayúscula frente a los saberes), la teología (la única religión verdadera frente a la magia y la idolatría), el derecho (la ley frente a la ilegalidad o la alegalidad) y hasta la antropología (el hombre privilegiado frente a los no-humanos, los medio-humanos, la barbarie), lo que lleva a pensar que “las ciencias sociales en las que muchos de nosotros nos hemos formado son más una parte del problema al que nos enfrentamos que su solución” (Santos, 2002, 18).

Este epistemicidio reviste dos formas principales en Santos: la de aquellas otras alternativas que nunca llegaron a existir por el exterminio de la epistemología occidental y la de aquellas otras que, existiendo, no son reconocidas como tales por

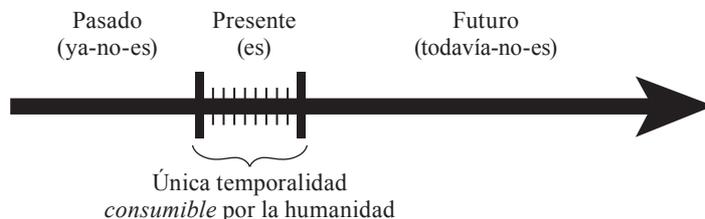
la arrogancia de dicha epistemología occidentalocéntrica. En el primer caso, se trata de silencios; en el segundo, de silenciamientos.

Estas dos formas de negación del otro plural, silencios y silenciamientos, tienen lugar en una concepción de la temporalidad que atrinchera el presente, el aquí-y-ahora como único tiempo de vida de los cuerpos humanos finitos, entre un pasado cercenado por la Totalidad y un futuro infinitamente abierto por las promesas del progreso de lo Mismo. La existencia de la humanidad (seres-siendo) se reduce así a un sumatorio de acelerados instantes, pues el pasado apenas refleja lo que ya no-es mientras el porvenir proyecta lo que todavía-no-es. La dilatación ilimitada de lo que todavía-no-es conforma finalmente la temporalidad utópica (el tiempo sin-lugar) a la que son suspendidas todas las esperanzas y transformaciones. Así las temporalidades, a los seres humanos les resta la exigua posibilidad de vivir fugazmente entre experiencias huidizas.

La acumulación de instantes en la que se ha convertido el presente produce una segunda consecuencia de calado: lo contemporáneo del presente es apenas una parte muy reducida de lo simultáneo; así, por ejemplo, un alto ejecutivo de Wall Street considera premoderna (y nunca coetánea) a la artesana de huaraches con quien se topa durante sus vacaciones de verano en el valle oaxaqueño. Es el silenciamiento, la ceguera de quien no ve porque no mira otras vidas que también merecen ser bien vividas.

Figura 1

Temporalidades del epistemicidio.



Fuente: elaboración propia.

Desde los territorios fronterizos en los que se sitúa Santos, se perciben una serie de líneas abismales que, en los diferentes campos, privilegian lo que está de este lado y excluyen lo que cae del otro lado, incluida la humanidad misma: de la línea para acá, los sujetos del conocimiento; de la línea hacia allá, sus objetos; de este lado, el ser, de aquel, el no-ser. Queda justificada así la exclusión de la vereda opuesta, a la que será menester civilizar, colonizar y salvar de su ignorancia cuando la “nuestridad” lo decida y cómo lo decida. El abismo entre este lado de la línea y aquel otro es cualitativo y transversal, provocando que lo que acá se vive como un privilegio, allá se sufre como una opresión; sucede por ejemplo con la racialidad, el género y la sexualidad, vividas como un derecho en la zona del ser y padecidas como una peste en las zonas del no-ser. Dos mundos claramente delimitados, también por una estratificación interna heterogénea, dándose situaciones de vidas malvividas, discriminaciones opresivas transversales.

Y no es solo una cuestión anclada en tiempos añejos: “las colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en el pensamiento y práctica occidental moderna” (Santos, 2010a, 36). Guantánamo, Palestina, Darfur, Iraq, también barrios como Petare (Caracas, Venezuela) y Medina (San Pedro Sula, Honduras), la favela de Rocinha (Río de Janeiro, Brasil) o el mar de Alborán, las maquilas latinoamericanas, las calles destinadas a la prostitución en Manila (Filipinas) y las fábricas (semi)esclavistas subcontratadas en el sudeste asiático son apenas una muestra de las líneas abismales que delimitan la existencia y la no-existencia, lo que a la postre posibilita que por ejemplo se violen los derechos humanos de aquel lado sin que eso suponga su cuestionamiento del Derecho Internacional a ojos de esta vereda de la línea.

El pensamiento abismal queda definido por ese sistema de estrías que separan lo visible de lo invisibilizado, el mundo de vida existente de los otros mundos de vida negados y excluidos. Dos universos contemporáneos cuya copresencia es imposible, en la medida en que lo existente hegemónicamente se proyecta como tal sólo en función de extender las dimensiones de lo no-existente. La divisoria radical afecta a la propia teoría y, sin ir más lejos, pensados desde el lado

privilegiado de la línea, el marxismo, la Teoría Crítica, el posestructuralismo o el psicoanálisis son generalmente miopes y sordos ante las problemáticas sufridas y a las alternativas generadas en el área del no-ser, a las que terminan por imponerse como universales automáticamente válidos en cualquier situación y lugar.

La alternativa que dibuja Santos son las epistemologías del sur, esto es, la recuperación de las variadas y múltiples experiencias del mundo, entendiendo como tales las realmente existentes y, sobre todo, aquellas cuya no-existencia responde a una invisibilización impuesta. Se enfrenta al epistemicidio, desde epistemologías plurales que abarcan toda una diversidad no jerarquizada de saberes, conocimientos iguales en su dignidad, sin centro epistémico alguno en torno al cual pivotar, mas no por ellos relativos en términos absolutos, ya que en todo momento se tienen en cuenta sus consecuencias e implicaciones sobre las víctimas: la reconstrucción epistemológica “solo [puede] ser completada a partir de las experiencias de las víctimas, de los grupos sociales que [han] sufrido las consecuencias del exclusivismo epistemológico de la ciencia moderna” (Santos, 2007, 42). El pensamiento posabismal reivindica la contemporánea copresencia radical de este lado y del otro lado de la línea, derrumbando para ello la temporización moderna aleccionada por Hegel (1986). La ciencia moderna pasa así a ser un conocimiento más, simétrico al resto de saberes y responsable por sus consecuencias sociales y ecosistémicas.

No es el reverso de la(s) Modernidad(es), ya que no se trata de invertir esta(s) hasta alcanzar una contrahegemonía igualmente fundamentalista. Las epistemologías del sur cuestionan las fronteras abismales desde las zonas oprimidas y explotadas, apuntando hacia una cartografía descolonial más allá de la herencia ilustrada. Se redefinen así los campos de la economía, la política, la espiritualidad, el ocio y la cultura.

El otro plural se reconoce y es reconocido como sujeto, abandonando su estatus de objeto, metamorfosis que Santos llama ‘solidaridad’. Es el conocimiento entendido no como un principio de orden sobre las cosas, sino como una fuente crítica de creación emancipatoria desde el caos. Manantial creador porque ya no es suficiente con adjetivar críticamente los sustantivos propuestos

por las teorías convencionales, conformismo en el que recae la tradición crítica europea, cuando habla por ejemplo de desarrollo “sostenible”, de democracia “participativa” o de cosmopolitismo “subalterno”. Se trata de salirse propositivamente de lo previsto en la teoría y en la práctica hegemónicas, conseguir que sujetos y grupos sociales no previstos por la Totalidad (movimientos sociales, pueblos originarios, afrodescendientes, personas sin tierra, el campesinado, el mundo rural) introduzcan términos y prácticas transformadoras al debate (dignidad, buen vivir, madre tierra), tomando así las riendas de la conversación y no reduciéndose a lo que es posible decir dentro de un horizonte de alternativas previamente establecido por la Mis-midad. La creación de conceptos sin conformarse con su mera adjetivación no es una cuestión baladí: “Los sustantivos aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista, sino también, y por implicación, lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista” (Santos, 2010a, 16).

Y fontanal emancipatorio/liberador desde el caos, en un doble ámbito tanto de igualdad como de exclusión. La cuestión sobre la que se ha volcado la crítica eurocéntrica es la desigualdad, pensada principalmente como desemejanza de oportunidades en función de la clase o el estatus social que cada individuo ocupa en la sociedad (lo que primeramente le acarrea desigualdades económico-laborales); desigualdad a la que hay que poner fin y regresar así a la armónica igualdad. Sin renunciar a ella, Santos interpela con fuerza la problemática de la exclusión, que gira en torno a los rechazos raciales, clasistas, sexuales, religiosos, culturales, etarios, ecológicos e incluso humanos. Para hacer frente a la igualdad-desigualdad y también a la inclusión-exclusión, Santos establece la solidaridad como fuente de emancipación/liberación desde el caos, pues al no existir un conocimiento único universal, la hermenéutica diatópica reinterpreta lo caótico como la nueva forma de conocimiento.

Esta apertura epistemológica crítico-creativa desde las víctimas puede resumirse con la siguiente máxima: “El reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad” (Santos, 2003a, 282). Dicho de otra forma, desde la dicotomía ‘igualdad o

diferencia’ a la potencialidad transformadora del par ‘igualdad y diferencia’, ya que los seres humanos tienen derecho a ser iguales cuando las diferencias les inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad les cosifica restándoles diversidad.

Santos extrae tres trasvases transformadores desde esta apertura epistemológica crítico-creativa. Primeramente, del monoculturalismo hacia el interculturalismo: dado que el otro plural se reivindica como sujeto y por tanto como creador de conocimiento en una matriz recíproca sujeto-sujeto, el conocimiento reivindica su pluralidad, conocimientos. En segundo lugar, de las técnicas y los conocimientos especializados hacia una prudente epistemología edificante: los saberes recuperan su contextualidad, ya que descontextualizados tienden a su absolutización y olvidan u obvian las consecuencias de sus avances y descubrimientos. Y por último, del conformismo a la rebeldía: las subjetividades toman conciencia de que sus acciones son tanto producto como productoras de los procesos sociales, lo que les otorga potencial transformador; se distinguen así las acciones emancipatorias de las pasivas o resignadas. Estos tres trasvases no se dan empero de forma automática, sino mediante la ecología de saberes como idea central articulada en torno a tres prácticas o herramientas transformadoras: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la traducción intercultural.

Ecología de saberes

La sustitución del eurocentrismo por una ecología de saberes comienza, planteada desde las periferias, por una conversación transversal entre los sures que establezca las prioridades y necesidades para nos-otras, las víctimas; conversación inter-epistémica a la que se una igualmente un norte debilitado y consciente de su heterogeneidad intrínseca. El punto de partida de esta experiencia sería la aceptación, por parte de cada uno de los saberes en liza, de los valores y éticas de las otras culturas. Recusada de salida una única tradición a partir de la cual llegar a la verdad, esta práctica de frontera nace con la clara vocación de evitar los centrismos (fundamentalistas), tanto los dominadores como los periféricos⁵. La cuestión es cómo posibilitar dicho arranque, es decir y dicho con Chakrabarty (2000), cómo provincializar la

Razón moderna sin caer en fundamentalismos contrahegemónicos.

Santos recurre para ello a la *docta ignorantia* cusiana (Cusa, 1973): “Lo importante no es saber, es saber que se ignora” (Santos, 2007, 64). El oxímoron ‘docta ignorancia’ impregna un giro epistemológico tan radical que es necesario detenerse en su alcance y consecuencias. En primer lugar, no se habla ya en términos de verdad, ni siquiera en su forma debilitada, sino que aquella deja paso a un saber planteado como la sempiterna búsqueda emprendida por una infinita amalgama de saberes conscientes de que su especificidad les impide avanzar sin tener en cuenta a los otros conocimientos. No es por tanto la ignorancia que desconoce lo que ignora, sino la ignorancia consciente de lo que ignora. El asunto se complica porque la pluralidad epistemológica es inabarcable por ilimitada, mientras que el potencial de cada saber es en sí mismo limitado: “Pero, tal como sucede con la docta ignorancia de Cusa, la imposibilidad de captar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos disculpa de buscar conocerla; por el contrario, la exige” (Santos, 2007, 67). Lo que sí se renuncia es a una epistemología general, al igual que no existe tampoco una ignorancia general.

Toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular. (...) En otras palabras, (...) la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida; puede ser el punto de llegada. Por ello, en cada fase de la ecología de saberes, es crucial cuestionar si lo que se está aprendiendo es valioso, o si debería ser olvidado y no aprendido. (...) La ecología de saberes comienza con la asunción de que todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia (Santos, 2010c, 44).

La ecología de saberes funciona como un juego de fronteras epistemológicas, en el que las limitaciones de cada conocimiento están condicionadas por la existencia de otros saberes. El concepto ‘ecología’ menciona precisamente la interconexión dinámica y continua de toda una

heterogénea pluralidad de competencias incompletas (una de las cuales es la ciencia occidental⁶) que mantienen su autonomía por encima de dichas interrelaciones: guiarse con una sola brújula sería dejarse ir a vaivén de la ignorancia, con frecuencia, la del Norte (de ahí la manida expresión que aboga por ‘no perder el Norte’). De lo que se trata, por el contrario, es de recuperar la radicalidad que conlleva la raíz etimológica de orientarse o de “surear”. La relación entre saberes es contemporánea, es decir, se trata de una copresencia radical que derrumba la excluyente temporalidad moderna y que posibilita conversaciones hasta ahora imposibilitadas por el *logos* occidental, pues ahora lo que no se puede decir desde un saber se dice desde otro.

Cuanto más consciente es un determinado saber de sus límites, cuanto más sabe que desconoce y lo que desconoce, tanto más docto es dicho saber, que además debe ser un conocimiento aterrizado en las prácticas cotidianas. La complejidad reside en el hecho de que las relaciones entre saberes están marcadas por el epistemicidio, por esa colonialidad del saber eurocéntrico con respecto a las culturas no-europeas. El epistemicidio (que Santos también llama ‘fascismo epistemológico’) se produce precisamente cuando el saber europeo hegemónico, ignorante de sus ignorancias, prescinde y aniquila al resto de saberes.

El epistemicidio y la docta ignorancia son ambas posturas políticas, pero de sentido inverso. La docta ignorancia minimiza las diferencias epistemológicas conscientes de las ignorancias de cada saber. Abre con ello un camino transformador repleto de dificultades: ¿cómo comparar los distintos saberes?; y dada la infinitud epistémica, ¿en qué basar la selección de saberes y quién(es) la lleva(n) a cabo? Santos responde, respectivamente, con la traducción intercultural y con la artesanía de las prácticas.

Comenzando por esta última, la proliferación de nuevos agentes y experiencias al otro lado de la línea abismal da como resultado la germinación de alternativas plerales imposibles de reducir a una posibilidad única. La pluriversidad de saberes se interpela, interactúa y cuestiona como parte de un contexto de prácticas socioculturales concretas; existe una artesanía de prácticas porque los saberes no se dan aislados, sino en un espacio y un tiempo situados: son saberes experimentales, de

retaguardia y no de vanguardia, recordando que, para las víctimas, las consecuencias son antes que las causas: “Son trabajos teóricos que acompañan muy de cerca la labor transformadora de los movimientos sociales, cuestionándola. (...) Es más un trabajo de artesanía que de arquitectura. Más un trabajo de testigo implicado y menos de liderazgo clarividente” (Santos, 2010a, 19).

Como resultado de esta artesanía epistémica, la institucionalización y la profesionalización de los conocimientos pierden importancia, al tiempo que se queda sin legitimidad el elitismo mesiánico que aspira a conducir al pueblo con su sabiduría. No se desemboca empero en un relativismo cultural, pues las consecuencias de los saberes prácticos permiten establecer una jerarquía epistémica siempre revisable en función del contexto: “El nuevo paradigma propone la horizontalidad como punto de partida, pero no necesariamente como punto de llegada” (Santos, 1999, 284); es decir, los distintos saberes parten de una igualdad de oportunidades que desaparece una vez evaluadas sus respectivas aportaciones (consecuencias) a la construcción de otros mundos posibles.

Por su parte y planteada como alternativa transformadora al universalismo abstracto, la traducción intercultural pretende abrir otros mundos posibles, cuestionando directamente el capitalismo, el colonialismo y el heteropatriarcado. Desconfiada de las dicotomías establecidas por Occidente (verdad-mentira, ciencia-magia, crecimiento-retraso), se levanta ante la imposibilidad de una epistemología general: la imposibilidad de una teoría universal es la única teoría universal posible para Santos. Bajo este punto de vista, el universalismo occidental se des-cubre como una particularidad impuesta a través del poder y la violencia de lo Mismo. El universalismo negativo posibilita que la traducción intercultural se plantee como una apuesta decolonial que se enfrenta a un trabajo de traducción tanto entre saberes, como entre prácticas y entre agentes.

La traducción entre saberes queda planteada como hermenéutica diatópica, es decir, como la interpretación “colectiva, interactiva, intersubjetiva y en red” (Santos, 2010a, 79) entre varias culturas desde o a través de (*diá-*) sus diferentes locus (*topos*) de enunciación; es el caso de la hermenéutica diatópica que Santos establece entre

el *topos* de los derechos humanos en la cultura occidental, el *topos* de los derechos humanos en la cultura hindú y el *topos* de los derechos humanos en la cultura islámica. Por su parte, la traducción entre prácticas sociales y entre sus agentes parte del hecho de que no existe ninguna experiencia ni ningún sujeto privilegiado en abstracto para elaborar las transformaciones, pues tanto las unas como los otros dependen de cada circunstancia contextual. Estos tres tipos de traducción se generan tanto entre culturas disponibles como entre culturas posibles, o recordando el realismo ampliado de Santos, no reduciendo la realidad de lo real a lo que existe; asimismo, las distintas culturas son tratadas como realidades que no se agotan en esa realidad, sino que en su interior presentan realidades dispares.

Es importante resaltar que la traducción es ‘intercultural’, adjetivo que muy cuidadosamente elige Santos, prefiriéndolo a los de ‘multicultural’ y ‘transcultural’. La multiculturalidad se resume en el respeto y la tolerancia de varias culturas en el seno una sociedad, en la que mantienen relaciones asimétricas; es decir, el multiculturalismo respeta las diferencias culturales, pero sin cuestionar el marco establecido. Por su parte, la transculturalidad convierte las diferencias en puntos de paso que los individuos pueden aprovechar para saltar de una cultura a otra, fomentándose así un proceso de hibridación. La interculturalidad que apuntala el trabajo de traducción santiano revaloriza las diferencias hasta convertirlas en los lugares de encuentro y de responsabilidad compartida que posibilitan la existencia de otros mundos.

Sin ninguna garantía de partida, los interrogantes a los que se enfrenta el trabajo de traducción aparecen de forma inmediata: ¿dónde traducir? La traducción se lleva a cabo en las zonas fronterizas en las que los saberes, prácticas y agentes interactúan, acuerdan y chocan desde relaciones desiguales de poder, por lo que el cuestionamiento de estas asimetrías es la primera tarea de la traducción. ¿Qué traducir? Cada saber tiene sus propias líneas rojas, sus propios principios irrenunciables, sus propias áreas impronunciables, sus propios vacíos y celos; el segundo gran desafío es cómo conjugar estos con la traducción intercultural. ¿Entre qué traducir? Las propias culturas son heterogéneas en su interior, lo que añade un tercer desafío al trabajo

de traducción. ¿Cuándo traducir? La traducción no puede ser el resultado de una imposición, sino el ejercicio práctico de una conveniencia de ritmos y temporalidades por todas las partes, para no caer en errores como el multiculturalismo imperialista; el cuarto desafío son los tiempos. ¿Cómo traducir en términos políticos?

Sobre todas estas cuestiones pendientes destacan otras dos: ¿quién(es) traduce(n)? y ¿cómo traducir? Como quinto reto, la traducción exige capacidad intelectual no despegada de la sociedad, pues sólo tiene sentido si está al alcance de los grupos y movimientos sociales que caminan hacia otros mundos posibles; de esta forma, quienes traducen deben ser ‘intelectuales cosmopolitas’ fuertemente comprometidos y profundamente conocedores de las prácticas y saberes que representan.

La sexta problemática es la metodológica. Se trata de encontrar el consenso básico que posibilite conversaciones en torno a los disensos argumentativos, lo cual no es sencillo, pues los *topoi* que cada cultura pone sobre la mesa no tienen por qué ser compartidos por las otras culturas. La elección del lenguaje que pone en práctica la traducción intercultural resulta igualmente problemática, pues las interconexiones entre culturas también están marcadas por el dominio y, además, ni todos los términos tienen su traducción exacta en las otras lenguas, ni todos tienen siquiera un referente similar en otros idiomas. Tampoco puede olvidarse la dificultad de traducir lenguajes vivos, algunos de ellos solo orales.

Tampoco puede obviarse la extrema complejidad (¿imposibilidad?) de traducir silencios y silenciamientos: cuando se calla, ¿se calla por aquiescencia, se calla por dolor, se calla por impotencia, se calla por desacato, se calla por contrariedad, se calla por temor, se calla por haber estado demasiado tiempo silenciados? En la práctica no resulta sencillo discernir entre silencios que son el resultado de una opción comunicativa, o de silencios que son en realidad silenciamientos. La articulación y comprensión de los silencios en las diferentes culturas y prácticas es uno de los mayores obstáculos a los que se enfrenta la traducción intercultural. Todas estas cuestiones metodológicas se suman al hecho de que las interrelaciones entre saberes no resuelven automáticamente cuestiones

como la inconmensurabilidad o la incompatibilidad entre prácticas, saberes y agentes.

Si una determinada cultura se considera a sí misma completa, no encuentra ningún interés en considerar diálogos interculturales; si, por el contrario, entable semejante diálogo por razón de su propia incompletud, se vuelve vulnerable y, en última instancia, se ofrece a la conquista cultural. (...) No veo ninguna salida salvo la de elevar los estándares para el diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto como para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, aunque no tan alto como para descartar completamente la posibilidad de diálogos (Santos, 2010a, 84).

Doble transformación del presente

Santos confiesa carecer de las soluciones pertinentes a estos seis desafíos clave, si bien afronta los interrogantes con el objetivo de, frente a un presente encajonado entre lo que ya no-es y lo que todavía-no-es, posibilitar la existencia de otros mundos posibles y de otras vidas que merezcan la pena ser bien vividas aquí-y-ahora. Para no verse paralizado por tantas cuestiones abiertas y poner en marcha la traducción intercultural, Santos se apoya de forma complementaria en la sociología de las emergencias y en la sociología de las ausencias. Ambas transforman precisamente las temporalidades del epistemicidio (regresar a la Figura 1) mediante una doble y dispar dilatación del presente: “Solo con un nuevo espacio-tiempo será posible identificar y valorar la inagotable riqueza del mundo” (Santos, 2017, 218).

La sociología de las emergencias pone su punto de mira en las utopías reales, oxímoron posible como heterotopías, es decir, como otros/distintos (hetero-) lugares (*topos*) posibles aquí-y-ahora, desde una concepción de la realidad que no se reduce a lo que existe. No es la recaída en las utopías (no-lugares o sin-lugares) que van a parar al todavía-no del futuro, sino la exploración arqueológica de nuevas posibilidades, a partir de los cuidados del presente. Para ello, y dado que el sempiterno futuro abstracto de las esperanzas prometidas es una dilación que solo pueden permitirse quienes previamente tienen asegurado su presente,

contrae el interminable futuro vacío del progreso, convirtiéndolo en un porvenir de posibilidades concretas que se generan desde los cuidados del presente. El mañana continúa siendo el tiempo que todavía-no-es, pero entendido ahora desde Bloch⁷: el todavía-no (*Noch nicht*) ya no como ese infinito y yermo futuro al que van a parar las promesas e ilusiones, sino como el *tempus* que amplía el presente a través de una serie de posibilidades (potencialidades) proyectadas desde capacidades (potencias) concretas no predeterminantes.

Precisamente porque la factibilidad del todavía-no carece de dirección, la ampliación del presente por la sociología de las ausencias puede ser transformadora o terminar en tragedia. Y aquí se refleja nuevamente el optimismo trágico de Santos, lo que explica que la sociología de las emergencias prescinda del paradigma mecanicista de las (pre) determinaciones. En sustitución, se interna en el horizonte de los ‘cuidados’, que Santos repite una y otra vez, pero que no llega a desarrollar en ninguno de sus escritos, más allá de vincularlos a la corporalidad finita de los seres humanos. Categoría clave para entender a los feminismos, la reflexión más extensa que dedica al respecto, prácticamente la única de la que puede extraerse una profundización en torno a los cuidados, aparece cuando explica el camino hacia un nuevo sentido común ético, hacia un futuro común solidario:

El nuevo principio de la responsabilidad reside en la *Sorge*, en la preocupación o cuidado que nos coloca en el centro de todo lo que acontece y nos hace responsables por el otro, sea (...) un ser humano, un grupo social, la naturaleza, etc.; ese otro se inscribe simultáneamente en nuestra contemporaneidad y en el futuro, cuya posibilidad de existencia tenemos que garantizar en el presente. La nueva ética no es antropocéntrica, ni individualista, ni busca la responsabilidad únicamente por las consecuencias inmediatas. Es una responsabilidad por el futuro (Santos, 2003a, 126).

En resumen, la concretización del porvenir hacia los futuros posibles que cuida la sociología de las ausencias ensancha el presente con la unión de lo real ampliado y lo porvenir latente. Dos objetivos subyacen a esta primera transformación temporal: un mejor conocimiento de las condiciones

alternativas que posibiliten vidas que merezcan la pena ser bien vividas y la concreción de principios de acción que efectivamente promuevan dichas condiciones. Dos metas transformadoras que, sin embargo, se antojan difíciles de alcanzar sin ahondar en los cuidados.

La sociología de las ausencias, por consiguiente, expande igualmente el presente que el epistemicidio redujo a la fugaz suma de instantes acelerados. Pero no lo hace desde una contracción del futuro, sino a través de una arqueología sobre el pasado y sobre el presente que saca a la luz cómo lo que no ha existido o no existe responde a una fabricación consciente e ideológica de ausencias. Mediante esa ruptura del principio positivista, la sociología de las ausencias pretende rescatar silencios y silenciamientos, generando presencias desde las ausencias fabricadas. Ahora no es el todavía-no de Bloch, sino el tiempo-ahora mesiánico de la memoria que Benjamin (2008) opone al tiempo homogéneo y vacío del progreso lineal.

La fabricación de ausencias es combatida en concreto mediante una recuperación ecológica (desde características dinámicas, continuas y plurales) en cinco dimensiones: ecología de saberes para transformar el fascismo epistemológico (que fabrica ignorantes); ecología de temporalidades para transformar el paradigma reductivo del tiempo lineal acelerado (que fabrica seres residuales); ecología de reconocimientos para transformar la lógica de la clasificación social (que fabrica seres inferiores); ecología de las trans-escalas para transformar las jerarquías dominantes de lo global (que ignora lo local/particular); y ecología de la productividad para transformar el productivismo crecientista y desarrollista (que fabrica seres improductivos). A la postre, lo que señala la sociología de las ausencias es que el futuro y el pasado solo existen (humanamente) en relación con el presente, un presente de radical contemporaneidad de saberes, prácticas y agentes.

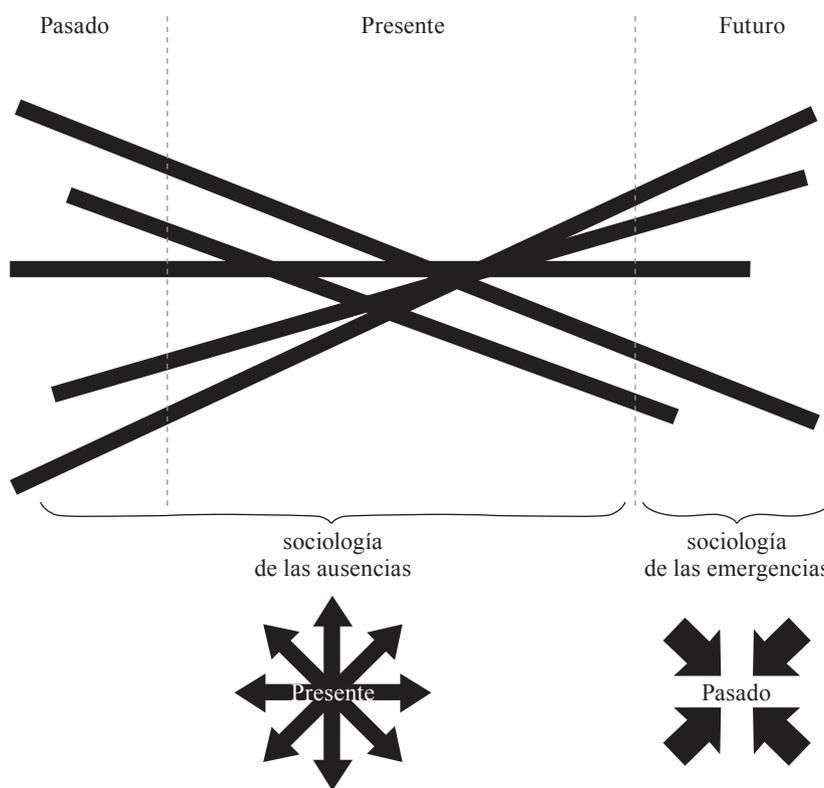
El problema aquí surge con la constatación de que la revalorización de las alteridades epistemológicas temporales, sociales, espaciales y reproductivas no erradica las líneas que separan al ser de los no-seres, al sujeto de los objetos. La existencia coetánea de dominadores y dominadas, victimarios y víctimas continúa vigente, pese a las herramientas que propone Santos.

En todo caso, la ampliación del presente por la doble vía de la sociología de las emergencias (que contrae el futuro) y de la sociología de las ausencias (que amplía lo que existe desde el pasado y el presente) va unida a su desaceleración, a la ralentización y la recuperación de las esperas en el tiempo actual que viven los seres humanos. Ya no hay una única temporalidad, sino varias. Una axiología de los cuidados sustituye así toda posible teleología. El presente deja de ser un sumatorio de fugaces

instantes atrincherados entre el pasado y el futuro, y se convierte en el tiempo polifónico que es necesario cuidar para articular en él otros mundos posibles y otras vidas que también merecen la pena ser bien vividas. “La posibilidad de un futuro mejor no está, de este modo, situada en un futuro distante, sino en la reinención del presente” (Santos, 2005, 186-187). Eso implica negar este presente, pero para decir sí, para generar y cuidar otros presentes transformadores, otros mundos posibles aquí y ahora.

Figura 2

Temporalidades en las epistemologías del sur.



Fuente: elaboración propia.

Cada una de estas dos sociologías crítica a una racionalidad diferente: la sociología de las ausencias reprueba la razón metonímica, aquella que se reivindica como única forma de Razón posible, autoconcediéndose el derecho de convertir

en materia prima al resto de racionalidades; y la sociología de las emergencias rechaza la razón proléptica, aquella que afirma saberlo todo acerca del futuro, al que considera la prolongación lineal, automática e infinita de su presente construido.

A modo de punto y seguido

Santos establece una completa y compleja metodología transformadora desde las fronteras, con el desafío global de confirmar que efectivamente es posible maximizar la dignidad intersubjetiva sin abrazar un relativismo epistemológico y cultural ni abogar por nuevas verdades absolutas. De fondo suenan las pretensiones de construir una transformación ética, sin fundamentarla en ningún dogma que sustituya los antiguos ídolos por nuevos mitos bajo idénticas reglas de pleitesía: “El objetivo, en suma, es impedir que las armas de los otrora oprimidos se conviertan en armas de los nuevos opresores” (Santos, 2017, 27).

Los Foros Sociales Mundiales de los movimientos sociales y el buen vivir por que transitan algunos pueblos originarios de toda Aby Yala son los ejemplos que esgrime y en los que se involucra Santos para demostrar que sí se puede construir otros mundos posibles y que sí se puede posibilitar en ellos otras vidas que merecen la pena ser bien vividas. Cabe preguntarse, siguiendo su apuesta por priorizar las consecuencias sobre las causas, por el alcance real de estas alternativas aterrizadas, por su incidencia en las víctimas como paradigmas transformadores. En este sentido, cabe preguntarse por la factibilidad de sus propuestas: ¿es posible diferenciar entre el conocimiento occidental y el no-occidental o estamos ante conocimientos híbridos? Parece cuanto menos cuestionable la existencia en el sur global de elementos (saberes, prácticas, agentes) que eluden el ‘fascismo epistemológico’ del Norte. Además, ¿qué relaciones (de qué tipo y cuán estrechas) son posibles entre saberes incommensurables, incompatibles o contradictorios?, ¿se pueden siquiera identificar estas características? Pendientes quedan también cuestiones como las de la elección de quién(es) traduce(n), la priorización de las traducciones por las que empezar y el qué hacer, si es que acaso es posible hacer algo, con las ausencias añejas, con los silencios profundos, con los vacíos abismales que la traducción intercultural no sepa o no pueda recuperar.

En términos globales, ¿puede garantizarse siquiera que la práctica de la traducción no se convierta en la enésima imposición de lo Mismo sobre las víctimas? ¿Resulta factible luchar contra los dogmas occidentales sin recurrir a nuevos

dogmas o el antidogma es siempre un dogma solo que de signo contrario? Y hasta que efectivamente una epistemología transformadora tenga los suficientes conceptos propositivos como para no usar los sustantivos de la teoría convencional, ¿cómo subvertir las líneas abismales desde categorías e instrumentos que no reproduzcan las dominaciones de la Totalidad? En suma, un universal negativo como la no existencia de universales, ¿es un desafío suficiente al mundo dado?

El propio Santos admite que “no existen respuestas inequívocas para ninguna de estas preguntas. Una característica de la ecología de los saberes es que se constituye a sí misma mediante preguntas constantes y respuestas incompletas. De ahí que sea un conocimiento prudente” (Santos, 2017, 257), un optimismo trágico que no pierde de vista la posibilidad de que el mismo sur global del que emergen movimientos sociales y alternativas transformadoras también es capaz de reproducir las dominaciones y violaciones del Norte. Desde la retaguardia de los territorios fronterizos, su pensamiento no tiene la fórmula mágica para responder a todas estas cuestiones, aunque sí la mera convicción de que ya el esfuerzo colectivo por afrontarlas señala hacia las heterotopías necesarias. Santos abre otros horizontes epistemológicos desde las fronteras entre el ser y los no-seres, sin prescindir por el camino de las contribuciones críticas generadas desde la zona del ser, siempre y cuando estas últimas sepan corregir su ceguera y formar parte de una ecología de saberes transformadora. Es el paso de la epistemología de la ceguera a las epistemologías de la visión. Es la descentralización de la epistemología occidental, la destotalización de lo Mismo. Es la apertura del mundo existente, hasta que la cartografía eurocéntrica pierda el Norte y gana los sures.

Notas

1. Para una mayor profundización en este concepto, revisar Wallerstein (1979).
2. El adjetivo ‘rayano’ como esa línea que confina con algo, pero también en referencia a La Raya, los 1.214 kilómetros lindantes entre la República Portuguesa y España, una de las fronteras más antiguas de Europa y también una de las más empobrecidas.

3. Para una mayor profundización en este concepto, revisar Freire (2012).
4. En este mismo horizonte también discurren, desde el ámbito de la filosofía, pensadores como E. Dussel (2015).
5. Rehuyendo de cualquier forma de esencialismo mistificador de una periferia concreta, Santos es consciente del pluralismo jerarquizado que existe en el interior de las propias epistemologías del sur.
6. La ciencia occidental no queda desacreditada por la ecología de saberes, sino que se hace consciente tanto de su pluralidad interna como de su especificidad y limitaciones exteriores con respecto a otros conocimientos.
7. Bloch (2004-2007) critica que la filosofía occidental haya reducido al mundo a los conceptos de 'todo' (*Alles*) y 'nada' (*Nicht*), de los que ninguna novedad puede surgir, pues ni el uno ni el otro admiten lo posible. A partir de esa carencia elabora los conceptos de 'no' (el *Nicht* que dice 'no' para afirmar algo diferente) y de 'todavía-no' (*Noch-nicht*) en los que se apoya Santos.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Trad. Bolívar Echevarría). México D.F., México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bloch, E. (2004-2007). *El principio esperanza* (Vols. I-III) (Francisco Serra Ed., Trad. Felipe González). Madrid: Trotta.
- Chakrabarty, D. (2000). *Al margen de Europa: ¿estamos ante el final del predominio cultural europeo?* (Trads. Alberto E. Álvarez y Araceli Maira). Barcelona: Tusquets.
- Cusa, N. de. (1973). *La docta ignorancia* (Trad. Manuel Fuentes). Madrid: Aguilar.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. México D.F.: Akal.
- Freire, P. (2012). *Pedagogía del oprimido* (Trad. Jorge Mellado). Madrid: Siglo XXI.
- Hegel, G. W. F. (1986). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Trad. José Gaos). Madrid: Alianza.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1999). *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* [Traducciones del autor del artículo]. Oporto, Portugal: Afrontamento.
- . (2002). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* [Traducciones del autor del artículo]. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- . (2003a). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Trad. Joaquín Herrera). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2003b). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* [Traducciones del autor del artículo]. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- . (2005). *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Trads. Antonio Barreto, et al). Madrid: Trotta.
- . (2006). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* [Traducciones del autor del artículo]. São Paulo, Brasil: Afrontamento.
- . (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz, Bolivia: CLACSO.
- . (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- . (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Trads. Carlos Morales de Setién, et al). Montevideo, Uruguay: Trilce.
- . (2010b). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO Prometeo Libros.
- . (2010c). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- . (2012a). *Toward a new legal common sense* [Traducciones del autor del artículo]. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- . (2012b). *Portugal: ensaio contra a autoflagelação* [Traducciones del autor del artículo]. Coimbra, Portugal: Almedina.
- . (2017). *Justicia entre saberes: epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Trad. Roc Filella). Madrid: Morata.
- . "Boaventura de Sousa Santos". Recuperado de www.boaventuradesousasantos.pt
- Santos, B. de S. y Meneses, M. P. (Eds.). (2016). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (Trad. Antonio Aguiló). Tres Cantos: Akal.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial* (Trad. Pilar López). Madrid: Siglo Veintiuno.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus logico-philosophicus* (Trads. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera). Madrid: Alianza.

Jairo Marcos (jmarcos@desplazados.org).
 Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, España),

con mención internacional por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, México). Tesis: *nos-otras, las víctimas. Pensar desde las periferias: hacia una transformación de la filosofía*. Líneas de investigación: debilitamiento (Gianni Vattimo), liberación (Enrique Dussel) y epistemologías del Sur (Boaventura de Sousa Santos). Hacedor de preguntas freelance desde tres horizontes vitales (la precariedad, la filosofía y el periodismo), Jairo Marcos colabora con

diferentes medios y organizaciones, tanto españolas como extranjeras, periodísticas y académicas. Ha publicado artículos y fotografías desde más de una docena de países, en ocasiones con un reconocimiento posterior en forma de premio. Su página web es: www.desplazados.org

Recibido: 1 de mayo, 2020
Aprobado: 10 de setiembre, 2020