

Contribuciones para una praxis crítica del orden social

Contributions for a critical praxis of the
social order

 **Boaventura de Sousa Santos¹**

Entrevista realizada por Héctor Monarca²

Resumen

En esta entrevista realizada a Boaventura de Sousa Santos se busca desarrollar una crítica al sistema capitalista, colonial y patriarcal, a las formas de dominación que supone y a la racionalidad-conocimiento que lo sostiene. Tomando este eje, se abordan diversas cuestiones relacionadas con este orden social, poniendo énfasis en lo que llama la línea abismal que separa la “sociedad metropolitana” de la “sociedad colonial”. Desde esta idea central de su sistema teórico se analiza la temática del Estado y sus instituciones —específicamente las escuelas y universidades—, la educación, la teoría crítica, los procesos de resistencia y lo común. Insiste en la necesidad de una ruptura epistémica que permita visibilizar la

¹ Doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale y profesor jubilado de sociología en la Universidad de Coimbra. En esta última universidad es Director emérito del Centro de Estudios Sociales y fue fundador —y durante muchos años director— del Centro de Documentación 25 de Abril. Es también un destacado profesor en el Instituto de Estudios Jurídicos de la Universidad de Wisconsin-Madison. Es un intelectual con reconocimiento internacional en el área de las ciencias sociales, popular en Brasil por participar en varias ediciones del Foro Social Mundial. Ha publicado documentos sobre globalización, sociología del derecho, epistemología, democracia y derechos humanos. Sus obras han sido traducidas a varios idiomas.

² Se agradece la colaboración de Joana Raquel Faria de Sousa de la Universidad de Minho (Portugal) y de Sônia Fonseca de la Universidad Estadual de Santa Cruz (Brasil), en la revisión de la traducción.

racionalidad que se configura a partir de esta línea abismal, algo posible desde las "Epistemologías del Sur", es decir, desde los conocimientos nacidos en procesos de lucha y resistencia.

Palabras clave: Epistemologías del Sur; crítica; orden social; Estado; educación; escuelas; universidad, conocimiento.

Abstract

This interview with Boaventura de Sousa Santos seeks to develop a critique of the capitalist, colonial and patriarchal system, of the forms of domination that it entails and of the rationality-knowledge that sustains it. Taking this axis, various issues related to this social order are addressed, emphasizing what he calls the abysmal line that separates "metropolitan society" from "colonial society". From this central idea of its theoretical system, the issue of the State and its institutions —specifically schools and universities—, education, critical theory, resistance processes and the commonplace are analysed. It insists on the need for an epistemic rupture that allows the rationality that is configured from this abysmal line to become visible, something that is possible from the "Epistemologies of the South", that is, from the knowledge born in processes of struggle and resistance.

Keywords: Epistemologies of the South; criticism; social order; state; education; schools; university, knowledge.

1. Introducción

Esta entrevista, tan generosamente aceptada por Boaventura de Sousa Santos, es una valiosa contribución a esta sección de la revista, cuyo objetivo es desarrollar una crítica al sistema capitalista-colonial-patriarcal, lo cual supone poner en evidencia las formas de dominación de este orden social y la racionalidad-conocimiento que lo sostiene, como así también los procesos de resignificación, resistencia, disputas que se dan en los procesos que lo producen-reproducen.

En este marco, Boaventura pone énfasis en lo que llama la «**línea abismal**» que separa la "sociedad metropolitana" de la "sociedad colonial". Desde esta idea central de su sistema teórico en la entrevista se indaga-reflexiona-teoriza sobre la

temática-problemática del Estado y sus instituciones —específicamente las escuelas y universidades—, la educación, la teoría crítica, los procesos de resistencia y lo común. En este dialogo el entrevistado insiste en la necesidad de una **ruptura epistémica** que permita visibilizar la racionalidad que se configura a partir de esta línea abismal, algo posible desde las «**Epistemologías del Sur**», es decir, desde los conocimientos nacidos en procesos de lucha y resistencia, como él mismo dice en la entrevista, en las luchas anticapitalistas, anticolonialistas y antipatriarcales, que ni siquiera fueron reconocidos como conocimientos porque no fueron validados como ciencia, que es el único conocimiento que las epistemologías del Norte consideran válido. Punto en el que cuestiona la racionalidad y conocimiento eurocéntrico —específicamente lo que desde occidente se validó como ciencia— que contribuyó —y sigue contribuyendo— a configurar, sostener e invisibilizar esta línea abismal.

En este sentido, la entrevista aporta un análisis sobre cómo las formas de dominación del capitalismo, colonialismo y patriarcado definen una línea abismal entre, por un lado, una sociedad de iguales, de derechos... y, del otro, una sociedad colonial. Esta **línea abismal** es una idea clave para entender el orden social y nuestro mundo contemporáneo y nos expone una línea argumentativa de gran valor para aproximarnos críticamente a ella, sosteniendo la necesidad de una ruptura epistémica a través de las **Epistemologías del Sur** y generando una praxis basada en la racionalidad-conocimiento que desde aquí emerge.

2. Socialización-subjetivación, militancia y crítica

Héctor Monarca: En primer lugar, quiero agradecerle enormemente el que haya aceptado esta entrevista. Para nosotrxs, que usted participe en esta sección de la revista es un importante aporte para la reflexión sobre el orden social que habitamos. En este sentido, el objetivo de esta sección de la revista —las entrevistas— es el de generar un espacio de y para “la crítica al capitalismo-colonialismo-patriarcado” en el marco de las relaciones entre educación y orden social.

Con la intención de abrir más allá de mis preguntas las posibilidades de análisis que la temática podría sugerir, haremos de éstas sólo un posible inicio, un punto de partida abierto que en cualquier momento puede ser cambiado por usted, una posible ventana desde la cual ver, conversar y escribir contigo... Por eso, cualquier cosa que quiera decir, obras que nos quiera indicar, prácticas que nos quiera compartir... serán muy bienvenidas en esta conversación.

*La **primera pregunta** que quiero hacerle es acerca de su propia vida, su propio proceso de subjetivación en este mundo social. Usted es una persona nacida en Coimbra, Portugal, Europa, en un determinado contexto-mundo social. Ha sido formado en "instituciones modernas" y es una persona con una larga trayectoria de militancia y luchas sociales. ¿Nos podría contar cómo ha ido desarrollando su proceso de militancia, de lucha y de crítica de este mundo social? ¿Qué momentos-experiencias clave identifica y qué otras cuestiones cree importantes en este proceso?*

Boaventura de Sousa Santos: La primera pregunta requiere una respuesta larga. Son muchos años de los que tengo que dar cuenta. Se dice que fui uno de los primeros niños de la clase obrera en entrar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Coimbra a finales de los años 50. Yo era hijo único, mi padre era cocinero, cocinero en un famoso restaurante de Coimbra, y mi madre era costurera, además de ocuparse de la casa y de todos nosotros. Vivíamos muy modestamente, ambos eran de origen campesino, y yo, todavía con unos 12 años, empecé a ganar dinero dando explicaciones matemáticas para ayudar con los gastos de la casa, y más tarde, cuando recibí mi primera beca ya en la Universidad, ayudé con ella a pagar el alquiler de la casa.

De alguna manera, ya era extraño estar en la Facultad de Derecho, en ese momento una de las únicas de Portugal, naturalmente, en la Universidad más conocida del país y con muchos siglos de existencia desde 1290. Pero si eso fue realmente extraño, lo que más llamó la atención es que yo era uno de los mejores, sino el mejor estudiante de la Facultad de Derecho. Los profesores se sorprendieron precisamente por eso. Recuerdo algunos de ellos. Por ejemplo, un célebre profesor de derecho constitucional que solía almorzar en el restaurante donde trabajaba mi

padre. Un día se presentó en la cocina del restaurante y pidió hablar con mi padre y le preguntó, imagínate, si mi padre era realmente el padre de Boaventura.

La sorpresa fue que era tan improbable que fuera el hijo de ese simple cocinero que preparaba los famosos filetes Nicola que eran tan famosos en todo el país. El restaurante se llamaba Café Nicola. Mi padre, obviamente, se sintió un poco intimidado por esa pregunta, imaginando que yo había hecho algo malo, dijo: "Sí, por supuesto, pero ¿hay algún problema?" "No, no, no hay ningún problema, sólo quería felicitarlo por su hijo". Mi padre estaba obviamente muy orgullosa de su hijo. Pero este pequeño incidente también muestra un poco de la responsabilidad que existía para mí, porque yo era el primer hijo de este lado de la familia, el lado pobre, que venía a la universidad.

Y así hice la universidad sin grandes atropellos. Fui católico, fui católico por mucho tiempo, católico practicante hasta los 17, 18 años, y luego milité en un movimiento católico de la Universidad, pero me di cuenta de que la Iglesia Católica en Portugal, además de ser muy conservadora, estaba totalmente socavada y era cómplice de la dictadura bajo la que vivíamos en ese momento. Una dictadura fascista y civil, la dictadura de Salazar, por lo que a la edad de 23 años abandoné completamente la religión, terminé mi curso y poco después se dio la posibilidad de convertirme en asistente de la Facultad de Derecho y más tarde en profesor de la misma. Normalmente, los mejores estudiantes eran reclutados inmediatamente como asistentes, pero mientras tanto, debido a una nota particularmente buena que había tenido en una asignatura, obtuve una beca para pasar algún tiempo en Alemania. Estuve en Alemania en 1965 por poco más de un año. En ese momento, cualquiera que quisiera seguir una carrera en derecho, y por lo tanto en ciencias jurídicas, tenía que estudiar en Alemania, y eso es lo que hice. Fui a Berlín Occidental y, en ese momento, desperté de verdad a la vida política y al pensamiento crítico. Para entonces ya era un crítico del colonialismo portugués. Hice seminarios en la residencia católica donde me alojaba en Berlín Occidental contra el colonialismo. Y recuerdo incluso que los miembros del SDS —los estudiantes socialistas que en ese momento eran los SDS que más tarde vinieron a revolucionar el movimiento estudiantil en Alemania y luego en Francia, especialmente con el famoso y fracasado

Rudi Dutschke— estaban en mi conferencia equipados con diapositivas (la tecnología de la época) que revelaban los crímenes del colonialismo portugués, dispuestos a intervenir si yo daba una conferencia a favor del colonialismo. De hecho, yo era totalmente crítico con el colonialismo portugués y al final vinieron a saludarme y me preguntaron si quería unirme al SDS. Obviamente no lo hice, no sólo porque no conocía la organización, sino porque como estudiante extranjero estaba allí para estudiar y eso es lo que quería hacer. Fui a Berlín Occidental a estudiar filosofía del derecho en la Universidad Libre de Berlín. Fue un período interesante de mi vida, principalmente porque en ese momento estábamos en la Guerra Fría, existía el Muro de Berlín y nosotros los extranjeros podíamos cruzar el muro, "el muro de la vergüenza" como se llamaba entonces, al otro lado de Berlín y podíamos hacerlo libremente siempre y cuando no pasáramos la noche. Si nos quedamos a pasar la noche, teníamos que tener un permiso especial.

Después de ir a Berlín Oriental el 1 de mayo, la gran celebración del año, me enamoré de una joven de Berlín Oriental que se convirtió en mi compañera durante ese tiempo y fui regularmente, a veces casi todos los días, a Berlín Oriental y cada vez que volvía la gente sabía que no había ningún obstáculo, al contrario, todo era fácil, pero a la vuelta siempre me ofrecían las obras marxistas de referencia, es decir, las obras completas de Lenin. Pero como se puede imaginar, en ese momento no me apetecía nada leer a Lenin, porque mis visitas a Berlín Oriental eran bastante traumáticas, eran bastante agradables desde el punto de vista afectivo, pero traumáticas, porque estábamos en ese momento en medio del estalinismo de Walter Ulbricht, había grandes necesidades en la sociedad, cuando iba al restaurante con mi novia sólo había personal militar.

A menudo llevaba chocolates y otros productos a los padres de mi novia y en el camino de regreso a veces llevaba cartas en mis zapatos, dentro de mis calcetines, para ponerlas en el correo cuando llegaba a Berlín Occidental. Eran cartas de gente de Berlín Oriental que tenía parientes en Berlín Occidental y quería huir. Tal vez era un riesgo si decidían registrarnos, pero eso nunca ocurrió. Fue una época en la que mucha gente cruzó, intentó escalar las paredes, algunos murieron, otros tuvieron éxito.

Por lo tanto, ese momento fue muy importante porque ya había despertado a una visión crítica de la sociedad, imaginé que esa sociedad y ese tipo de sociedad no era exactamente una alternativa que me gustaba conocer o apoyar, y tanto es así que, de alguna manera, en ese momento no me era posible asumir o estudiar el marxismo o asumir una posición marxista. Así que me quedé en una posición crítica, humanista, muy eurocéntrica, por así decirlo. Aunque el marxismo también es eurocéntrico.

De hecho, Berlín fue mi primer enfrentamiento en la construcción de mi pensamiento crítico. Volví a Coimbra para empezar como asistente en la Facultad de Derecho y allí permanecí en la Facultad hasta 1969 y me sentí cada vez más incómodo con el Derecho, con la propia Filosofía del Derecho. En 1969, me fui a los Estados Unidos, mi esposa era profesora en la Facultad de Letras en ese momento y estaba haciendo su doctorado en los Estados Unidos, en la Universidad de Yale. Ella se había ido en 1968, y yo la seguí en 1969. En ese momento teníamos un hijo pequeño que se quedó conmigo y me siguió a los Estados Unidos en 1969, y fue entonces cuando avancé plenamente en una construcción crítica de la sociedad, porque llegué a los Estados Unidos en un momento extremadamente creativo, crítico y tenso de la sociedad americana. Fue una época de lucha social, de manifestaciones, de protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento de derechos civiles, la Pantera Negra y el movimiento estudiantil. Fue una época de gran agitación, y para alguien como yo, que venía de un país fascista, fue obviamente un descubrimiento extraordinario.

No sólo a ese nivel, sino también al nivel de la propia Universidad de Yale, que era una universidad de élite, por supuesto, pero extremadamente liberal en sus debates, en su diversidad de opiniones, y fue entonces cuando me convertí en marxista, porque allí vi un poco de una sociedad capitalista desarrollada, no sólo las desigualdades económicas sino también las raciales, que hoy en día siguen siendo explosivas como sabemos a través del movimiento Black Lives Matter. Y así me involucré profundamente. Fue entonces cuando empecé a estudiar a Marx, no en mi curso regular en la Universidad, aunque había dos cursos que me interesaban mucho, uno sobre Hegel y otro sobre el marxismo mismo en la Facultad de Filosofía, y empecé a estudiar la Sociología del Derecho.

Y esa fue el área, digamos, transdisciplinaria entre la Ley y la Sociología que pude hacer en ese momento en los Estados Unidos dada la existencia del currículo flexible. Pero mi formación marxista era básicamente la del currículum informal de los estudiantes, porque nos reuníamos en el sótano de la Facultad de Derecho donde estudiábamos, leíamos, comentábamos y discutíamos fundamentalmente *El Capital*, primer volumen, luego el segundo volumen de Karl Marx, y fue allí donde realmente desarrollé el más consistente y autoconsciente pensamiento marxista. Ese primer momento siguió a otro cuando, en 1970, fui a comenzar el trabajo de campo para hacer mi tesis doctoral. Decidí hacer una tesis en Sociología del Derecho, siguiendo un método cualitativo, el de la observación participante. Me dieron a elegir entre varios países y fui a Brasil porque mis abuelos habían sido inmigrantes en Brasil y yo tenía una gran curiosidad por conocer Brasil y allí, naturalmente, volví a una dictadura que entonces era una dictadura, ahora militar, y en el punto álgido de la represión dictatorial.

Es una gran historia, pero el punto es que me fui a vivir a un barrio bajo. Viví unos cuatro meses en una gran favela de Brasil, en Río de Janeiro, y ese fue el primer contacto que tuve con gente de una clase social que estaba por debajo de todo lo que había conocido en Portugal siendo un hijo de la clase trabajadora. Era realmente una situación de vida extraordinariamente miserable, empobrecida y criminalizada en una favela del tamaño de la ciudad de la que yo venía, que era Coimbra.

Y así tuve contacto diario con los residentes y la vida dentro de la favela, sobre todo porque la metodología que seguí no me permitía entrevistar a nadie, simplemente hablaba, vivía con la gente. Me di cuenta del conocimiento y la sabiduría que esas personas tenían sobre sus vidas, la vida política de Brasil y el mundo. Me gané la confianza de los líderes de la comunidad, que eran líderes clandestinos, algunos vinculados al Partido Comunista Brasileño, pero en la clandestinidad, con los que adquirí una posición de confianza porque, aunque era sociólogo, no era americano y por lo tanto no les inspiraba ese temor que tenían de que sociólogos y antropólogos americanos vinieran al Brasil para obtener datos que luego entregarían a la CIA. Di mucha información sobre la dictadura portuguesa, mostré cuál era mi posición sobre la política, mi conocimiento de Marx, empezamos

a desarrollar una relación de confianza muy interesante y fue esta relación de confianza la que me permitió entonces tener acceso a datos que de otra manera no sería posible obtener. Era un dato tan sensible que ni siquiera indiqué el nombre de la favela cuando publiqué la tesis. Cuando escribí mi tesis doctoral, la llamé Pasárgada, nombre ficticio inspirado en un poema del gran poeta brasileño Manoel Bandeira, con el fin de no identificar a la comunidad, ya que podía haber cualquier represalia contra los dirigentes de la Asociación de Residentes con los que trabajé en ese momento para conocer las formas comunitarias de organización de la vida, de organización legal, ya que no tenían acceso a los tribunales oficiales o a la ley oficial porque era una comunidad llamada ilegal. Sólo mucho después, cuando Brasil volvió a la democracia, revelé el verdadero nombre de la favela, Jacarezinho.

Me di cuenta de la riqueza del conocimiento popular de esa comunidad, zapateros, clientes de bares, comerciantes, trabajadores, pequeños empresarios, también carpinteros, comerciantes; de la riqueza extraordinaria de esas personas. Cuando hablé de esto con mis amigos que había conocido en los EE.UU. y que vivían en las zonas ricas de Copacabana en Río de Janeiro, se rieron porque consideraban que todas las personas que vivían en la favela eran bandidos. Yo, por el contrario, encontré allí una fuente de sabiduría extraordinaria. Tal vez esta sea la primera raíz de las Epistemologías del Sur, de mis conceptos de sociología de las ausencias, sociología de las emergencias, ecología del conocimiento, aunque en su momento no los formulé de ninguna manera.

A finales de 1973 terminé mi doctorado y estaba dispuesto a quedarme en los Estados Unidos, ya que había sido invitado por la Universidad de Nueva York para enseñar Sociología del Derecho. Llegué a Portugal, vi que el régimen fascista estaba en agonía, me invitaron a dar algunas clases en la Facultad de Economía que acababa de crearse en 1973, y el 25 de abril de 1974 se produjo la revolución que puso fin a la dictadura y a partir de entonces mi vida cambió por completo. Renuncié a mi cargo en los Estados Unidos, poco después de que asumí la dirección de la Facultad de Economía y me quedé durante muchos años dirigiendo la Facultad de Economía y luego el Consejo Científico de la Facultad. Así que ese fue quizás el tercer momento de mi transformación política después de Berlín, los Estados Unidos

y mi estancia en la favela. A partir de entonces, mi trabajo se profundizó, trabajando con movimientos y organizaciones sociales.

Con la democratización de Brasil pude trabajar más con los movimientos. Y con la independencia de las colonias portuguesas pude visitarlas y ayudar en la construcción del nuevo país. Durante el fascismo se me prohibió ir a las colonias. Después de 1974 pude visitar por primera vez algunos de los nuevos países, algunos ministros fueron mis antiguos colegas en la Universidad de Coimbra, en Mozambique, Angola y Cabo Verde. Hice trabajo de campo en varios de ellos. En Cabo Verde hice una investigación sobre la justicia popular. Desde mediados del decenio de 1980 empecé a compartir mi tiempo entre la Universidad de Coimbra y la Universidad de Wisconsin-Madison, donde también pasé un tiempo parcial enseñando entre agosto y diciembre y manteniendo mis deberes en la Universidad de Coimbra. Durante 35 años seguidos tuve esa vida, dividido entre los Estados Unidos y Portugal.

Tal vez, el cuarto y último momento de profunda transformación política fue sin duda el Foro Social Mundial, en el que he estado involucrado desde el primer momento en 2001, cuando se reunió por primera vez en Porto Alegre, Brasil. Tuvo un profundo impacto en mi autodescolonización, por así decirlo, el punto de inflexión que me ayudó enormemente a descolonizar mi ser y mi conocimiento. Tuve que desaprender mucho antes de poder aprender. Mi trabajo con los movimientos indígenas, campesinos, afrodescendientes, movimientos sociales en general fue muy intenso y marcó mucho mi trabajo intelectual y militante, en definitiva el trabajo como intelectual político-público que me considero hoy en día.

3. Sobre el orden social

Héctor Monarca: En sus trabajos usted desarrolla una crítica al sistema capitalista-colonial-patriarcal, a la racionalidad-conocimiento que lo sostiene³.

³ Por ejemplo: Santos, B. de Sousa (2009a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI; Santos, B. de Sousa y Meneses M^a P. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal; Santos, B. de Sousa (2018a). *Justicia entre saberes*. Madrid: Morata.

- 1- *¿Le parece adecuado abordar la crítica articulando indiferenciadamente al capitalismo-colonialismo-patriarcado, como parte de un mismo sistema de dominación-poder-saber?*
- 2- *¿Ve al capitalismo-colonialismo-patriarcado como algo totalizador del orden social, como algo que invade, fagocita, aplasta, conquista, engloba todo el mundo social? ¿Cree en este sentido que es adecuada la idea de "totalización" para pensar este sistema de dominación-violencia o considera que hay otra/s aproximación/es con más potencialidad para el análisis, la crítica, la acción...?*
- 3- *¿Lo anterior se relaciona con el pensamiento occidental abismal del que usted habla, caracterizado por las distinciones, diferenciaciones, visibilidades e invisibilidades que genera?*
- 4- En uno de sus trabajos usted caracteriza "la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación"⁴, *¿cómo cree que se refleja esta tensión hoy en día? ¿cómo la abordan las teorías críticas? ¿Cómo relaciona esto con la reinención de la democracia de la que habla en algunos de sus trabajos?*

Boaventura de Sousa Santos: Estas preguntas son extraordinariamente complejas y muy bien formuladas y no es fácil responder a cada una de ellas de manera sucinta. La segunda pregunta se desarrolla en varias preguntas. Comienzo definiendo la dominación en las sociedades contemporáneas. Hay tres modos principales de dominación: capitalismo, colonialismo y patriarcado. Los tres modos de dominación han estado trabajando juntos desde el comienzo de la sociedad moderna, desde el siglo XVI, el siglo XVII. Obviamente el colonialismo y el patriarcado existían antes del capitalismo moderno, pero fueron reconfigurados por el capitalismo para ser puestos a su servicio fundamentalmente, porque el colonialismo y el patriarcado fueron los modos de dominación que hicieron posible que la idea liberal de la igualdad de los seres humanos, propia del capitalismo,

⁴ Santos, B. de Sousa (2014a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos y M^a P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 21-66). Madrid: Akal.

coexistiera con la sobreexplotación del trabajo de los pueblos colonizados (cuerpos racializados) y el llamado trabajo improductivo (y tan productivo como el otro) de las mujeres (cuerpos sexualizados). Esta coexistencia fue posible sin contradicción, porque estos cuerpos eran subhumanos y, por lo tanto, no podían ser tratados como iguales. La explotación de la fuerza de trabajo de los trabajadores en el modo de producción capitalista no puede sostenerse socialmente sin la sobreexplotación de los cuerpos racializados por el racismo (trabajo altamente devaluado) y sin pagar por la mano de obra de los cuerpos sexualizados que es posible por el sexismo, por el patriarcado. La sobreexplotación violenta que Marx consideraba propia de la acumulación primitiva u original es, de hecho, una constante de la dominación moderna, hecho que Rosa Luxemburgo identificó por primera vez.

El colonialismo y el patriarcado hacen posible la devaluación o degradación ontológica de los cuerpos y esta devaluación que justifica la sobreexplotación. Los seres infrahumanos no tienen derecho a ser tratados de la misma manera que los humanos. Las diferentes metamorfosis que ha sufrido el trabajo esclavo hasta hoy están justificadas, y lo mismo puede decirse del trabajo no remunerado, "doméstico" o "de cuidado", casi siempre en manos de mujeres.

Convencionalmente, el marxismo considera que el capitalismo es la única o la principal forma de dominación. El colonialismo y el patriarcado fueron concebidos en la tradición marxista como menos importantes o más pasajeros que el capitalismo. Sin embargo, por razones marxistas (explotación y sobreexplotación de la mano de obra) considero que los tres modos de dominación son igualmente importantes, por lo que las luchas contra las tres dominaciones son importantes en teoría y obviamente deberían estar igualmente articuladas. Por supuesto, en un momento o contexto determinado, la lucha contra una de las formas de dominación puede ser particularmente urgente y, por lo tanto, tener prioridad. Hay que distinguir entre las luchas importantes y las luchas urgentes.

En este momento, por ejemplo, en los Estados Unidos, la lucha contra el racismo, que es una manifestación del colonialismo, está adquiriendo gran urgencia, pero esto no significa que esta lucha sea más importante que la lucha antipatriarcal o anticapitalista. Es sólo la lucha más urgente y por lo tanto debe contener las otras

luchas en sí misma. Por supuesto, esta construcción me obligó a entender que el colonialismo no había terminado con la independencia, ideas que muchos marxistas transmitían. Con las independencias, el colonialismo sólo cambió su forma. Esto fue bien identificado por el primer presidente de Ghana, Kwamw Nkrumah en su libro sobre el neocolonialismo (1965)⁵. Y, al mismo tiempo, por Pablo González Casanova y Rudolfo Stavenhagen con el concepto de colonialismo interno⁶. Hoy en día, el racismo, la concentración de tierras y la expulsión de los pueblos indígenas y los afrodescendientes de sus territorios son formas de colonialismo.

Con esta reconstrucción de las formas de dominación busco descolonizar mi propio marxismo. Esto no significa que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado sean las únicas formas de dominación. Hay otras que son de alguna manera formas satélites, como el empoderamiento, las castas, el fundamentalismo religioso. Esta descolonización me permitió apreciar más la investigación de Marx después de la publicación de *El Capital*. Para eso seguí la lección de Theodor Shanin en "El último Marx y la Revolución Rusa"⁷. La última manifestación escrita mía sobre esto es un pequeño texto titulado "Lo vernáculo y lo utópico"⁸, que es mi lectura de Theodor Shanin sobre el llamado capitalismo tardío, las obras y teorías que Marx desarrolló después de *El Capital* y que de alguna manera contradicen mucho de lo que está en *El Capital* mismo. Este trabajo también me llevó a eliminar una distinción dentro del marxismo, que acepté durante mucho tiempo, entre el trabajo productivo y el trabajo reproductivo. La idea de que el trabajo de las mujeres, el trabajo de cuidado, de construir y mantener la fuerza de trabajo es trabajo reproductivo, no es productivo, por lo que no está sujeto a la explotación, es para mí hoy una idea absurda. Pero la explotación no existe sin ella y por lo tanto este trabajo reproductivo es extremadamente productivo, basta con saber lo que hacen las mujeres en el llamado

⁵ Nkrumah, Kwame (1965). *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons.

⁶ Casanova, Pablo Gonzalez (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37. / Stavenhagen, R. (1965). Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Estudios en Desarrollo Internacional Comparativo*, 1(6), 53-77.

⁷ Shanin, T. (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.

⁸ <https://bit.ly/3kDZlmb> / <https://bit.ly/3jAQmk9>

segundo turno (en casa) después de su trabajo remunerado. El trabajo de cuidar el hogar es altamente productivo, no hay nada reproductivo, excepto la reproducción biológica, por así decirlo, a través de su descendencia, sus hijos. La distinción entre el trabajo productivo y el reproductivo era una forma de justificar que el trabajo de la mujer no era remunerado, una de las condiciones fundamentales para que el trabajo y el capitalismo se mantuvieran como formación social.

Nunca quise decir que estas fueran las únicas formas de dominación. A menudo he dicho y escrito que hay otras formas de dominación satelitales que son importantes y deben ser reconocidas. Por ejemplo, el "capacitismo", en lo que respecta a la discriminación que sufren las personas con discapacidades; la religión, que cuando se politiza convierte la religión en una forma de dominación. Basta con mirar lo que está sucediendo hoy en día, por ejemplo, en la India con respecto a los musulmanes. Las castas de la India son otro ejemplo de una forma de dominación satelital.

Por lo tanto, hay dominaciones satélites que, en mi opinión, son sólo lo que son porque hay una dominación capitalista, colonialista y patriarcal. No entro con esto, ni necesito entrar, en el concepto de totalidad, porque paradójicamente el concepto de totalidad es un contexto limitante, un contexto de fragmentación. Estoy mucho más abierto a la idea de infinito, de pluralidad y diversidad que no tiene que ser totalizada, porque las totalizaciones son siempre totalizaciones continuas. Para dar un ejemplo bien conocido, la totalización marxista se basaba en la idea de un único sujeto histórico, la clase obrera. Esta totalización resultó ser muy limitante. Si queremos analizar las principales luchas sociales que tuvieron lugar en el siglo XX ninguna revolución: desde la Revolución Mexicana en 1910, todas las revoluciones en China, y obviamente también en Cuba, fueron revoluciones de la clase obrera, ni siquiera la Revolución Rusa, hechas con obreros, campesinos y soldados. De hecho, las revoluciones fueron dirigidas en gran parte por grupos y clases sociales que en la teoría marxista eran residuales, a saber, los campesinos.

Es evidente que este concepto de totalidad es un concepto limitante en sí mismo y por lo tanto se niega a sí mismo en el proceso de construcción. Prefiero el concepto de articulación. Creo que el drama de nuestro tiempo es que la dominación

se articula, pero disfraza muy bien su fragmentación. La dominación capitalista se presenta de manera diferente a la dominación racista-colonialista y de manera muy distinta a la dominación patriarcal-sexista, pero esta presentación es un disfraz superficial que se niega por la profunda articulación entre estas dominaciones. El gran problema contemporáneo es que la dominación actúa de forma articulada y la resistencia actúa de forma fragmentaria. Es decir, tenemos una tradición de movimientos, de organizaciones sociales anticapitalistas o anticolonialistas o antipatriarcales. Y, como sabemos, el movimiento sindical, el movimiento obrero, era a menudo racista y a menudo sexista, muchos movimientos anticolonialistas eran a menudo pro-capitalistas y sexistas, y muchos movimientos feministas en lucha contra el sexismo eran a menudo racistas y pro-capitalistas.

Por lo tanto, la dominación actúa de forma articulada y la resistencia actúa de forma fragmentaria. Este es el drama de nuestro tiempo y de ahí la cuestión de la necesidad de la articulación de las organizaciones y movimientos sociales en los que he estado luchando desde 2001, en el marco del Foro Social Mundial y luego fuera de ese marco, en esferas más amplias. Sólo tienes que mirar mi último libro sobre este tema, también disponible en español *Esquerdas del mundo, iuníos!*, publicado en España por la Editora Icaria de Barcelona⁹.

Mis propuestas teóricas tienen una base marxista muy fuerte, pero no me preocupa, al igual que para Marx al final de su vida, ser considerado marxista o no marxista. Estas propuestas incluyen muchos otros aspectos que no son de ninguna manera, al menos no en el entendimiento ortodoxo, del marxismo. Por ejemplo, la idea, para mí fundamental, de que la existencia de estos tres dominios, capitalismo, colonialismo y patriarcado, ha creado lo que yo llamo la línea abismal, entre la sociedad metropolitana, que es esa sociedad que se ve a través de la lente del capitalismo como una sociedad de iguales, titulares de derechos, de derechos humanos universales, y la sociedad colonial, que es la sociedad al otro lado de la línea abismal, que es la sociedad que trata de seres infrahumanos, seres inferiores, ya sean mujeres, negros o indígenas.

⁹ Santos, B. de Sousa (2018b). *Izquierdas del mundo, iuníos!* Barcelona: Icaria.

Esta línea abismal, que divide la sociabilidad metropolitana de la sociabilidad colonial, que divide a los humanos entre la humanidad y la subhumanidad, es la negación total del pensamiento liberal. En este modelo contemporáneo no hay humanidad sin subhumanidad¹⁰. Por lo tanto, el concepto de humanidad sólo tiene sentido como un proyecto, y no más que un proyecto, que no puede realizarse en un contexto de sociedades capitalistas, colonialistas y patriarcales. Estas dos formas de regulación, la metropolitana y la colonial, son distintas. La regulación metropolitana se organiza en torno a los conceptos de regulación y emancipación; la regulación colonial se organiza y regula mediante la dicotomía entre la apropiación y la violencia, y por lo tanto no hay regulación y emancipación sin apropiación y violencia. Obviamente, este concepto tiene implicaciones para el Estado, para la ley, que vengo desarrollando a lo largo de mi trabajo. Para mí, hoy en día, la emancipación social es la lucha por una sociedad post-abismal, una sociedad que elimine la línea abismal y, por lo tanto, permita la realización de este proyecto de la humanidad. Es una teoría crítica que contradice las teorías críticas eurocéntricas, porque aceptan de buen grado, al igual que el marxismo, esa idea liberal de igualdad formal y comparten muchas otras concepciones con todo el eurocentrismo, a saber, la concepción cartesiana de la relación entre la sociedad y la naturaleza. El marxismo y la teoría liberal comparten la misma concepción de la naturaleza como algo inerte puesto a nuestra disposición. Curiosamente, esta concepción de la naturaleza era importante no sólo para la explotación de las riquezas naturales de las colonias, sino también para la explotación ilimitada de estos cuerpos racializados y sexualizados. Todos estos cuerpos, a través del racismo, el colonialismo y el patriarcado, se consideran más cercanos a la naturaleza. Hobbes habló de los pueblos indígenas del nuevo mundo como pueblos naturales, y las mujeres siempre se han considerado más cercanas a la naturaleza. Lo que está cerca de la naturaleza es inferior, y la naturaleza es obviamente la cima de la inferioridad en este modelo. El marxismo de alguna manera compartió todo esto y por eso mi versión de lo que llamamos descolonización es también la despatriarcalización del propio marxismo.

¹⁰ Ver, por último, Santos, B. de Sousa (2019a). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.

4. Sobre el Estado

Héctor Monarca: Para usted, *¿El Estado es una forma-organizada-burocratizada de este sistema mundo capitalista-colonial-patriarcal? ¿Considera que existe o podría existir algún margen dentro del Estado para desarrollar políticas que no asuman este sistema capitalista-colonial-patriarcal? ¿Podría mencionar proyectos alternativos de Estado si cree que los hay?*

Boaventura de Sousa Santos: Es una cuestión importante a la que he dedicado gran parte de mi trabajo porque el Estado moderno, un Estado capitalista, colonialista y patriarcal en su origen y en su realidad actual. Cambia de forma, en diferentes períodos que deben ser analizados muy cuidadosamente, pero básicamente mantiene esa misma estructura básica. Obviamente el Estado poscolonial de África después de la independencia no es el mismo que el Estado colonial que existía antes. Pero, si se observa bien, el Estado en los países africanos, como en América Latina, heredaría la matriz del Estado moderno, colonialista, capitalista y patriarcal. En América Latina esto es obvio, ya que las independencias no fueron conquistadas o concedidas a las poblaciones originales, sino a los descendientes de los colonos. En la propia África esta matriz moderna del Estado burocrático, monocultural y monolítico, un Estado —un Estado de derecho, un ejército— fue estructuralmente hostil a la diversidad de organizaciones sociales, políticas y jurídicas que existían en el período precolonial y que continuaron existiendo durante el período colonial.

Está claro que el Estado tiene esta matriz, pero esto no significa que el Estado no sea contradictorio, porque todo lo que existe en esta forma de dominación moderna es contradictorio. No es estática, es muy dinámica, permite peleas, y las peleas crean fracturas, profundizan las contradicciones. A veces da la idea de una superación total, como ocurrió en el modelo soviético, pero en un momento posterior se ve que la superación no es total porque se mantiene la dimensión colonialista, patriarcal y culturalmente monolítica. Por otra parte, la superación no es total porque el Estado socialista existe en un sistema mundial dominado por el

capitalismo global. Esto llevará al colapso del socialismo de Estado, no sólo por los errores del propio modelo soviético, del que fui bastante crítico, sino también por todo el entorno del capitalismo global, es decir, el capitalismo financiero. El Estado moderno es una estructura contradictoria. Y, como tal, las luchas por la emancipación, por la liberación, por una sociedad post-abismal deben tener lugar dentro y fuera del Estado.

Siempre he sostenido que las luchas institucionales no tienen éxito si no se complementan o articulan con luchas extra institucionales. Los tribunales, las elecciones, pueden contribuir a que las clases explotadas, oprimidas, los grupos sociales víctimas de discriminación, puedan tener logros significativos en sí mismos, pero no podrán sostener ni construir, si no hay presión política, una movilización social que tenga en la calle, en las plazas, en las formas pacíficas de organización social su forma de expresión más legítima. Por lo tanto, lo institucional no puede existir sin lo extra institucional, al menos en las luchas de vocación anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal, porque las luchas para tener algún éxito deben articularse y recurrir a diferentes medios de lucha. Una lucha anticapitalista siempre debe traer consigo la lucha anticapitalista y antipatriarcal. Es uno de los grandes problemas de los movimientos sociales de hoy en día. Se presiona a los movimientos sociales para que se mantengan dentro de los límites de una forma de dominación y no atiendan a otras formas de dominación. Y esta es la gran trampa de la sociedad contemporánea. Así es como se mantiene el capitalismo global, colonialista y patriarcal, uniendo la dominación y dividiendo naturalmente las luchas contra ella.

Existieron proyectos alternativos de Estado, de constituciones. Son proyectos significativos porque son parte de la historia. Existieron formas autónomas, el propio movimiento zapatista ha mostrado la posibilidad de diferentes formas de organización política. La Rojava en la Siria kurda, una entidad política autónoma de inspiración anarquista, ha sido otra forma muy conocida. Y tenemos casos muy importantes de intentos de transformar la matriz del Estado moderno. Basta con mirar la Constitución de Ecuador de 2008, la Constitución de Bolivia de 2009, como Estados plurinacionales, con conceptos, cosmovisiones indígenas dentro de las propias Constituciones. No han tenido éxito, es cierto, pero han inscrito un cambio

significativo en la historia. En este momento, en Chile, por ejemplo, es quizás donde la idea de una Asamblea Constituyente, popular, feminista y plurinacional está más avanzada, proceso que la pandemia ha interrumpido.

5. Sobre las instituciones del Estado: Escuelas y Universidades

Héctor Monarca: Quería centrarme en este momento en dos instituciones del Estado: la Escuela y la Universidad.

1- Le quería preguntar *cómo ve hoy la escuela-escolarización*. A la escuela se la puede ver como institución del orden; cómplice del sistema que criticamos, como práctica de producción y reproducción del orden social. Sin embargo, también, hace tiempo que la escuela se transformó en un lugar, una práctica-experiencia, deseada, reclamada, exigida. *¿Cómo ve esta tensión entre la escuela, como institución de la burocracia del Estado, el Estado como institución de este orden social capitalista-colonial-patriarcal y los pueblos exigiendo cada vez más acceso y participación en esta institución?*

¿Cómo ve a los maestros y maestras en estos procesos de socialización-subjetivación? ¿Qué posiciones cree que está asumiendo la escuela en el mundo contemporáneo?

2- Junto con lo anterior, *quería ahora preguntarle por la Universidad, los intelectuales y el conocimiento institucionalizado como ciencia*. Sobre su papel en la legitimación del orden social capitalista-colonial-patriarcal se ha escrito mucho y usted se refiere también a esto en algunos de sus trabajos.

¿Cómo ve el papel histórico y contemporáneo de esta institución? ¿Qué posición cree que están asumiendo los y las intelectuales ante la violencia física y epistémica que actualmente se sigue desplegando de diversas formas a nivel mundial? ¿Observa alguna tendencia, ve matices por continentes o países?

Boaventura de Sousa Santos: Esta pregunta es de nuevo una pregunta que se desarrolla en varias, pero todas tienen que ver con las escuelas, la educación y la universidad. Es un campo privilegiado para analizar la cuestión de las

contradicciones en las sociedades contemporáneas. La primera distinción que debemos hacer es entre la educación formal y la educación informal, para dejar claro que debemos luchar por una educación que, en la línea de Paulo Freire, vaya más allá de esta distinción. Pero la verdad es que la distinción se configuró de manera que la educación formal fue la educación que simultáneamente construyó e invisibilizó la propia línea abismal. Una educación con presupuestos universalistas reprodujo, en la práctica, la línea abismal que divide la sociedad en dos: la sociedad de los plenamente humanos y la sociedad de los subhumanos. De alguna manera, la escuela en su dimensión formal fue un poderoso instrumento para reproducir la línea abismal y ayudó a legitimarla. Como he escrito en mis obras, en *Epistemologías del Sur*, la radicalidad de la línea abismal consiste en su invisibilidad. Para verlo, hay que hacer una ruptura epistémica, que son las *Epistemologías del Sur*, es decir, validar los conocimientos nacidos en la lucha, en las luchas anticapitalistas, anticolonialistas y antipatriarcales, que ni siquiera fueron reconocidos como conocimientos porque no fueron validados como ciencia, que es el único conocimiento que las epistemologías del Norte consideran válido.

El conocimiento científico ha estado a menudo al servicio de la línea abismal y la escuela fue la matriz donde esta línea abismal se construyó y se hizo invisible. La ruptura epistémica nos permite ver lo que llamo la sociología de las ausencias, es decir, lo que se produjo como inexistente, como irrelevante, al otro lado de la línea abismal, y a partir de ahí construir una sociología de las emergencias, para validar ese conocimiento y las perspectivas sobre el sentido de la vida, la organización de la sociedad y la política que no fueron validadas por el conocimiento dominante. Por lo tanto, la justicia social no puede existir sin la justicia epistémica, la justicia histórica, la justicia racial, la justicia sexual. No hay justicia social global sin justicia cognitiva global. Obviamente existe la posibilidad de la justicia epistémica y eso, que puede tener muchas formulaciones, reside para mí en las *Epistemologías del Sur*.

La escuela y la universidad, en particular, son agentes de esta construcción de la línea abismal y su invisibilidad. Basta con ver cuál es el conocimiento relevante y el conocimiento que se declara inexistente, lo que yo llamo el epistemicidio que se ha producido en la sociedad desde los primeros días del colonialismo y que todavía existe

hoy en día en nuestras universidades. Esa es la idea del conocimiento que nace en la lucha que traigo como única propuesta para superar el epistemicidio y la línea abismal construida por el propio conocimiento dominante. En mi texto *La nueva tesis* once¹¹ definiendo una vez cómo los dos modelos tradicionales de conocimiento son el conocimiento que surge después de la lucha, la versión de Hegel de que el conocimiento, como el búho minerva, sólo toma vuelo al final de la tarde, es decir, al atardecer, cuando la lucha ha terminado, es el conocimiento que surge después de que se asienta el polvo de la lucha. Lo que sucede es que en este modelo el conocimiento que queda después de la lucha es el conocimiento de los ganadores, y es por eso que nuestras universidades siempre han enseñado el conocimiento de los ganadores, la historia de los ganadores contada por los ganadores, donde la historia de los perdedores y el conocimiento de los perdedores desaparecen por completo.

Marx y el marxismo fue de alguna manera un modelo alternativo. Fue un conocimiento previo a la lucha, es decir, Marx quería construir el marxismo como una teoría alternativa a la teoría liberal, burguesa y a la ciencia burguesa y liberal para que esta teoría, traducida y filtrada para la clase obrera, condujera a la transformación de la clase obrera en un sujeto político e histórico. No es la clase obrera tal como existe empíricamente, es la clase misma, como dice en una formulación hegeliana, pero tiene que ser superada por una clase consciente de sí misma, la clase para sí misma, esa clase que ha superado la brujería de las mercancías y la alienación. Por lo tanto, es un conocimiento previo a la lucha. Pero el conocimiento previo a la lucha no permitía de ninguna manera estar alerta a todas las contingencias, novedades y creatividades de la propia lucha, y por lo tanto también se convirtió en una forma de conocimiento potencialmente autoritaria. Por lo tanto, busco un tercer modelo de conocimiento, que no es el conocimiento antes de la lucha ni el conocimiento después de la lucha, sino el conocimiento durante la lucha. Es el conocimiento construido en la lucha mientras ésta se lleva a cabo y la conciencia que uno tiene de ese conocimiento.

¹¹ <https://bit.ly/2HOfoPA> / <https://bit.ly/3oJ5AHy>

Esta es la propuesta que, por supuesto, tiene consecuencias epistemológicas fundamentales para la educación misma, para la organización de la educación, y una de ellas es la relación entre la escuela misma y la comunidad, entre la parte formal y la informal, entre la sociedad y la universidad misma. Ahí es donde veremos cómo se puede explotar esta contradicción utilizando otra epistemología y creo que esto es posible porque, si nos fijamos, la universidad –y esto tiene mucho que ver con la cuestión tanto en el punto a como en el punto b– siempre ha estado muy ligada al proyecto de un Estado moderno, un Estado nacional, de una nación que es parte de la nación que se impone como nación en su totalidad, por lo tanto destruye la diversidad de naciones que existen, de naciones étnicas, por ejemplo, que no van a ser reconocidas como tales, por lo que son Estados nacionales y no Estados plurinacionales. En muchos países, la universidad es la que realmente construyó el proyecto estatal nacional. No podemos entender a la sociedad mexicana sin la UNAM, no podemos entender a la Argentina sin las universidades de Buenos Aires o Córdoba, por así decirlo, Brasil sin la Universidad de São Paulo, Portugal sin la Universidad de Coimbra, etc. Es decir, las universidades fueron fundamentales tanto en Europa como en América Latina y África para construir proyectos nacionales. En la India, la Universidad de Nehru, por ejemplo, en Delhi, es fundamental para construir ese proyecto nacional en la India. Resulta que este proyecto era un proyecto autoritario, a menudo lleno de violencia epistémica, porque destruía todas las demás nacionalidades que existían, tenía una concepción dominante de la nacionalidad. A pesar de ello, este proyecto, que fue funcional para el capitalismo en períodos anteriores, es hoy el blanco de un enorme ataque del neoliberalismo. El neoliberalismo no quiere proyectos nacionales. El neoliberalismo ve la economía y la sociedad como redes globales de flujos de capital, de bienes (no de trabajadores), y obviamente ve al Estado como un obstáculo para todo esto. Por lo tanto, el Estado se convierte en un obstáculo a la dominación capitalista en el mundo de hoy y como tal debe ser puesto al servicio de ella. La única manera de que el Estado afirme su presencia es destruyéndola. Afirma la soberanía en la medida en que cede la soberanía a los negocios internacionales. Sólo observa cómo las multinacionales de hoy en día resuelven las disputas con el Estado. Ni siquiera

recurren a los tribunales del Estado, sino a los tribunales de arbitraje contruidos por ellos mismos. Significa una pérdida sistemática de la soberanía nacional.

Como las universidades estaban muy vinculadas a este proyecto nacional, ahora están en crisis, en ruinas. El problema es si pueden ser ruinas-semilla, es decir —en mi concepto de las tres formas de sociología de emergencia hay ruinas semilla, apropiaciones contra-hegemónicas y áreas liberadas¹²— si la universidad puede ser una ruina, pero una que se convierte en una ruina-semilla, es decir, una que se reconstruye para ser un factor en la lucha contra la línea abismal y no sólo un agente que destruye el proyecto nacional y no es capaz de encontrar un proyecto alternativo al proyecto neoliberal. La universidad sufre hoy este doble ataque de un capitalismo universitario, un capitalismo educativo, que se ha agravado con la pandemia, y en muchos países con las fuerzas de un conservadurismo religioso o secular de la extrema derecha que empiezan a hacer una censura reaccionaria. Estamos presenciando en muchos países, y Brasil es un buen ejemplo, pero no el único, de un reaccionismo cultural que es reaccionario porque, a diferencia del conservador, ni siquiera respeta los valores de la Revolución Francesa. Los conservadores siempre han respetado los valores de la Revolución Francesa —igualdad, libertad y fraternidad— dando un valor añadido al pensamiento de la libertad, y allí fueron conservadores en el sentido de que, sobre todo, valoraban y daban prioridad al concepto de libertad. Los reaccionarios no aceptan el concepto de libertad, ni el de igualdad, ni el de fraternidad.

Este conocimiento reaccionario, que hoy en día tiene su expresión en los movimientos de extrema derecha, es un conocimiento y una perspectiva ideológica que ataca a la universidad en su raíz. Incluso estamos siendo testigos de la censura de los profesores en muchos países, y no sólo en aquellos países que estamos acostumbrados a considerar como autoritarios y menos democráticos. Creo que este es el dilema de la universidad: hasta qué punto puede jugar con estas contradicciones actuales. Creo que hay condiciones para hacerlo. La universidad está siendo atacada fundamentalmente por esa razón. Y es doblemente atacada,

¹² Santos, B. de Sousa (2019). Recorridos para las epistemologías del sur. En B de Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* (pp. 45-67). Madrid: Trotta.

no sólo por el capitalismo educativo, sino también por el conservadurismo reaccionario, porque la universidad sigue siendo el único lugar donde es posible producir un conocimiento crítico, libre, plural e independiente.

El neoliberalismo en la forma actual de capitalismo dominado por el capitalismo financiero no puede aceptar esta idea, muy extendida, muy expandida, de la producción de conocimiento crítico, libre, plural e independiente. Por ejemplo, una de las primeras medidas de Narendra Modi en la India fue dejar de utilizar las universidades para producir los conocimientos necesarios para la política pública y encargarlos a empresas consultoras. ¿Por qué fue así? Debido a que las empresas consultoras proporcionan el conocimiento que el líder político les pide, llegan a las conclusiones que se les pide, porque es un trabajo hecho para los clientes, no es un trabajo crítico, libre, plural e independiente. Esa es la razón fundamental donde se encuentra la raíz de la crítica y la crisis de la democracia. Esta fase de acumulación de capital, de colonialismo y patriarcado, ni siquiera parece compatible con la democracia de baja intensidad, que es la democracia liberal. Como escribí recientemente, las democracias liberales, que son exclusivamente representativas, corren el riesgo de morir democráticamente al elegir repetidamente a líderes antidemocráticos y despóticos como Trump, Bolsonaro, Modi, Orbán, Erdoğan o Putin.

Por lo tanto, esta es una condición histórica de la universidad. Si quiere reconstruirse, debe ser, en mi opinión, a través de las Epistemologías del Sur. Para ello, la universidad debe dejar de ser el vehículo de conocimiento de los vencedores —que es un conocimiento importante, por supuesto— y empezar a dar más valor al conocimiento de los vencidos que, de hecho, no se ha eliminado y sigue estando presente en la vida colectiva de los grupos y clases sociales explotados y discriminados y en todas las luchas contra la dominación. La universidad siempre ha desperdiciado este conocimiento porque no lo considera válido. En el nuevo período en el que estamos entrando la universidad tiene que aceptar la diversidad epistemológica del mundo, tiene que aceptar la idea de la ecología de los conocimientos, la ecología de los conocimientos médicos, los conocimientos epidemiológicos, los conocimientos legales, los conocimientos filosóficos. Las ecologías de los conocimientos son procesos de transformación recíproca, tanto de los conocimientos eruditos y científicos como de los

conocimientos vernáculos populares. El conocimiento dominante siempre coexiste con el conocimiento que ellos dominan. Tiene que haber un sistema de enriquecimiento mutuo entre los conocimientos, lo que obviamente requiere una traducción intercultural entre los conocimientos, porque a menudo hay dimensiones de incompatibilidad entre ellos, como por ejemplo en las concepciones de la naturaleza, y requiere vivir con ideas de inconmensurabilidad, pero nunca de inconmensurabilidad total. La idea de la diversidad cultural no significa que cada uno permanezca en su gueto filosófico o identidad y se considere completamente incomunicado con otras culturas, para otras filosofías.

Por el contrario, todas las filosofías y culturas tienen versiones cerradas y abiertas y es esta última la que debe ser privilegiada, porque son las que permiten el aprendizaje recíproco y la construcción intercultural. Sabemos, por ejemplo, que muchos de los conocimientos tradicionales, muchos de los conocimientos de los pueblos indígenas, son a menudo sexistas y homofóbicos. Pero al participar en procesos de ecologías del conocimiento, se encontrará con el conocimiento de los derechos humanos y las luchas feministas y este encuentro puede resultar en transformaciones recíprocas para todo el conocimiento involucrado. Hoy en día hay feminismos indígenas, negros diferentes de los feminismos liberales. Sólo la traducción intercultural entre ellos y las ecologías de conocimientos y prácticas que puedan surgir de ellos permitirá evitar el conservadurismo en el que siempre terminan los guetos de identidad y, en última instancia, los fundamentalismos. Como sabemos, el fundamentalismo y el dogmatismo es lo que abunda hoy en día.

Por lo tanto, si la universidad está atenta a los conocimientos nacidos en las luchas¹³, a las epistemologías del Sur, a la ecología del conocimiento, acabará produciendo otro tipo de intelectuales, los intelectuales que yo designo como intelectuales de retaguardia. En el pasado hubo muchos intelectuales de vanguardia que se afirmaron fuera de la universidad, pero cuando produjo intelectuales públicos

¹³ Acaba de ser publicado el libro coorganizado por mí y por Maria Paula Meneses titulado precisamente *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Santos, B. de Sousa y Meneses, M^a P. (Eds.) (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Madrid: Akal.

fueron intelectuales de vanguardia. Esta idea de que la teoría va antes que la práctica, guía la práctica, ha dominado todo el pensamiento crítico en el siglo XX. Cuando la práctica no corresponde a la teoría, es culpa de la práctica y no de la teoría, y esto es lo que permite que las teorías de vanguardia se perpetúen. Esta concepción es en parte responsable del actual agotamiento del pensamiento crítico. Las epistemologías del Sur proponen teorías de retaguardia, teorías que caminan con los movimientos sociales, con los otros saberes, en la retaguardia de los menos avanzados, que están a punto de rendirse en su lucha contra la dominación o incluso de no reconocerla en absoluto. Y es en esta lucha desde la retaguardia que el intelectual debe trabajar, saber con y sin saber sobre. Eso es lo que me propongo hacer, en la medida de lo posible, como intelectual de la retaguardia. Esto requiere naturalmente grandes transformaciones personales, incluso en la vida misma. Hoy dedico el 50% de mi vida a la universidad y el 50% a los movimientos y organizaciones sociales. Si miro la lista de transmisiones en vivo en las que participé durante este tiempo de pandemia, que fueron decenas, tienen esta tensión y están habitadas por esta tensión, entre prácticamente el 50% con los movimientos sociales y el 50% con las universidades, la educación. Y eso es lo que debemos tener en cuenta y mantener en este nuevo concepto de una universidad post-pandémica, de una educación post-pandémica, basada en la idea de las Epistemologías del Sur.

6. Sobre la teoría crítica

Héctor Monarca: Desde hace ya algunas décadas, desde diversas perspectivas, por ejemplo en algunos de sus trabajos, se viene insistiendo en la crítica a, valga la redundancia, lo que se ha llamado “la teoría crítica eurocéntrica”.

1- En estos momentos, *¿cree que es posible hablar de teorías críticas en un sentido más amplio en el que, efectivamente, los aportes decoloniales formen un marco común desde el cual pensar, disputar, resistir, el orden social capitalista-decolonial-patriarcal? ¿Pueden articularse las diversas teorías críticas?*

2- En un contexto mundial caracterizado por un sistema capitalista-colonial-patriarcal cada vez más global-totalizado, *¿cómo cree que se puede abordar una crítica a la teoría crítica que no termine siendo funcional a este contexto?*

3- *No cree que al mismo sistema capitalista-patriarcal-colonial, a la derecha y a los nuevos fascismos de los que usted habla, le puede estar interesando esta crítica a la "crítica", al marxismo, a la izquierda, en la pretensión de un debilitamiento de la posibilidad de crítica radical y la posibilidad de visibilizar, pensar y construir alternativas.*

4- *¿A qué cree que deberíamos denominar hoy en día "teoría crítica"? ¿Se podría relacionar con el recuperar estos sustantivos críticos que usted dice en "justicia entre saberes" que se han perdido?*

Boaventura de Sousa Santos: En primer lugar, ¿qué es la teoría crítica? La teoría crítica es una teoría que no reduce la realidad a lo que existe de manera hegemónica y por lo tanto considera como real lo que es posible, lo que Ernst Bloch llamó el no todavía, noch-nicht, que es fundamental en mi trabajo. Es la fuerza, son las posibilidades, y también es una idea de lo que nos corresponde como humanidad que supera la línea abismal. Por lo tanto, es una aspiración y una aspiración normativa, una teoría política en el sentido más amplio.

La teoría crítica eurocéntrica es fundamentalmente la teoría que parte de la inexistencia de la línea abismal. Como rechaza la existencia de la línea abismal, termina reproduciéndola. Parte de la idea de la humanidad como concepto general, parte de los valores de la Revolución Francesa como si no fueran valores que en las sociedades modernas capitalistas, colonialistas y patriarcales siempre han sido y serán válidos sólo para la sociedad o sociabilidad metropolitana y no para la sociedad o sociabilidad colonial, para los grupos y clases sociales que están al otro lado de la línea abismal, para los cuerpos racializados y sexualizados.

Esa línea abismal es una línea radicalmente importante. Y esta línea –una metáfora geométrica, una línea que puede ser tanto vertical como horizontal– divide dos realidades abismalmente y las hace inconmensurables e incapaces de verse la una a la otra. Lo que es fundamental en este caso es ver que esta línea es a menudo

cruzada en la vida cotidiana por estos cuerpos racializados y sexualizados. Una mujer que trabaja en un restaurante, sujeta a las normas de sociabilidad metropolitana y que tiene sus derechos como trabajadora, puede ser discriminada, pero tiene derechos, puede quejarse y puede ser miembro de un sindicato, etc. Esta mujer al volver a casa, si está en la India, puede ser objeto de una violación en serie (violación en grupo), y en cualquier parte del mundo al llegar a casa puede ser agredida o incluso asesinada por su compañero. En este "viaje" está cruzando la línea abismal, está dejando la sociabilidad metropolitana y entrando en la sociabilidad colonial. Allí ya no tiene ningún recurso a los derechos porque es tratada como un ser subhumano. El feminicidio y la violencia doméstica están en aumento en todos los países y han aumentado con la propia pandemia, con el confinamiento, como lo estoy demostrando en mi próximo libro, *El futuro comienza ahora*. De la pandemia a la utopía, que será publicado en España por la Editorial Akal.

Este viaje que los cuerpos racializados y sexualizados hacen diariamente ha pasado desapercibido para la teoría crítica. La vulnerabilidad de los cuerpos es una dimensión, por lo tanto el cuerpo ocupa una presencia destacada en las epistemologías del sur¹⁴. Lo que consideramos como teorías descoloniales, que conocemos de la India, de los estudios subalternos, y que tendrán un gran desarrollo en América Latina con los estudios poscoloniales, los estudios descoloniales, a los que también me he dedicado, son fundamentales para criticar el eurocentrismo, pero, en mi opinión, también tienen limitaciones que trato de superar con la propuesta de las Epistemologías del Sur. Las limitaciones se derivan de varios factores. Por un lado, el descolonialismo afirma la crítica de manera negativa, es descolonización, y la descolonización de alguna manera no afirma nada, fundamentalmente niega. Las epistemologías del Sur, por el contrario, son una construcción positiva, por el conocimiento nacido en la lucha. Por otra parte, el descolonial, como diría en portugués, y no decolonial, pone de alguna manera entre paréntesis, o no se refiere específicamente, a descapitalizar, desmercantilizar y despatriarcalizar, es decir, las tres dominaciones, el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado.

¹⁴ Ver Santos, B. de Sousa (2019b). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.

Los movimientos descoloniales generalmente dan prioridad a la lucha contra el colonialismo y esto, en mi opinión, también distorsiona un poco el objetivo crítico en sí mismo. Por otra parte, los estudios descoloniales comenzaron un poco a partir de la idea de que el colonialismo había terminado y lo que continuó fue la colonialidad, la brillante formulación de Aníbal Quijano. Mi idea es que el colonialismo no terminó, lo que terminó fue el colonialismo histórico, de ocupación territorial, una forma de colonialismo históricamente específico. El colonialismo continuó en forma de racismo, en forma de concentración de tierras, en forma de expulsión de indígenas y campesinos de sus territorios ancestrales, en forma de trabajo esclavo, que hoy en día es reconocido por las propias Naciones Unidas como trabajo "análogo" al trabajo esclavo. Creo que es fundamental tener esta idea de que el colonialismo es parte de nuestra contemporaneidad, no es una cosa del pasado, es una cosa del presente, no es sólo colonialismo. Y esto también tiene una gran implicación, porque para las epistemologías del Sur la lucha tiene una dimensión político-económica fundamental. Los estudios descoloniales, incluso por su origen, en los estudios culturales, a veces tienen un sesgo culturalista y miran muy poco a la economía política, al propio capitalismo como modo de producción y como formación social. Es muy importante tener esta tensión. Para las epistemologías del Sur esta distinción, entre la economía política y esta dimensión más culturalista, es superficial, una forma de fragmentación de lo social para apoyar la dominación contemporánea.

Una última limitación posible de los estudios descoloniales es que se desarrollaron a partir de la realidad de América Latina. Tiene su formulación más extraordinaria, la más sofisticada y que más admiro, en Enrique Dussel. Pero los estudios descoloniales, al hacer la crítica correcta del eurocentrismo, han creado otro centro, el Nuevo Mundo, de donde emerge la propia conciencia europea. De esta manera, Europa se descentraliza, se parroquializa o provincializa, pero corre el riesgo de crear una nueva centralidad, el Nuevo Mundo. La historia, sin embargo, es más compleja porque no todo el colonialismo ha tenido la misma formulación que el colonialismo del Nuevo Mundo. Por ejemplo, el colonialismo portugués se expandió en tres continentes. En África era diferente y en Asia era diferente. Basta con ver que el Atlántico Norte era un Atlántico desconocido, por así decirlo, debido a su geografía

ptolemaica. Por el contrario, cuando los portugueses cruzaron el Océano Índico, fue un océano completamente globalizado durante muchos siglos, especialmente por el mundo islámico, y fue este mundo el que de alguna manera ayudó a Vasco da Gama a llegar a la India, ya que fue un piloto swahili, contratado en la costa este de África, el que lo llevó a la India. Así que era un océano completamente globalizado y en China y la India se enfrentaban a estructuras económicas y políticas más sofisticadas que las suyas. El colonialismo siempre es violento, pero tomó formas muy diferentes en diferentes continentes y períodos históricos. No podemos centrarnos exclusivamente en el nuevo mundo cuando hay realidades en África y Asia.

Las epistemologías del Sur pertenecen a la misma familia, por así decirlo, de estudios descoloniales y poscoloniales, pero están formuladas de manera diferente para tratar de superar algunas de las limitaciones que veo en estos últimos.

Una cuestión muy importante es si esta idea de una teoría crítica no eurocéntrica, centrada en la diversidad epistémica del mundo, puede de alguna manera trivializar las luchas y debilitar las posibilidades de crítica radical que proponía el marxismo. Este peligro existe obviamente y por eso, en mi formulación de las epistemologías del Sur, tengo siempre presente la contradicción de la economía política. Por lo tanto, siempre pensé en el capitalismo articulado con el colonialismo y el patriarcado. Para mí esto es fundamental, y si lo hacemos, la crítica no se debilita, la crítica se radicaliza. Sólo esta crítica puede ayudar de alguna manera a las organizaciones y movimientos sociales a articularse mañana. Las luchas que llevan a cabo contra las dominaciones más cercanas a ellos, ya sea la dominación capitalista, la explotación, el racismo o el sexismo, no existen sin las otras, y es necesario que esta teoría, que las luchas viven a diario, se explicita por medio del intelecto de la retaguardia. Esto que estoy diciendo sólo una novedad, de alguna manera, para una teoría, digamos, erudita, universitaria. Las mujeres, los indígenas, las poblaciones afro, los campesinos, conocen esta triple dominación de la piel. Las mujeres negras y pobres ven su vida diaria dominada por los tres dominios —por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado— y sufren estos tres. Así que no es nada nuevo para ella. Es una novedad para los teóricos que la analizaron durante mucho tiempo y de alguna manera colonizaron la propia teoría crítica.

7. Sobre las protestas, luchas y resistencias

Héctor Monarca: Podemos ver a lo largo del planeta una gran variedad de movimientos de protesta-reclamo, procesos de resistencia, de lucha...

1- *¿En qué medida podemos pensar que apuntan a un cuestionamiento del sistema capitalista-colonial-patriarcal?*

2- *¿No cree que algunos de estos procesos exigen o expresan más bien un deseo de "formar parte de este orden"?*

3- En ocasiones pienso que *mostrar todas las luchas como parte de un "supuesto proceso articulado", como una especie de movimiento global contra el sistema capitalista, patriarcal y colonial, puede terminar diluyendo la crítica-resistencia, es decir, invisibilizando los antagonismos que son mostrados como armonía y consenso dentro de un supuesto movimiento global antisistema.* Justamente, el sistema-mundo de la modernidad ha terminado mostrando su violencia física y epistémica como armonía, consenso y "bien común", como parte de un "desarrollo necesario de la humanidad en su conjunto hacia la civilización". ¿Cómo ve usted esto?

Boaventura de Sousa Santos: Esta cuestión está muy articulada con la anterior, porque trata de mostrar de nuevo que esta concepción de un sistema capitalista, patriarcal y colonial puede, de alguna manera, hacer invisibles los antagonismos y contribuir a su debilitamiento, porque tiene un sesgo de armonía y consenso. Es muy importante tener en cuenta que cuando hablo de ecologías del conocimiento, de las articulaciones, del saber y de la traducción intercultural, se puede pensar que hay una búsqueda de consensos y armonías. Pero desde mi punto de vista esta búsqueda es fundamental, pero es para articular las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado. No estoy tratando de construir una ecología de conocimientos de la opresión, sino una ecología de conocimientos de los oprimidos que puede incluso hacer apropiaciones contra-hegemónicas de los conocimientos de los opresores, porque la ciencia moderna también ha servido en las luchas contra la dominación. Tenemos que tener una visión compleja. La ciencia moderna es epistémicamente abismal, pero también es contradictoria en sí misma, el propio marxismo ha sido y

sigue siendo un poderoso instrumento en la lucha contra la dominación. Yo, por ejemplo, no tengo dificultad en ver esto en las luchas sociales en las que estoy involucrado. He mencionado a menudo que una de las luchas en las que he participado es la lucha contra los agrotóxicos. Los insecticidas, pesticidas, de la agricultura industrial envenenan los alimentos, los agricultores, los trabajadores rurales, los campesinos y sus comunidades, y destruyen el planeta, contaminan el agua, deforestan los bosques, destruyen el medio ambiente y son obviamente factores fundamentales de contaminación. En esta lucha, tenemos un vínculo entre los conocimientos científicos de los bioquímicos, ingenieros agrónomos y biólogos, que están con nosotros, y los conocimientos populares de los campesinos y agricultores, que viven diariamente la contaminación de sus pulmones, la destrucción de sus comunidades, la aparición de tumores cerebrales en su juventud, que no encontramos en muchos lugares precisamente a causa de estos plaguicidas, insecticidas peligrosos como el glifosato, que se sigue utilizando en muchos países, a pesar de estar prohibido internacionalmente. Esto significa que la búsqueda del bien común se construye desde la perspectiva de los grupos que luchan contra la dominación. Lo que también es muy importante para mi trabajo, y ahora para hacerlo más preciso, es que estas luchas también existen en el campo de la sociabilidad metropolitana, es decir, las luchas de aquellos que están dentro de la sociabilidad metropolitana y son discriminados, las mujeres, los trabajadores, que viven en una sociedad en la que hay derechos, en la que el Estado funciona, etc., son tratados como formalmente iguales, por así decirlo. Pero también hay exclusiones, salvo que las exclusiones no son abismales, porque hay sindicatos, hay tribunales, hay formas de reclamar derechos. Lo que digo es que hay exclusiones abismales, cuando la persona no se considera plenamente humana, cuando el policía hace la limpieza étnica o asesina a George Floyd. En ese momento, Floyd no es un humano, es un subhumano. Aquí la exclusión es abismal, porque no te puedes imaginar a ese policía estando ocho minutos de rodillas con un hombre blanco. Tiene su rodilla ahogando a esa persona porque es negro, porque es subhumano. Esta es la idea de la exclusión abismal y que fuerza las articulaciones, entre el movimiento sindical que, por ejemplo, se creó fundamentalmente sin la conciencia de la línea abismal, sin la conciencia de

la lucha anticolonial o la lucha antipatriarcal. Hay posibles articulaciones entre este movimiento, que tiene una vocación exclusivamente anticapitalista muchas veces, con las luchas anticolonial, antirracista y antisexista. Las exclusiones abismales pueden articularse con las exclusiones no abismales, las luchas pueden tener esta articulación. La teoría que estoy tratando de construir es una teoría que que dé cuenta de esas articulaciones que veo en las diversas realidades, pero no están articuladas teóricamente. Hay una subtemporalización de las prácticas de resistencia que estamos presenciando en el mundo y que a menudo escapan a la teoría cuando el teórico busca ser un teórico de vanguardia.

En mi próximo libro, *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, que publicará Akal, esta subteorización está mejor caracterizado. Pero Akal ha producido recientemente un pequeño libro electrónico mío, casi un anuncio de este próximo libro, llamado *La Cruel Pedagogía del Virus*, donde hago una crítica simpática, constructiva, pero en todo caso una crítica, a Slavoj Žižek y Giorgio Agamben, por pensar que sus teorías de vanguardia no caracterizaban bien una situación excepcional, que era la situación de pandemia, precisamente porque la teoría de vanguardia tiene un código y aplicar ese código a las nuevas situaciones no produce análisis convincentes y mucho menos útiles. Más que nunca, la práctica está suelta y por lo tanto está submedida. En mi opinión, sólo las teorías de la retaguardia pueden captar esta tensión de la permanente subtemporalización de lo nuevo, de la emergencia, de lo creativo, de lo que la sociedad puede traernos.

8. Sobre lo común

Héctor Monarca: Una parte importante de la crítica, especialmente la desarrollado desde perspectivas decoloniales, se han centrado en la forma en la que la modernidad impuso una racionalidad que fagocitó, destruyó, aniquiló a otras culturas, pueblos. El Estado-nación emerge bajo un relato de lo común que invisibiliza lo anterior.

1- Sin embargo, en esa tensión entre regulación social y emancipación social sobre el que usted habla en “más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes” *¿cree que es posible otra manera de pensar lo común?*

- 2- *¿No puede que estemos en un contexto de hiper-fragmentación de individuos y pueblos justamente en un momento en el que el orden social capitalista-colonial-patriarcal es –pretende ser– más global y totalizador que nunca?*
- 3- *¿No hay puntos importantes de encuentro a resaltar entre las luchas y críticas históricas y contemporáneas de distintos contextos?*
- 4- *¿Cree que existe la posibilidad de articular una disputa al sistema desde algún lugar común que, tomando lo local, puede ir más allá?*
- 5- *¿No cree que puede ser el momento de **insistir en un común** para poder hacer frente, de alguna manera, a un sistema social capitalista-colonial-patriarcal que, lamentablemente, se hace cada vez más global-totalizado?*
- 6- *¿Cree que existe la posibilidad de un **"nosotros" diferente** al que la modernidad impuso"?*

Boaventura de Sousa Santos: De alguna manera ahora es más fácil responder a las siguientes preguntas ya que despliegan mucho de lo que he dicho antes.

Con respecto a esta cuestión, creo que ahora está claro que cuando formulé las epistemologías del Sur hubo una ruptura epistemológica en mi propio pensamiento. Mi pensamiento hasta esa formulación, hasta 2009, alrededor de esta fecha, era una teoría muy caracterizada en un libro que publiqué en 1995, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition* (Nueva York: Routledge), y que también publiqué en español y portugués¹⁵. En este libro analizo la tensión de las sociedades modernas entre la regulación y la emancipación, e intento analizar esta tensión a través de las tres racionalidades, moral-práctica, técnico-científica y estético-expresiva, las tres racionalidades de las que Habermas también habla. Reduzco toda la dinámica contemporánea y moderna a la idea de la tensión entre regulación y emancipación. Cuando desarrollo las

¹⁵ Santos, B. de Sousa (2009b). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta; Santos, B. de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento; Santos, B. de Sousa (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento; Santos, B. de Sousa (2014b). *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina; Santos, B. de Sousa (2017). *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. Coimbra: Almedina.

epistemologías del Sur me doy cuenta de que la línea abismal me impide hablar en esos términos de la sociedad contemporánea y sus formas de dominación, porque la sociabilidad colonial, que se produce por la línea abismal, no está regulada por esa tensión, está regulada por una tensión entre la apropiación y la violencia. En las colonias nunca se ha hablado de emancipación. En la colonia la tensión estaba entre la apropiación y la violencia. Esto continúa hoy en día en otras formas, la apropiación y la violencia de los cuerpos, de los cuerpos racializados y sexualizados. Tenemos que crear una teoría y no la he creado todavía, sólo señalo su necesidad. Por ejemplo, estoy tratando de proponerlo en el área del derecho, la sociología y la teoría del derecho, temas que me son muy cercanos. Estoy tratando de acomodar esta abismal división entre regulación y emancipación por un lado y apropiación y violencia por el otro. Porque los mismos instrumentos pueden tener un efecto perverso cuando se aplican al otro lado de la línea. Por lo tanto, es una idea de precaución que me lleva a una visión más compleja y tal vez más realista de lo que puede ser una tarea de liberación, porque a veces los instrumentos se vuelven contra nosotros, como ha sucedido tan a menudo a lo largo del tiempo.

Lo común es siempre un proyecto, el bien común por el que lucho y del que hablo mucho en este último libro, de los bienes comunes como el agua, el aire, etc. Son proyectos que sólo pueden llevarse a cabo en la medida en que la lucha anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal tenga éxito. Como el concepto de humanidad, que continúa como un proyecto y nunca es alcanzable mientras existan estas formas de dominación. Debemos seguir luchando. Es, como usted dice, el contexto hiperfragmentado contra el que lucho.

Las epistemologías del Sur no fragmentan, sino que apuntan a la diversidad epistemológica del mundo para permitir que las articulaciones se hagan en términos que no son en sí mismos opresivos. En el pasado, ¿cómo hemos tratado de incluir a los pueblos indígenas en la sociedad? Siempre se han incluido por indigenismo o mestizaje, es decir, en la medida en que dejan de ser indígenas. Esto continúa hoy en día en toda América Latina y en todo el mundo. Estas formas de inclusión son exclusivas. Los pueblos indígenas deben ser incluidos en sus propios términos, es decir, ellos mismos cambian los conceptos de inclusión que buscan incluirlos. No

puede entrar en un concepto de inclusión que está prefabricado porque se hizo contra él. Está obligado a desconstruir y descolonizar el concepto de inclusión. Sólo esta lucha epistémica puede combatir la hiperfragmentación, que existe en la medida en que hace invisible la diversidad e impone una falsa idea totalitaria del sistema.

Creo que debemos insistir en lo común, pero insistir en lo común como un proyecto de lucha anticapitalista, anticolonialista y antipatriarcal. Cuando me preguntas si existe la posibilidad de un "nosotros" diferente al que la modernidad ha impuesto, es muy difícil pensar entre el interior y el exterior. Lo que hoy es un interior y un exterior es la línea abismal, la que existe hoy. Son los que son humanos y los que no son verdaderamente humanos. Sólo para dar un último ejemplo. En los últimos años, unas 20.000 personas se han ahogado en el Mediterráneo ¿Ha causado esto alguna crisis política en Europa? Imagina que esas personas fueran ciudadanos europeos o americanos ¡Eso sería una grave crisis política! El problema es que estas personas no se consideraban plenamente humanas, sino más bien infrahumanas, inmigrantes africanos que están al otro lado de la línea abismal. Por lo tanto, esta diferencia existe hoy en día. Lo que quiero ayudar a construir es una diferencia que reconozca la diferencia como una forma de reconocer la diversidad que no destruya la diferencia. Es un instrumento fundamental de la modernidad eurocéntrica que hemos heredado del propio pensamiento crítico eurocéntrico. Siempre que vemos una diferencia, vemos una jerarquía, hombre-mujer, blanco-negro, sociedad-naturaleza. Siempre que hay una diferencia reconocida, se esconde una jerarquía. Lo que buscan las epistemologías del Sur es afirmar la diferencia sin jerarquías, tratar de separar lo que es diferente de lo que es jerárquico. Lo que queda de la diferencia después de que se elimina la jerarquía es lo que vale. El hombre y la mujer son diferentes, la mujer no quiere ser igual al hombre. El hombre blanco en Sudáfrica no quiere ser igual al hombre negro y el hombre negro no quiere ser igual al hombre blanco en Sudáfrica, pero quieren ser iguales, dentro del estado constitucional. Tienen diferentes historias de vida, bailan de forma diferente, comen de forma diferente, quieren ser diferentes y quieren ser iguales. Por eso siempre he defendido, como un gran objetivo, la búsqueda de un bien común en términos de derechos humanos post-abisnales. La formulación de esa búsqueda ha estado en marcha durante mucho

tiempo en el espacio público en muchos sectores más allá de la academia, y recientemente tuve el placer de ver escrito en la pared de un café y una panadería en São Paulo: "Tenemos derecho a ser iguales cuando la diferencia nos hace inferiores; tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos hace poco característicos". Sólo entonces es posible pensar la diferencia como igualdad.

7. A modo de cierre

Héctor Monarca: *¿Hay alguna cosa que piense que yo no haya preguntado, matizado, apreciado, y que usted quiera resaltar antes de terminar?*

Boaventura de Sousa Santos: Mi estimado Héctor, después de responder a la última pregunta, creo que has repasado todo mi trabajo de una manera muy profunda. Aprecié mucho la forma en que construyó esta entrevista y tuve el gran placer de hablar con usted de esta manera.

Referencias bibliográficas

- Casanova, Pablo Gonzalez (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4), 27-37.
- Nkrumah, Kwame (1965). *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. Londres: Thomas Nelson & Sons.
- Santos, B. de Sousa (2000). *A crítica da razão indolente: Contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de Sousa (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. de Sousa (2009a). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- Santos, B. de Sousa (2009b). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.

- Santos, B. de Sousa (2014a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. De Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- Santos, B. de Sousa (2014b). *O direito dos oprimidos*. Coimbra: Editora Almedina.
- Santos, B. de Sousa y Meneses M. P. (2014). *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal.
- Santos, B. de Sousa (2017). *As bifurcações da ordem. Revolução, cidade, campo e indignação*. Coimbra: Almedina.
- Santos, B. de Sousa (2018a). *Justicia entre saberes*. Madrid: Morata.
- Santos, B. de Sousa (2018b). *Izquierdas del mundo, ¡uníos!* Barcelona: Icaria.
- Santos, B. de Sousa (2019a). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. de Sousa (2019b). Recorridos para las epistemologías del sur. En B. de Sousa Santos, *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur* (pp. 45-67). Madrid: Trotta.
- Santos, B. de Sousa y Meneses, M^a P. (Eds.) (2020). *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del sur*. Madrid: Akal.
- Shanin, Teodor (1983). *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Stavenhagen, Rodolfo (1965). Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *Estudios en Desarrollo Internacional Comparativo*, 1(6), 53-77.



Revista Educación, Política y Sociedad (ISSN 2445-4109) está distribuida bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)