

LA REINVENCIÓN DEL ESTADO COMO MOVIMIENTO SOCIAL

UN ITINERARIO DESDE EL SUR

Miguel Mandujano Estrada

Universidad de Barcelona

Resumen: El presente trabajo se propone explicar en qué consiste la reinvencción del Estado como movimiento social, la forma de renovación estatal planteada por la plataforma epistémico-política del sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos. Esta reinvencción es una tarea que se realiza desde, con y hacia el Sur, de donde se infiere una novísima teoría crítica, cosmopolita y subalterna.

Palabras clave: Reinvencción del Estado, Estado-movimiento social, Cosmopolitismo subalterno, Sur, Boaventura de Sousa Santos.

Abstract: This paper seeks to explain what The Reinvention of the State as a Social Movement is; the state renewal way submitted by the epistemic-political platform of the Portuguese sociologist and philosopher of law Boaventura de Sousa Santos. This reinvention is a task that should be made from, with, and to the South, whence it is inferred a renewed critical theory, cosmopolitan and subaltern.

Key Words: Reinvention of the State, State as social movement, Subaltern Cosmopolitanism, South, Boaventura de Sousa Santos.

Una crisis recorre Europa. Introducción.

Crisis. Con seguridad, el sustantivo femenino más utilizado de los últimos años, la explicación canónica para excusar el desempleo y la justificación favorita de la propagación de los recortes sociales. ‘Recorte’, por cierto, sustantivación del verbo en boga ‘renovar el consenso neoliberal y dismantelar el Estado social’.

¿Crisis en Europa? No se puede negar lo evidente, lo tan largamente anunciado. Ya Sartre, como si hubiera podido ser testigo de las preocupaciones de la Bruselas de hoy, afirmó en su prefacio a *Los condenados de la tierra* de Fanon “Europa hace agua por todas partes” (Sartre, 2001: 25).

El subtítulo remite –evidentemente– al comienzo del *Manifiesto Comunista* “un fantasma recorre Europa”. Marx y Engels se referían en él al comunismo, pero sobre todo, a una tendencia del movimiento histórico de la sociedad capitalista en el mundo entero (Quijano, 1998). ‘Una crisis ahoga Europa’, podríamos hoy haber dicho, y el mundo le viene detrás.

Por suerte, el mundo es mucho más que Europa, pero Europa es, sin duda, una parte (y una geopolíticamente poderosa) del mundo. Por esta razón, ‘modelo occidental’ alude aquí al patrón hegemónico, dominado por la política liberal y la economía de mercado, marcado por la polarización social de la globalización y la implementación del consenso neoliberal, sobre una racionalidad colonizadora y epistemicida.

“Europa se precipita a la perdición”, sentenció Sartre (2001, 9), ¡y no lo dicen los europeos sino Fanon! No como quien lanza un grito de alarma sino como quien hace un diagnóstico; como quien comprueba que (el modelo) está agonizando.

Este trabajo se inscribe en el cosmopolitismo subalterno, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos basada en una epistemología crítica orientada por el posmodernismo de oposición, una manera subalterna de entender y enfrentar la globalización y sus efectos. En el contexto de la llamada de *Iberoamérica Social*, nos proponemos explicar la alternativa cosmopolita como una renovada teoría crítica que toma como origen, fin y dirección, el Sur sufriente, para trazar desde, con y hacia él, una emancipación en sentido cosmopolita.

Iniciaremos estableciendo en qué consiste el plan general de la reinvencción del Estado, argumentando que la crisis de la regulación moderna es una cara de la crisis del Contrato social y que su resultado, el fascismo social, exige la reinvencción (y no ya reforma) del aparato estatal. En segundo lugar, expondremos la manera en que tendría que

llevarse a cabo esta reinvencción en relación con el Sur, origen, meta y perspectiva de la crítica cosmopolita al poder estatal. Finalmente, inferiremos los tres momentos que una renovada teoría crítica debería comprender: (1) el camino del monoculturalismo al multiculturalismo, (2) el camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante y (3) el camino de la acción conformista a la acción rebelde.

La reinvencción del Estado

El Estado moderno ha producido su propia renovación a través de la dialéctica reformismo-revolución. No obstante, los cambios derivados de esta dinámica han privilegiado la lógica regulatoria y provocado la crisis de su contraparte, la revolución. A través del dominio de la ciencia y el derecho, el Estado ha logrado someter la crítica e integrarla a su vocación y subsistema reformista, de manera que una suerte de megasentido común ha producido, a finales del siglo XX, una subjetividad “incapaz de conocer y desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación” (Santos, 2003a, 375).

Esta tendencia fundó un tipo de orden en el que el bien común, la voluntad general, la integración y el derecho tienen un lugar secundario y en cambio, predominan la segregación, el ejercicio particular de la coerción y la regulación, la inseguridad, la violencia financiera y la colonización territorial (Santos, 2005a, 354-356; 2005b, 29-36). El Estado moderno, más que favorecer el equilibrio entre los principios de la regulación y la emancipación asumió un modelo de gestión social que produjo y reprodujo la desigualdad y la exclusión. Además, la organización en escala nacional y la primacía del Estado en la regulación del espacio-tiempo frente a las transformaciones de un capitalismo mundial globalizado alteraron las condiciones de producción nacional y provocaron la desnacionalización del Estado y la desestatalización del Estado Nacional (Santos, 2003c, 130-134).

Emerge, de esta manera, la necesidad de una renovación estatal en pos de una doble exigencia cosmopolita: la reinvencción de espacios tiempo que promuevan la deliberación democrática y la reinvencción del Estado como movimiento social. El primero de estos requerimientos responde a la mono espacio-temporalización del canon moderno, el segundo, a la elaboración de alternativas desde fuera –desde abajo–, a partir de la articulación del sufrimiento de quienes padecen las consecuencias de la socialización del capitalismo global.

El corazón de esta práctica radica en el Contrato social, “la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental” (Santos, 2005a, 9), quien ha presidido la organización de la vida económica, política y cultural de las sociedades modernas a través de la producción de la legitimidad del gobierno, el bienestar económico y social, la seguridad y la identidad colectiva. Si todo contrato comprende la exclusión, el Contrato social moderno intensificó esta lógica, produciendo nuevos estados de naturaleza (Santos, 2005b, 27).

La cuestión es que las tensiones surgidas contra estas omisiones no se resuelven en el Contrato mismo, sino mediante la gestión de tres meta-presupuestos: (i) un régimen general de valores, entre los que encontramos, por ejemplo, el bien común y la voluntad general, (ii) un sistema común de medidas, basado en un espacio-tiempo neutro y homogéneo y (iii) un espacio-tiempo privilegiado que es el espacio-tiempo estatal nacional (Santos, 2005b, 10-11). El Contrato entra en crisis por la crisis en que se ven envueltos estos metapresupuestos. Por lo demás, la traición a su propio régimen general de valores y la superación del espacio-tiempo nacional a manos de las consecuencias globales del capitalismo mundial, hacen de la nueva contractualización un falso contrato, “la apariencia engañosa de un compromiso basado de hecho en unas condiciones impuestas sin discusión a la parte más débil” (Santos, 2005b, 21).

Ante este panorama, el cosmopolitismo subalterno imagina un triple horizonte: (1) No basta con elaborar alternativas, es necesario un pensamiento alternativo de las alternativas. (2) El pensamiento alternativo es fundamentalmente epistemológico y debe estar orientado a la acción. (3) Es necesaria la reinvencción de espacios-tiempo que promuevan la deliberación democrática.

Un nuevo Contrato, médula de un Estado renovado

debe ser un contrato mucho más inclusivo que abarque no ya sólo a los hombres y a los grupos sociales, sino también la naturaleza. En segundo lugar, será un contrato más conflictivo porque la inclusión debe hacerse siguiendo criterios tanto de igualdad como de diferencia. En tercer lugar, aunque el objetivo final del contrato sea la reconstrucción del espacio-tiempo de la deliberación democrática, este contrato, a diferencia del contrato social moderno, no puede limitarse al espacio tiempo nacional y estatal: debe incluir los espacios-tiempo local, regional y global. Por último, el nuevo contrato no se basa en una clara distinción entre Estado y sociedad civil, entre economía, política y cultura o entre público y privado: la deliberación democrática, en cuanto exigencia cosmopolita, no tiene sede ni forma institucional específicas. Pero el nuevo contrato social debe ante todo neutralizar la lógica de la exclusión impuesta por el pre-contractualismo y el post-contractualismo en aquellos ámbitos en los que la manifestación de esa lógica resulta más virulenta (Santos, 2005b, 39-40).

No obstante, si la voluntad de transformación del Estado es como la que se ha ejercido en la tensión reformismo-revolución, no será suficiente un pensamiento alternativo de las alternativas; la transformación del Estado en movimiento social surgirá de otra forma, a través de “un conjunto híbrido de flujos, organizaciones y redes en las que se (2005b, 48).

Esta nueva organización política transforma la soberanía y la regulación, provocando que el Estado funcione como una suerte de imaginación de centro (Santos, 2005b, 48), un coordinador de fuerzas distintas. Así, el Estado se

convierte en un terreno abierto a la competencia de las fuerzas democráticas con distintas concepciones del bien común y los bienes públicos que lo transforman en un componente del espacio público no estatal (Santos, 2005b, 49).

Resulta crucial, por tanto, distinguir entre las formas hegemónica y contrahegemónica de la globalización jurídico-científica, es decir, desoccidentalizar las nociones de ciencia y derecho (Santos, 2009, 551). Estas reinvencciones, en particular la del derecho, implicarán una nueva búsqueda en las concepciones y prácticas subalternas, las concepciones y prácticas que, aun en la tradición occidental, han sido suprimidas o marginadas por las concepciones liberales dominantes, elaboradas fuera de Occidente.

El itinerario desde el Sur

El Sur es la metáfora con la que Boaventura de Sousa Santos designa el sufrimiento y dolor humanos causados por los efectos de la modernidad y el capitalismo global (2003a, 420). Este lugar de padecimiento es fundamental en la comprensión de una renovación del Estado como movimiento social, puesto que es en el Sur donde tras la crisis de la ciudadanía social surgieron los nuevos movimientos sociales, la forma general que da sentido al modelo y evidencia los silencios y silenciamientos provocados por la regulación.

Estos movimientos convivieron con los esfuerzos correctivos de los modelos liberales, pero su mayor novedad consiste en que al exhibir distintas formas de opresión, se convirtieron en una crítica tanto para la regulación social capitalista como para la emancipación social socialista (Santos, 1998a, 315). De esta manera, la fuerza del reconocimiento del sufrimiento amplía la exigencia de la política más allá del marco liberal y su distinción entre el Estado y la Sociedad Civil.

En este sentido, es fundamental “dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur)” (Santos, 2003a, 422). No sólo tenemos que aprender que el Sur existe, sino ir hacia él, aprender desde el Sur y con el Sur, aunque sin someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabemos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación (Santos, 2003a, 424).

Por lo demás, los movimientos sociales subrayan el principio de comunidad excluido en la ruptura moderna, y establecen un conjunto de organizaciones no estatales ni mercantiles, que representan una alternativa al dominio Estado-mercado (Santos, 2005a, 318-319). Un efectivo ‘tercer sector’.

Esto es relevante porque la crisis de la regulación moderna es ambigua; por un lado, tenemos el desgaste del componente Estado, pero por el otro, el del mercado –a pesar de resultados y consecuencias censurables– parece estar suficientemente soportado por las formas e instituciones que han desarrollado el canon monocultural (Santos, 2005b, 72-75). El principio de la comunidad emerge así como una alternativa entre Estado y mercado y entre democracia participativa y democracia representativa:

su localización estructural entre lo público y lo privado; su organización interna, transparencia y responsabilidad; las redes nacionales y transnacionales sobre las que se asienta [...] la gestión democrática e independiente, la distribución de recursos basada en valores humanos y no en valores de capital, son características que acercan al tercer sector al sector público estatal y son las que permiten considerar que el tercer sector está capacitado para combinar la eficiencia con la equidad (Santos, 2005b, 79).

En otras palabras, la concepción del Estado como novísimo movimiento social,

parte de la idea de que ni el principio del Estado ni el de la comunidad pueden garantizar aisladamente [...] la sostenibilidad de las interdependencias no mercantiles en ausencia de las cuales la vida en sociedad se convierte en una forma de fascismo societal (Santos, 2005b, 87-88).

En esto radica la oportunidad del tercer sector y la posibilidad de un Estado- movimiento social, es decir, una organización que es un conjunto híbrido de flujos, redes y organizaciones, estatal, no estatal, nacional, local y global, donde el Estado se desempeña como articulador (Santos 2005b, 88).

En la experiencia comparada podemos encontrar suficientes ejemplos de un Estado-movimiento social construido desde el Sur. Tenemos, por ejemplo, casos paradigmáticos que muestran que “desde un punto de vista sociológico, y en contra de lo que la teoría política liberal hace suponer, las sociedades contemporáneas son jurídicas y judicialmente plurales” (Santos, 2003d, 48; 2009, 52).

Es decir, el campo del derecho (como el de la ciencia) en las sociedades contemporáneas es un terreno mucho más complejo y rico de lo que ha asumido la teoría política liberal, una suerte de constelación de legalidades e ilegalidades que operan en escalas locales, nacionales y globales. Desde esta concepción, el derecho tiene un potencial regulatorio y uno emancipatorio, y más aún, este último es mayor que lo que el modelo de cambio normal haya jamás postulado (Santos, 2009, 52).

Ahora bien, la conexión con la proveniencia del Sur radica en la idea de que

la manera en que el potencial del derecho evoluciona, ya sea hacia la regulación o la emancipación, no tiene nada que ver con la autonomía o reflexividad propia del derecho, sino con la movilización política de las fuerzas sociales que compiten entre sí (Santos, 2003a, 133-216; 2009, 52).

La búsqueda, pues, de una concepción única y transcultural que fundamente y dé rigor al análisis del pluralismo jurídico es inútil, porque en cada sociedad las articulaciones entre los órdenes del derecho asumen configuraciones distintas. Además, hoy en día, al lado de los órdenes jurídicos locales y nacionales están emergiendo órdenes jurídicos supranacionales, una suerte de imperativos concebidos por los Estados hegemónicos, las agencias financieras multilaterales o por poderosos actores transnacionales impuestos globalmente, principalmente a los países periféricos y semiperiféricos. Así, el pluralismo jurídico sub-nacional se combina hoy en día con el pluralismo jurídico supranacional (Santos 2006c; 2003d, 49). Además, constituido por tres espacios-tiempo diferentes (el local, el nacional y el global) el espacio-tiempo del derecho se torna más complejo. En el marco de la fenomenología jurídica, Santos llamará a todo este fenómeno ‘interlegalidad’, es decir, la multiplicidad de estratos jurídicos y de las combinaciones entre ellos que caracterizan el mundo de la vida (Santos y Trindade, coords., 2003, 50).

En su investigación en *Pasárgada*,¹ Santos analiza la actividad de una Asociación de Residentes que opera al margen del sistema jurídico-legal brasileño, estructurado mediante un intercambio desigual (subordinado) entre el Estado y la Asociación misma. En *Pasárgada*, la Asociación de Residentes es una organización paralegal o extrajurídica que podría ser considerada una especie de estrategia de lucha de clases, en cuanto que se desvía del sistema jurídico oficial (Santos, 2009, 207).

La virtud de la Asociación y de su funcionamiento marginal en la comunidad, radica en su carácter no-profesional, accesible, participativo y consensual:

aunque el derecho de Pasárgada refleja la estratificación social de la comunidad y, en este sentido, no trasciende la tradición liberal del capitalismo, me parece que como ‘aparato jurídico en funcionamiento’ cuenta con ciertas características que, en circunstancias sociales diferentes, serían una alternativa deseable frente al sistema jurídico estatal profesionalizado, costoso, inasequible, lento, esotérico y excluyente propio de las sociedades capitalistas (Santos, 2009, 209).

1. Nos referimos al trabajo doctoral en Ciencias del Derecho realizado por Boaventura de Sousa Santos en la Universidad de Yale (1973) con una investigación sociológica en una favela de Río de Janeiro: Santos, B. (1974). *Law against law: legal reasoning in Pasargada law*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación.

En sus estudios sobre Mozambique (Santos y Trindade, coords., 2003; Santos, 2006c), se insiste también en que no hay una forma jurídica específica africana como no existe, *de facto*, la homogeneidad de órdenes jurídicos-judiciales, sino, como hemos dicho, su pluralidad (Santos, 2006c, 45; 2009, 52; y Trindade, coords., 2003, 48). Más aún, Santos entiende que en un Estado heterogéneo, la autonomía extrema de las distintas manifestaciones del derecho conducen a la formación de múltiples micro-Estados dentro de un Estado (2009, 259).

En primer término, habría que recordar que la centralidad del Estado-nación había sido posible porque otras escalas, como la local y la global, habían sido declaradas no existentes por la teoría política liberal. De la misma manera, la multiplicidad de órdenes al interior de los Estados se ha vuelto una condición en los ordenamientos supranacionales que interfieren de múltiples maneras con los primeros. En la actualidad no sólo podemos reconocer ordenamientos jurídicos locales e intraestatales que conviven con el derecho nacional oficial, sino que, además, “la pluralidad jurídica subnacional funciona en combinación con la pluralidad jurídica supranacional” (Santos, 2009, 260). Esta condición permite un verdadero “palimpsesto de culturas políticas y jurídicas” (Santos, 2006c, 47; 2009, 262) de múltiples variedades. Por ejemplo, mientras la ecuación Nación-Estado-Derecho defendida por la teoría política liberal restringe la pluralidad e interlegalidad jurídica, los tribunales comunitarios en Mozambique, en la práctica un híbrido socio-jurídico, se presentan como la reivindicación de una modernidad alternativa y una forma de resistencia a la globalización relacionada con la debilidad del Estado por dos vías: la incapacidad administrativa del Estado y la pérdida de legitimidad del poder estatal (Santos, 2006c, 54-59). Podemos pensar también en las autoridades tradicionales en general, que ponen en juego no ya la dicotomía oficial/no oficial sino la de moderno/tradicional en el concepto de autoridad (Meneses et al., 2003).

En *Refundación del Estado en América Latina* (2010) Santos presenta un ejemplo avanzado de esta pluralidad y orden interlegal. Recientemente, en Bolivia y Ecuador se ha llevado a cabo un ejercicio constitucionalista transformador, contrahegemónico y emancipatorio. Con diferencias notables entre sí, se ha declarado un Estado plurinacional, es decir, se ha construido un proyecto diferente de país, abierto a una nueva institucionalidad; se ha revelado un pluralismo jurídico, señalado una nueva territorialidad, pronunciado una nueva organización del Estado y, en definitiva, descubierto nuevas formas de planificación y democracia intercultural.

El Estado concebido se abre como un

espacio geopolítico homogéneo donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan o son suprimidas; bien delimitado por fronteras que lo diferencian del exterior y lo homogeneizan internamente; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; con capacidad para contar e identificar a todos los habitantes; regulado por un solo sistema de leyes y poseedor de una fuerza coercitiva sin rival que le garantiza la soberanía interna y externa (Santos, 2010, 85).

En general, y sin detenernos en el proceso, se puede reconocer en Bolivia un tránsito descolonizador y el enorme valor de que lo plurinacional sea considerado de manera transversal (Santos, 2010, 90-91). Mientras el derecho de Estado desconoce la diversidad de derechos no estatales que existen en las sociedades, el constitucionalismo plurinacional establece que “la unidad del sistema jurídico no presupone su uniformidad” (Santos, 2010, 106). De la misma manera, por democracia intercultural, otro elemento fundamental, se entiende

(a) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al acto de mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos [...] (b) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderno, eurocéntrico, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrico); (c) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); (d) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y, (e) más allá de los derechos, educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural: un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las no indígenas (Santos, 2010, 118-119).

Finalmente, resulta primordial reconocer que son los instrumentos de una Epistemología del Sur, tratados a continuación, los que permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar las consecuencias para el proceso de construcción de una democracia intercultural y la refundación del Estado (Santos, 2010, 131-132).

Una novísima teoría crítica contemporánea

Entiendo por epistemología del Sur el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no-científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo (Santos, 2010, 49).

La ciencia, que en los inicios de la modernidad concedió al ser humano el control y definición de la naturaleza, se convirtió –ante la ausencia de una teoría crítica adecuada– en una instancia hegemónica que redujo el conocimiento general al conocimiento como regulación, es decir, a la trayectoria que va desde un estado de ignorancia designado como caos a un estado de saber calificado como orden. Esta reducción relegó del canon del conocimiento la trayectoria del conocimiento como emancipación, esto es, el recorrido de un estado de ignorancia o colonialismo, a un estado de saber designado como solidaridad (Santos, 2003a, 87).

Ante todo, una novísima teoría crítica contemporánea parte de este supuesto epistemológico y se construye sobre los cimientos de esta tradición. Para esto, es necesario un principio crítico que establezca un fundamento a la posibilidad del reconocimiento del otro, pues mientras el conocimiento-regulación lo reduce a la condición de objeto, el conocimiento como emancipación lo reconoce y eleva a la condición de sujeto (Santos, 1998b, 222; 2003a, 31).

Por lo demás, para reconstruir el conocimiento-emancipación, se ha de comenzar por las representaciones inacabadas de la modernidad, esto es, el principio regulativo de la comunidad y el principio emancipatorio de la racionalidad estético-expresiva, figuras que fueron postergadas en el rompimiento moderno entre los principios generales de la regulación y la emancipación que privilegió las relaciones entre el Estado y el mercado y la racionalidad cognitivo instrumental (Santos, 2003a, 106).

La comunidad tiene un carácter fundamentalmente político y es la base del Estado como movimiento social. La racionalidad estético-expresiva comprende un principio epistemológico que renueva el concepto de justicia como justicia cognitiva y da pie a la creatividad y nuevas prácticas en el terreno del conocimiento-reconocimiento (Mandujano, 2013). Lo cierto, siguiendo el razonamiento de Boaventura de Sousa Santos, es que no es posible una justicia global sin una previa justicia cognitiva global. En este sentido, el ejercicio del conocimiento-emancipación es el primero de los actos de la justicia y la solidaridad “el principio rector y [...] el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa” (Santos, 2006a, 28).

Tenemos así el último de los elementos que nos permitirán comprender el proyecto de la renovación del Estado en los términos de una teoría crítica cosmopolita. Como antes hemos afirmado, se trata de una tarea inspirada desde y surgida en el sufrimiento del Sur, a través de la acción social y la práctica de la justicia.

Este ejercicio epistemológico se compone de dos elementos fundamentales: la ecología de saberes y el trabajo de traducción.

Brevemente, el conocimiento-emancipación puede superar la noción de orden a través del ejercicio de una hermenéutica de la sospecha y de la reinterpretación del caos como una forma de conocimiento y no de ignorancia (Santos, 2003a, 87; 2006a, 29). Este caos, afirmará nuestro autor, nos invita a una práctica de efectos inmediatos y nos advierte sobre los resultados a largo plazo, es decir, privilegia la producción de conexiones transparentes y localizadas entre las acciones y sus consecuencias. Esta práctica estimula la creación de un conocimiento prudente, pues al transformarse la solidaridad en la forma contrahegemónica del saber, se acepta un cierto caos procedente de la negligencia del conocimiento-regulación.

El conocimiento-emancipación se convertirá, así, en un sentido común emancipador, imponiéndose al prejuicio

conservador y al conocimiento impenetrable de la ciencia anterior. Llegará así a constituirse un conocimiento prudente para una vida decente (Santos, 2003a, 14).

La ecología de saberes hará posible explorar las alternativas, científicas y no, promoviendo la interdependencia entre todo tipo de conocimientos (Santos, 2010, 52). Sus postulados son que la comprensión del mundo es mucho más amplia de lo que la comprensión occidental del mundo ha reconocido y que no hay ignorancia o conocimiento en general, puesto que toda ignorancia lo es de un cierto conocimiento y éste otro es el triunfo de una ignorancia en particular. Por lo tanto, la diversidad del mundo es infinita e incluye

modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre los seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio (Santos, 2010, 50).

Santos afirma también que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*” (2003a, 28); un trabajo práctico capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. El trabajo de traducción hará mutuamente inteligibles las experiencias sociales y permitirá a sus actores “*conversar* sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan” (Santos, 2003a, 28). Este es el segundo componente de la ecología de saberes.

La tarea que se presenta, entonces, a la teoría crítica, es no entablar la búsqueda de *La* alternativa sino tomarlas todas y crear, a través de la teoría de la traducción, “*inteligibilidades y complicidades recíprocas entre diferentes alternativas desplegadas en diferentes lugares*” (Santos, 2003a, 39). Esta tarea, apunta nuestro autor:

Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales (Santos, 2005a, 166-167).

Abreviando, la renovación de la emancipación social, en clave de una renovada teoría crítica, tendría que considerar:

(1) El camino del monoculturalismo al multiculturalismo. Mientras que la modernidad convirtió la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y de cualidad estética, un ejercicio de ecología transgresiva, es decir, de conocimiento-emancipación, establecerá que no hay ignorancia o conocimiento en general, sino que toda

ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Esta es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y del debate entre conocimientos diversos (Santos, 2005a, 162-167; coord., 2007).

El dominio global de la ciencia moderna destruyó formas de conocimiento de pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Ante esta situación, el problema relevante será de qué manera se puede lograr que el silencio, un síntoma de la interrupción, hable sin que sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar (Santos, 2006a, 30). El camino está en lo que Santos ha llamado Sociología de las ausencias, el ejercicio mediante el cual se expande el presente negado y se evita el desperdicio de la experiencia a través de una ecología de saberes.

(2) El camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante. La razón moderna estableció una escala que determinaba lo universal y lo global y que instituía, en consecuencia, la irrelevancia de cualquier otra escala posible, creando lo particular o lo local. Por el contrario, una ecología transgresiva buscará un criterio de trans-escala que recupere lo que en lo local no es resultado de la globalización hegemónica (Santos, 2005a, 162-167). Este proceso puede ser llamado también ‘transescalamiento’, pues produce y encubre el desequilibrio de escala que la acción y las consecuencias técnicas han generado.

(3) De la acción conformista a la acción rebelde. La teoría crítica se ha centrado en la dicotomía estructura/acción y ha sido absorbido así por el debate sobre el orden, es decir, por el campo epistemológico del conocimiento como regulación (Santos, 2003a, 34; 2006a, 32).

Desde el posmodernismo de oposición, se propone una pluralidad de proyectos colectivos articulados de manera no jerárquica: utopías realistas, plurales y críticas; reinvencción de la emancipación; crítica posmoderna autorreflexiva; mestizaje e hibridación. “En vez del fin de la política, propongo la creación de subjetividades transgresivas que promuevan el paso de la acción conformista a la acción rebelde”, dice Santos (2006a, 40). Sin duda, un reto cosmopolita (Santos, 2006b, 49).

Por lo demás, su importancia radica en que

En mi concepción, las acciones rebeldes, cuando se colectivizan, son la resistencia social a estas formas de poder y, en la medida en que se organizan según articulaciones locales-globales, constituyen la globalización contrahegemónica (Santos, coord., 2002, 24).

Habría que considerar que el establecimiento de la diferencia sin inteligibilidad, nos conduciría a una suerte de inconmensurabilidad, y así, a la indiferencia. De aquí la necesidad de un tipo de traducción mediante el que las aspir-

aciones y las prácticas de los grupos sociales sean mutuamente inteligibles.

Conclusiones

La convocatoria de *Iberoamérica social* a pensar el Estado y los movimientos sociales iberoamericanos con la cota “de la crisis europea al despegue latinoamericano”, me reveló lo verdadero que resultan estos sustantivos y sus calificativos: crisis europea y despegue latinoamericano.

Por un lado, si algo tiene la crisis europea de hoy en día es que abraza una amenaza para el resto del orbe, la parte del mundo que es –paradójicamente– geográfica y demográficamente superior. Por el otro lado, Latinoamérica vuelve a adquirir –como en otras etapas de la historia, léase en otras crisis de la humanidad– un aire de esperanza. La paradoja de este segundo elemento no es solamente que la América Latina sea, ella misma, occidental, sino que la arrogancia del orden en crisis ataque y pretenda eliminar toda alternativa, toda opción. En este sentido, Europa tendría bastante que aprender de las experiencias, de los renovados procesos constituyentes, de las conquistas americanas. Europa tendría que empezar a llamar a la América inventada por ella misma con su nombre original, ‘Abya Yala’. Es decir, tendría que regresarle la voz y el nombre que le negó con la imposición de una racionalidad que le era ajena.

El tema principal de este número inaugural relacionaba dos ideas, la de Estado y la de movimientos sociales, nociones que Boaventura de Sousa Santos enlaza de manera magistral, dando al primero la forma de los segundos: imaginando el Estado como movimiento social.

La propuesta de Santos parte de la constatación de una crisis, la del Contrato social, alma de la racionalidad y política moderna y médula espinal del fascismo social.

Un novísimo Contrato, más que de una expectativa de renovación, proviene de la reinvencción. En este sentido, que el Estado sea reinventado en términos de movimiento social significa, primordialmente, que se edifica en los principios negados por la racionalidad moderna, más aún, que se funda en otra racionalidad, una que es cosmopolita y, por principio, insurgente. Los ejemplos que hemos abordado en este trabajo (*Pasárgada*, los tribunales comunitarios mozambicanos, los procesos constituyentes de Bolivia y Ecuador) retratan las herramientas de la plataforma crítica santiana (una sociología de las ausencias y las emergencias, el pluralismo y la interlegalidad jurídica, la ecología de saberes y la epistemología del Sur) e insisten en una crítica fundamental que establece la solidaridad –y no el orden–, como forma principal de conocimiento-reconocimiento y la reinvencción de espacios-tiempo como medio de realización de una imaginación democrática.

Dos imágenes me vienen a la mente para ilustrar estas reflexiones finales. La primera, es la de los países (reales o hipotéticos) que al recibir préstamos de las instituciones financieras supranacionales tienen que implementar cambios o hacer recortes presupuestales al margen de su propio sistema de decisión y elección política. Lo mismo pasa con las decisiones no públicas que las empresas privadas ejecutan a favor y/o en detrimento de una sociedad en virtud de una concesión administrativa recibida del Estado. La segunda imagen es la de los procesos de presupuesto participativo de los que la ciudad de Porto Alegre es bandera y punta de lanza (Santos, 2003). La democratización de la esfera estatal producida por estas experiencias pone de manifiesto no sólo una solidaridad fiscal, sino además, una fiscalidad participativa, es decir, dos características del Estado-movimiento social y, en definitiva, una muestra clara de que otro mundo es, efectivamente, posible.

Por lo demás, el cosmopolitismo subalterno no aspira a la construcción de una gran teoría, sino más bien, a una actuación sociopolítica que se levante sobre una base crítico-epistemológica formada, a su vez, de prácticas emancipatorias, todas ellas finitas e incompletas y, por lo tanto, sostenibles en la medida en que logren ser incorporadas en redes (Santos, 2006a, 30).

Estas redes, redes de solidaridad cosmopolita, redes que se urden desde el Sur, tejen la plataforma sobre la que se construye la emancipación social.

Referencias bibliográficas

- Mandujano, M. (2013). La solidaridad como reconocimiento. En Martínez-Guzmán, A. (coord.). *Solidaridades a revisión: consideraciones y desafíos actuales*. Barcelona: CIDOB, 45-60.
- Meneses, P., Fumo, J., Mbilana, G. y Gomes, C. (2003). As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, vol. 2. Porto: Afrontamento, 341-420.
- Quijano, A. (1998). Un fantasma recorre el mundo. *Estudios Avanzados*, 12 (34), 77-82.
- Santos, B. (1998a). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Facultad de Derecho Universidad de los Andes-Ediciones Uniandes.
- Santos, B. (1998b). ¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica? *Zona Abierta*, 82/83, 219-229.
- Santos, B. (2003a). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, B. (2003b). *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Santos, B. (2003c). *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.
- Santos, B. (2003d). O Estado heterogéneo e o pluralismo jurídico. En Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, vol. 1. Porto: Afrontamento, 47-96.
- Santos, B. (2005a). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. (2005b). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2006a). *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- Santos, B. (2006b). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (Encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Santos, B. (2006c). The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique. *Law and Society Review*, 40 (1), 39-75.
- Santos, B. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes.
- Santos, B. (Coord.). (2002). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México: FCE.

Santos, B. (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.

Santos, B. y Trindade, J. (Coords.). (2003). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*, 2 vols. Porto: Afrontamento.

Santos, B. y Rodríguez Garavito, C. (Coords.). (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. México: Anthropos-UAM Cuajimalpa.

Sartre, J. P. (2011). Prefacio. En Fanon, F. *Los condenados de la tierra* [1961]. México: FCE, 7-29.

Para citar este artículo: Mandujano Estrado, M. (2013). La reinención del Estado como movimiento social; un itinerario desde el Sur. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, I, pp. 53-68.