



Working

Papers

alice



Centre for Social Studies
Associate Laboratory
University of Coimbra

alice

**STRANGE MIRRORS
UNSUSPECTED LESSONS**



UNIVERSIDADE DE COIMBRA



Eva Garcia Chueca

Aprender del Sur. El pensamiento de
Boaventura de Sousa Santos en la
transición paradigmática

Alice Working Paper n.º 1
Março de 2014

ALICE WORKING PAPERS

Publicação seriada do
Centro de Estudos Sociais
Praça D. Dinis
Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:

Apartado 3087
3000-995 COIMBRA, Portugal

Eva Garcia Chueca¹

Aprender del Sur. El pensamiento de Boaventura de Sousa Santos en la transición paradigmática

Resúmen:

El presente artículo es un trabajo de reflexión sobre la obra de Boaventura de Sousa Santos. En particular, se basa en la lectura de algunos de sus textos esenciales y se ha elaborado a la luz del proyecto de investigación *“ALICE. Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences”*. El objetivo del documento es realizar un análisis holístico de las propuestas teóricas más importantes de Santos con la finalidad comprender más integralmente el fundamento y potencial ALICE, y de desarrollar las herramientas hermenéuticas y analíticas necesarias para contribuir plenamente a su ejecución.

¹ Eva Garcia Chueca es investigadora junior del Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad de Coimbra. Participa en el proyecto *“ALICE. Espejos extraños, lecciones insospechadas. Conduciendo a Europa hacia una nueva forma de compartir las experiencias del mundo”*, que dirige Boaventura de Sousa Santos. Actualmente está cursando el doctorado *“Postcolonialismos y Ciudadanía Global”* en la Universidad de Coimbra.

Es Licenciada en Derecho por la Universidad de Barcelona (2004). Defendió una tesis de Máster en Derechos Humanos y Democratización (EIUC – Italia y Dinamarca, 2005) sobre *“Feminismo Islámico: el diálogo entre el Islam, la mujer y los derechos humanos en la época postcolonial”*.

Inició estudios de doctorado en la Universidad de Barcelona (2010) sobre Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política, en cuyo marco elaboró los trabajos de investigación *“Derechos humanos: ¿promesa incumplida? Hacia unos derechos humanos cosmopolitas en la obra de Boaventura de Sousa Santos”* y *“El derecho a la ciudad. Génesis de un derecho humano cosmopolita”*.

Sus áreas de interés son los derechos humanos, el cosmopolitismo, los estudios postcoloniales, la emancipación social, la traducción intercultural, las políticas públicas, los gobiernos locales y la innovación democrática.

INTRODUCCIÓN: CAOS Y DESPERTAR

Nuestra alma, que después de un largo período materialista se encuentra aún en los comienzos del despertar, contiene gérmenes de la desesperación, de la falta de fe, de la falta de meta y de sentido. [...] Sólo una débil luz alborea como un puntito único en un enorme círculo negro. Esta débil luz sólo es un presentimiento que el alma no se atreve ver, dudando si la luz será un sueño y el círculo negro la realidad. [...] Nuestra alma tiene una grieta que, cuando se consigue tocarla, suena como un valioso jarrón resquebrajado y reencontrado en las profundidades de la tierra. (Kandinsky, 1996: 21-22)

Estas palabras las escribió el pintor ruso Vasili Kandisky hace casi cien años, esto es, en 1912, momento en que los descubrimientos de la física parecían hacer tambalear los cimientos de la ciencia. Con la Teoría de la Relatividad de Albert Einstein (1905) se refundarían las bases del conocimiento científico. Curiosamente, Kandinsky desarrolló, paralelamente a la física, pensamientos parecidos originados de la reflexión teórica sobre el arte. Es interesante comprobar cómo las conclusiones de sus reflexiones precedían a las de la física. Porque, a pesar de que Kandinsky terminó el manuscrito de *De lo espiritual en el arte* en 1910, el ensayo es fruto de la acumulación de notas del artista durante más de diez años (Bill, 1996: 11-12).

En el tránsito del siglo XIX al siglo XX se vivió un cambio de época que quedó registrado en la producción científica y artística. Hoy, en el mundo occidental, presenciamos un momento aún más intenso: un momento de cambio de paradigma político, social y cultural. Momento que podría muy bien ilustrarse con el cuadro de Kandinsky “Composición VI” pintado en 1913², en el que la sensación de caos se manifiesta con gran intensidad. Llama la atención que obras y reflexiones de hace cien años sean en la actualidad tan vigentes.

Este momento de desmoronamiento de los pilares de la civilización occidental es un momento de destrucción y, al mismo tiempo, de construcción. De replantear y repensar esquemas y estructuras vigentes durante mucho tiempo. Este es un tiempo de oportunidades, no exento de dificultad.

En este contexto de transición paradigmática se enmarca la obra de Boaventura de Sousa Santos, que desarrolla con la voluntad de poder aportar elementos de reflexión que orienten este trabajo de reconstrucción y que, al mismo tiempo, contribuyan a

² Es el que aparece en la portada del presente artículo.

que la modernidad occidental establezca un diálogo entre iguales con otras culturas y con otras cosmogonías. En un mundo global e interrelacionado como el de hoy, en que varios mundos conviven en un mismo espacio (ciudades globales), en que las interacciones sociales, políticas y económicas son más intensas que nunca, es indispensable asentar las bases epistemológicas y filosóficas para que Europa pueda llevar a cabo un diálogo real con otras formas de concebir e interpretar el mundo. El trabajo de Santos se ha ido tejiendo con este objetivo y a través de un enfoque amplio y transdisciplinar orientado a valorizar al Sur (entendido no en sentido geográfico, sino en sentido amplio como metáfora del sufrimiento humano) y a tejer puentes de aprendizaje entre el Sur y el Norte.

CRÍTICA AL PARADIGMA DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

El paradigma de la modernidad occidental

El proyecto de la modernidad occidental emergió a partir de los siglos XVI y XVII como un ambicioso y revolucionario paradigma socio-cultural asentado en dos pilares fundamentales: el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Cada uno de ellos con sus propias lógicas. Mientras el primero se basó en el principio de Estado, de mercado y de comunidad, el segundo se definió a través de la lógica estético-expresiva del arte y de la literatura, la lógica ético-práctica de la moral y el derecho, y la lógica cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología (Santos, 2003a: 52). A partir de mediados del siglo XIX, momento en que se consolidó la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, el equilibrio entre regulación y emancipación entró en un largo proceso histórico de degradación.

Por un lado, se produjo una colonización gradual de las diferentes racionalidades de la emancipación moderna por la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, que acabó reduciendo las energías y las potencialidades emancipadoras de la modernidad en la ciencia y la técnica. La hipercientifización del pilar de la emancipación permitió promesas brillantes y ambiciosas. Pero, a medida que transcurría el tiempo, quedó claro que muchas de esas promesas quedarían incumplidas. A modo de ejemplo, la promesa de la dominación de la naturaleza y de su uso para el beneficio común de la

humanidad condujo a una explotación excesiva y despreocupada de los recursos naturales y a la catástrofe ecológica. La promesa de una paz perpetua, basada en el comercio y en la racionalización científica de los procesos de decisión y de las instituciones, condujo al desarrollo tecnológico de la guerra y al aumento sin precedentes de su poder destructivo. Y, por último, la promesa de una sociedad más justa y libre, sustentada en la creación de la riqueza, condujo a la expoliación del llamado “Tercer Mundo” y a un abismo cada vez mayor entre el Norte y el Sur (Santos, 2003a: 13 – 14).

Por otro lado, se produjo también un proceso de desequilibrio similar en el pilar de la regulación. En vez de producirse un desarrollo armónico de los tres principios que lo conforman (Estado, mercado y comunidad), se dio un despliegue excesivo del principio de mercado en detrimento del principio de Estado y el principio de comunidad. Así, desde la primera ola industrial hasta el surgimiento de los mercados mundiales, el pilar de la regulación sufriría un crecimiento desequilibrado orientado al mercado.

La reducción de la emancipación moderna a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la reducción de la regulación al principio del mercado, cuya principal fuerza productiva sería, también, la ciencia, determinaron el desmoronamiento de la emancipación ante la regulación moderna y una creciente cientifización del paradigma de la modernidad en su conjunto. De ambos procesos da fe la configuración de la epistemología moderna, por cuanto la forma de producir el conocimiento acabaría definiéndose con los presupuestos teóricos del conocimiento científico, según el cual conocer significa cuantificar y cuyo rigor científico se mide por el rigor de las mediciones (por lo que aquello que nos es cuantificable es científicamente irrelevante). Desde un punto de vista metodológico, el conocimiento científico puso énfasis en la reducción de la complejidad: conocer significaría dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó. De aquí deriva el creciente protagonismo de la matemática en la epistemología moderna (que se convertiría en el instrumento privilegiado de análisis de las ciencias) y en el auge del determinismo mecanicista, que produciría un conocimiento de carácter utilitario y funcional, y privilegiaría querer dominar y transformar la realidad a tratar de comprenderla profundamente. En el plano social, ese sería precisamente el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente: del mismo modo

que era posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad para poder, así, mantenerla bajo control (Santos, 2003a: 59 – 70).

La hegemonía de este tipo de conocimiento, que Santos denomina *conocimiento-regulación*, significó la hegemonía del orden como forma de saber. El orden que se buscaba era, al mismo tiempo, el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad. La ciencia se encargaría de poner orden a la naturaleza. Al derecho moderno y al Estado le sería atribuida la segunda tarea. Para desempeñarla, el derecho moderno fue sometido a la racionalidad de la ciencia moderna y a un uso instrumental por parte del Estado. Esta transformación del derecho moderno en un derecho estatal científico, junto con la transformación de la ciencia moderna en la racionalidad hegemónica y en la fuerza productiva fundamental, son, en realidad, las dos caras del mismo proceso histórico (Santos, 2003a: 133 – 134).

El resto de elementos del paradigma de la modernidad sufrieron un menor desarrollo, aunque no de la misma forma: mientras, como se acaba de señalar, el principio de Estado y la lógica ético-práctica del derecho se desarrollaron en tanto que instrumentos puestos al servicio del principio de mercado y la lógica cognitivo-instrumental de la ciencia, el principio de comunidad y la lógica estético-expresiva del arte fueron infradesarrollados e invisibilizados por la historia. Es en estos dos elementos donde se encuentra el potencial emancipatorio del paradigma de modernidad y la mayor capacidad de diálogo con otras culturas y cosmogonías.

Santos propone recuperar estos elementos excluidos de la modernidad occidental a través de la *sociología de las ausencias* y tejer puentes de inteligibilidad mutua entre la modernidad europea y otras modernidades a través de la *sociología de las emergencias*.

Hacia una sociología de las ausencias...

La modernidad occidental se caracteriza por un modelo de racionalidad que Santos denomina *razón indolente* (Santos, 2009a: 98-132). Indolencia que se pone de manifiesto a través de cuatro formas diferentes: 1) la *razón impotente*, que “no se ejerce porque piensa que nada puede hacer”; 2) la *razón arrogante*, que “no siente la

necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad”; 3) la *razón metonímica*, que “se reivindica como la única forma de racionalidad”; 4) la *razón proléptica*, que “no tiende a pensar el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él”.

La crítica de Santos se centra fundamentalmente en estas dos últimas formas de la *razón indolente*. La razón metonímica se define por su ansia de totalidad y por ello toma la parte por el todo, es decir, toma un determinado conocimiento localizado (el pensamiento moderno occidental) como el todo, como el único conocimiento existente. Como consecuencia de este modelo de racionalidad, el presente, lo que existe, queda reducido a lo que la mirada de la modernidad occidental puede ver, restringiéndose así enormemente el concepto de presente. La razón metonímica ha producido como inexistentes a otras modernidades a través de cinco lógicas diferentes: 1) la *monocultura del saber científico* como único saber verdadero y riguroso; 2) la *monocultura del tiempo lineal*, según la cual la historia tiene un sentido y dirección únicos que se reflejan en las ideas de progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento y globalización; 3) la *lógica de la clasificación social*, es decir, de la distribución de las poblaciones por categoría que naturalizan jerarquías; 4) la *lógica de lo universal y lo global* como escala dominante; 5) la *lógica productivista* y de crecimiento económico.

Estas cinco lógicas de producción de inexistencia y, por consiguiente, de contracción del presente, son desafiadas por la *razón cosmopolita* de Santos a través de la *sociología de las ausencias*, que opera a través de cinco ecologías que persiguen ampliar el mundo y dilatar el presente: 1) la *ecología de los saberes*, que parte de la base de que existen varios saberes y que todos ellos, a pesar de su vocación de completud, son incompletos; 2) la *ecología de las temporalidades*, según la cual la noción de tiempo lineal no es más que un forma determinada de comprender el paso del tiempo, que coexiste con otras, como el tiempo circular, el tiempo cíclico, el tiempo glacial, la doctrina del eterno retorno,...; 3) la *ecología de los reconocimientos* de los agentes de las experiencias sociales mediante el principio de igualdad y el principio de respeto de las diferencias; 4) la *ecología de las transescalas*, es decir, recuperar aspiraciones universales ocultas y defenderlas mediante articulaciones translocales a nivel mundial; 5) la *ecología de las productividades*, que da validez a

formas alternativas de organización económica basadas en objetivos como la participación democrática, la sostenibilidad ambiental, la equidad social, racial, étnica y cultural, o la solidaridad transnacional.

... y de las emergencias

Mientras la razón metonímica redujo enormemente el presente, la razón proléptica amplió enormemente el futuro: “[d]ado que la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, el futuro es infinito” (Santos, 2009a: 126). Si la *sociología de las ausencias* nos permite ampliar el presente, la *sociología de las emergencias* nos permite reducir el futuro sustituyendo el vacío del futuro lineal por un futuro de posibilidades concretas y plurales, utópicas y realistas a la vez. Así, la *sociología de las emergencias* consiste en detectar saberes, prácticas y agentes contrahegemónicos para hallar en ellos tendencias emancipatorias de futuro. Dichos saberes, prácticas y agentes se manifiestan aún, en este momento de transición paradigmática, como “vibraciones ascendientes”, como meras señales o pistas. Aún y así, la *sociología de las emergencias* les confiere una atención “excesiva” como mecanismo de compensación de la negligencia histórica de que han sido objeto durante varios siglos (Santos, 2009: 126-132).

Mientras la *sociología de las ausencias* se mueve en el campo de las experiencias sociales, la *sociología de las emergencias* se mueve en el campo de las expectativas sociales. Una de las características centrales de la modernidad occidental es, precisamente, la discrepancia entre experiencias y expectativas sociales originada por el hecho de que la *razón proléptica* amplió enormemente las expectativas, falsamente infinitas, abstractas y universales, y por ello vividas como inalcanzables. La *sociología de las emergencias* busca encontrar una relación más equilibrada entre experiencias y expectativas (entendidas, más bien, como experiencias sociales posibles), legitimando sólo aquellas que, en un contexto concreto, son valoradas de acuerdo con sus posibilidades y capacidades concretas. Además, ambas están íntimamente relacionadas, en tanto que cuantas más experiencias sociales sean rescatadas a través de la *sociología de las ausencias*, más experiencias serán posibles en el futuro con la *sociología de las emergencias*.

Más allá del pensamiento abismal

La *sociología de las ausencias* opera dentro del paradigma de la modernidad occidental para recuperar los elementos emancipatorios que fueron infradesarrollados y, finalmente, invisibilizados. La *sociología de las emergencias*, en cambio, nos permite establecer un diálogo entre la modernidad occidental y otras modernidades para avanzar hacia un pensamiento postabismal. Veámoslo.

La hipercientificación de paradigma de la modernidad occidental o, lo que es lo mismo, el monopolio de la ciencia en términos de producción del conocimiento, está en el origen de la configuración del conocimiento moderno como *conocimiento abismal*, un conocimiento que se articula en torno a un conjunto de distinciones visibles e invisibles que dividen la realidad en lo que está a “este lado de la línea” y lo que está al “otro lado de la línea” (Santos, 2009a: 160-169). La mayor distinción visible que funda el pensamiento abismal radica en la tensión entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Pero, por debajo de esta distinción, existe otra distinción de carácter invisible: la distinción entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales que dividiría la realidad social en dos universos separados: el que está a “este lado de la línea” y el que se encuentra “al otro lado de la línea”. Lo que está “al otro lado de la línea” desaparece como realidad y se convierte como no-existente en términos epistemológicos. De ahí que la dicotomía regulación / emancipación no se explique en los territorios coloniales. En estos, regía otro tipo de tensión: la tensión entre apropiación y violencia. La apropiación se plasmó a través de tres tipos de procesos: la incorporación, la cooptación y la asimilación de conocimientos. La violencia se tradujo en destrucción física, material, cultural y humana.

Así, a “este lado de la línea” está lo verdadero, lo que existe. Al “otro lado de línea”, en cambio, hay un vasto campo de experiencias desechadas e invisibles tanto en términos de agencia como de agentes. A “este lado de la línea” está la alta cultura. Al “otro lado de la línea” están las otras culturas: las culturas alternativas, las culturas locales, las culturas indígenas, etc. que fueron inferiorizadas cuando la modernidad occidental entró en contacto con ellas con el colonialismo. A “este lado de la línea” está el conocimiento científico, riguroso y verdadero. “Al otro lado de la línea” están los conocimientos indígenas, populares, laicos y campesinos, cuyo conocimiento no es real

o verdadero, sino meras creencias, opiniones, magia, idolatría o comprensiones intuitivas. A “este lado de la línea” está la civilización. Al “otro lado de la línea” está el estado de naturaleza, donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. A “este lado de la línea” está la modernidad, el abandono de la naturaleza y el paso a la sociedad civil. Al “otro lado de la línea” está el pasado irreversible, porque la historia avanza en sentido lineal y su desarrollo se mide en términos de evolución y progreso. El pensamiento abismal, en definitiva, es constitutivo de formas de negación y ausencia radical.

Durante la etapa colonial, “este lado de la línea” y el “otro lado de la línea” estaban claramente localizados territorialmente. Pero, durante los últimos sesenta años, las fronteras de la cartografía abismal se han complejizado como consecuencias de dos procesos: primero, como consecuencia de las luchas anticoloniales y los procesos de independencia, que han permitido la entrada a la tensión entre regulación y emancipación en los territorios colonizados, sin que ello haya significado, no obstante, la desaparición absoluta de la lógica de la apropiación y de la violencia; y, segundo, como consecuencia de la contaminación de la dicotomía regulación / emancipación por la lógica de la apropiación y la violencia en el territorio de las antiguas metrópolis, como ponen de manifiesto las diferentes formas de fascismo social que han emergido recientemente (Santos, 2009a: 170-178). El pensamiento abismal ha creado, en consecuencia, las condiciones de existencia de su propia canibalización.

Para combatir el pensamiento abismal, Santos (2009: 179) propone ejercer una resistencia epistemológica³ a través de lo que denomina *cosmopolitismo subalterno*, una forma de reflexión (y acción) centrada en combatir el sufrimiento de aquellos segmentos de la población más vulnerables y tradicionalmente excluidos. Para realizar esta reflexión, Santos sugiere acudir nuevamente a la *sociología de las emergencias*, es decir, realizar una interpretación expansiva de iniciativas, movimientos y organizaciones que se resisten a la globalización neoliberal y a la exclusión social, y que ofrecen alternativas para un futuro mejor (Santos, 2009b: 574). Combatir el

³ Como se pondrá de manifiesto más adelante, Santos (2009: 179) defiende que la justicia social global sólo será posible si va acompañada de una justicia global cognitiva.

pensamiento abismal implica, pues, pensar desde la perspectiva “del otro lado de la línea”, es decir, pensar desde la perspectiva del Sur global no-imperial.⁴

Así, el *cosmopolitismo subalterno* permite construir un *pensamiento postabismal* articulado en torno a dos ideas fundamentales: por un lado, el convencimiento de que la diversidad del mundo es inagotable; y, por otro, el reconocimiento de que tal diversidad de saberes carece de la adecuada epistemología para comprenderlo. Si la cartografía del pensamiento postabismal se sitúa “al otro lado de línea”, pensar desde ese lado de la línea significará desarrollar una epistemología del Sur con la que comprender la diversidad de saberes existentes en el mundo.

La herramienta básica para construir el *pensamiento postabismal* es la *ecología de saberes*, cuya base fundacional es que el “conocimiento es interconocimiento”, es decir, que el conocimiento del mundo pasa por reconocer las diferentes visiones del mundo que existen y por entablar con ellas un diálogo entre iguales que nos permita tejer puentes de comprensión mutua. La *ecología de saberes* se caracteriza por los siguientes elementos (Santos, 2009a: 181-196): 1) *diversidad epistemológica inagotable del mundo*: existen muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, así como conceptos muy diversos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo; 2) *copresencia radical e igualitaria*: reconocer la existencia de campos sociales a ambos lados de la línea, dotarlos de simultaneidad, y considerarlos como iguales, es decir, como contemporáneos y, por tanto, como representaciones de otras modernidades; 3) *definición contextual de ignorancia*: si el conocimiento es interconocimiento, aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras, por lo que la ignorancia no es en la ecología de saberes un punto de partida, sino que podría ser un punto de llegada; 4) *uso contrahegemónico de la ciencia moderna*: el pensamiento postabismal no excluye la ciencia moderna, sino que hace un uso contrahegemónico de ella explorando su pluralidad interna y promoviendo la interacción (e interdependencia) entre los conocimientos científicos y los conocimientos no-científicos; 5) *traducción intercultural*: ante las profundas diferencias entre conocimientos, es necesario llevar a cabo procesos de traducción que permitan identificar elementos de inteligibilidad recíproca; 6) *conocimiento-como-intervención-*

⁴ V. en la página 5 la definición de “Sur” en la obra de Santos.

en-la-realidad (en oposición al conocimiento-como-interpretación-de-la-realidad): crear un conocimiento como práctica de saberes y no conocimiento abstracto, un conocimiento que conduzca a la acción-con- clinamen, es decir, a una acción creativa dirigida a transformar el estado de las cosas; 7) *jerarquización contextual de los conocimientos*: en el momento de implementar los sistemas de conocimiento, preferencia de aquellos que, en un determinado contexto, garanticen la mayor participación de los grupos sociales afectados en el diseño, ejecución y control de la implementación, así como en los beneficios que deriven de la intervención.

La globalización contrahegemónica

La *razón cosmopolita* que acaba de ser trazada, configurada a través de la *sociología de las ausencias y de las emergencias* y desarrollada como *pensamiento postabismal*, hace posible el surgimiento de un *cosmopolitismo subalterno* que Santos describe como (2009a: 180)

la amplificación simbólica de muestras, de pistas, y de tendencias latentes que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado en lo que concierne al entendimiento y a la transformación del mundo. El cosmopolitismo subalterno se manifiesta a través de iniciativas y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como la globalización neoliberal [...]. Toda vez que la exclusión social es siempre producto de relaciones de poder desiguales, estas iniciativas, movimientos y luchas son animadas por un *ethos* redistributivo en su sentido más amplio, implicando la redistribución de los recursos materiales, sociales, políticos, culturales y simbólicos y como tal está basado en el principio de la igualdad y el principio del reconocimiento de la diferencia.

Estas diferentes iniciativas y movimientos que luchan contra la exclusión conforman una forma de globalización diferente a la neoliberal: la *globalización contrahegemónica*. A pesar de que el concepto dominante de globalización es el de la globalización neoliberal que se instauró tras el Consenso de Washington a mediados de la década de los ochenta⁵, la verdad es que la globalización no es un fenómeno

⁵ Modelo caracterizado por diferentes procesos globalizadores: 1) la *globalización económica*: globalización de los sistemas de producción por parte de las empresas multinacionales, destrucción de las economías de subsistencia, economía dominada por el sistema financiero y por la inversión a escala global, la privatización del sector empresarial del Estado, la desregulación de las economías nacionales, la reducción del gasto público en políticas sociales, procesos de producción flexibles y multilocales, bajos costos de transportes, revolución en las tecnologías de información y comunicación, preeminencia de las agencias financieras multilaterales y surgimiento de nuevos derechos de propiedad internacional sobre invenciones y creaciones protegidas por el derecho a la propiedad intelectual; 2) la *globalización*

lineal y monolítico. Lo que hoy conocemos como globalización es de hecho una constelación de diferentes procesos de globalización que tienen lugar en un sistema mundial en transición y que están protagonizados por prácticas interestatales, prácticas capitalistas globales y prácticas sociales y culturales transnacionales (Santos, 2003b: 192). La globalización es, en realidad, la interacción e interpenetración de estas tres constelaciones de prácticas, cada una de ellas con sus conflictos estructurales. Siguiendo este esquema, la globalización contrahegemónica es la que surge de la constelación de prácticas sociales y culturales transnacionales que irrumpió con una fuerza particular en las últimas décadas como forma de resistencia a la globalización de las otras dos constelaciones de prácticas: las interestatales y las capitalistas globales. La globalización contrahegemónica tiene dos modos de producción: el cosmopolitismo subalterno y el principio de patrimonio común de la humanidad. El máximo exponente del primero es el Foro Social Mundial (Santos, 2008), pero, sin duda, el cosmopolitismo subalterno es un fenómeno sumamente heterogéneo (Santos, 2003b: 209):

Las actividades cosmopolitas incluyen, entre otras muchas otras: movimientos y organizaciones al interior de las periferias del sistema mundial; redes de solidaridad transnacional no desigual entre el Norte y el Sur; articulación entre organizaciones obreras de los países integrados en los diferentes bloques regionales o entre trabajadores de la misma empresa multinacional trabajando en diferentes países (el nuevo internacionalismo obrero); redes internacionales de asistencia jurídica alternativa; organizaciones transnacionales de derechos humanos; redes mundiales de movimientos feministas; organizaciones no gubernamentales (ONG) transnacionales de militancia anticapitalista; redes de movimientos y asociaciones indígenas, ecológicas o de desarrollo alternativo; movimientos literarios, artísticos o científicos en la periferia del sistema mundial en busca de valores culturales alternativos no imperialistas, contrahegemónicos, dedicados a realizar estudios bajo perspectivas poscoloniales o subalternas.

Pero el grado de complejidad del cosmopolitismo subalterno no viene sólo determinado por su alta heterogeneidad, sino sobre todo por el hecho de que el carácter cosmopolita de estos agentes y organizaciones no se determina en abstracto, sino de modo contextual y de forma permanente. Ello es así porque, por un lado, existen

social: reducción de los derechos laborales, minimización de los costes salariales, desarrollo de una sociedad de consumo en que los individuos pasan de ser ciudadanos/as a ser consumidores/as; 3) la *globalización política*: pérdida de centralidad por parte del Estado-nación, unificación internacional del derecho privado y primacía del derecho como conjunto de instituciones que garantizan los principios de orden, previsibilidad y confianza necesarios para que los mercados puedan operar en un entorno seguro; 4) la *globalización cultural*: exportación de artefactos culturales, valores y universos simbólicos de occidente (individualismo, democracia política, racionalidad económica, la publicidad, etc.) por todo el mundo (Santos, 2003b: 167-191).

diferentes concepciones de resistencia emancipatoria en las distintas regiones del mundo y, por otro, porque “[i]niciativas cosmopolitas concebidas y creadas con una naturaleza contrahegemónica pueden presentar posteriormente características hegemónicas [...]” (Santos, 2003b: 211). De ahí que sea necesaria una constante vigilancia autorreflexiva.

El segundo modo de producción de la globalización contrahegemónica tiene lugar a través del *principio de patrimonio común de la humanidad* (Santos, 2003b: 212-213), principio procedente del derecho internacional y, en concreto, de la doctrina del *jus humanitatis*. Este derecho (*jus*) aspira a una forma de gobierno de los recursos naturales o culturales que tenga en consideración su extrema importancia para la sostenibilidad y calidad de la vida sobre la tierra. Desde esta perspectiva, estos recursos deben considerarse como propiedad global y manejarse en el beneficio de la humanidad como un todo (*humanitatis*), tanto presente como futura. Son, pues, recursos que pertenecen a la humanidad entera y sobre los cuales todos los pueblos tienen derecho a opinar y a participar en su administración y distribución. La noción de *herencia o patrimonio común de la humanidad* está estrechamente conectada a la noción de cosmopolitismo de Santos. Mientras que este hace referencia a la lucha de los grupos sociales oprimidos por una vida decente bajo nuevas condiciones de globalización contrahegemónica, aquella significa que dicha lucha será completamente exitosa sólo en términos de un nuevo patrón de desarrollo y sociabilidad que incluirá necesariamente un nuevo contrato social con la Tierra, la naturaleza y las generaciones futuras. Cinco elementos se asocian con el concepto de herencia común de la humanidad: no apropiación, administración por todos los pueblos, participación internacional en los beneficios obtenidos de la explotación de los recursos naturales, uso pacífico (que incluye la libertad de investigación científica en beneficio de todos los pueblos) y conservación para las generaciones futuras.

Por el momento, el *jus humanitatis* y la noción de herencia común se han utilizado para la regulación internacional del fondo oceánico, la Luna y de la región antártica. Pero su desarrollo ha sido desigual en cada uno de ellos: mientras que está firmemente establecido en el derecho del mar y cuenta con un régimen internacional para dar cumplimiento al principio, está articulado de manera más limitada en el Tratado sobre la Luna y no se aplica formalmente en la Antártida (aunque en los

acuerdos sí constan algunos elementos de este principio). Pero la presión de países industrializados, con la capacidad tecnológica y los medios financieros para explotar estas tres entidades, ha debilitado en gran medida el asentamiento del *jus humanitatis* en el derecho internacional (Santos, 2009b: 436-453).

En definitiva, la *globalización contrahegemónica*, en tanto que lucha por la transformación de intercambios desiguales en intercambios de autoridad compartida, está también teniendo lugar hoy, en paralelo a la globalización hegemónica, y se pone de manifiesto a través de la globalización de determinadas constelaciones de prácticas sociales y culturales: el *cosmopolitismo subalterno*, entendido como forma de acción y reflexión centrada en combatir el sufrimiento de aquellos colectivos tradicionalmente excluidos y el *principio de patrimonio común de la humanidad*, que articula las luchas transnacionales por la protección y la desmercantilización de los recursos naturales. Esta otra globalización funda un nuevo modelo de racionalidad, la *razón cosmopolita*, y se torna visible e inteligible a través de la *sociología de las ausencias*, la *sociología de las emergencias* y el *trabajo de traducción*.

El trabajo de traducción

La globalización contrahegemónica, por su propia naturaleza, se encuentra muy fragmentada internamente en la medida en que asume predominantemente la forma de iniciativas locales de resistencia a la globalización hegemónica. Para hacerlas recíprocamente inteligibles y susceptibles de articulación transnacional, Santos (2009a: 136-151) propone el procedimiento de la traducción, tanto entre saberes, como entre prácticas y agentes. Así, mientras la razón cosmopolita nos permite identificar nuevos campos experiencias y prácticas, el trabajo de traducción nos permite comprenderlos, pensarlos y realizar convergencias entre ellos.

La traducción entre saberes o culturas asume la forma de *hermenéutica diatópica*, que Santos ensaya en el ámbito de reflexión crítica de los derechos humanos (Santos, 2009b: 509-541).

La propuesta que se pretende presentar aquí es la del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien nos invita a desarrollar una *hermenéutica diatópica* para repensar los derechos humanos y redefinirlos en base a un consenso real entre las

diferentes culturas. Santos sostiene que los derechos humanos, tal como se encuentran hoy conceptualizados y codificados, no son en realidad conceptos universales, sino fruto de la cultura y del pensamiento occidentales. Su tesis consiste en que los derechos humanos no son más que un *localismo globalizado*, es decir, son producto del pensamiento propio de Occidente pero que, a consecuencia del dominio político, económico y cultural de la cultura occidental, han conseguido convertirse en un discurso reiterado más allá de sus confines territoriales. Por ello, afirma que los derechos humanos se han *universalizado*, lo cual no equivale a afirmar que son universales o válidos para cualquier cultura⁶.

Sin embargo, prosigue Santos, no por ello debemos desechar los derechos humanos como posible programa político de corte progresista y emancipatorio. Si somos capaces de universalizarlos, esto es, de re-escribirlos previa realización de un ejercicio de diálogo transcultural, los derechos humanos podrán erigirse como una reivindicación legítima y compartida de todos los sectores de la población que se encuentran oprimidos, independientemente de la cultura a la que pertenezcan. El carácter universal de los derechos humanos y, por consiguiente, su potencial emancipatorio, deriva necesariamente de un consenso real entre las culturas. Así, configurar los derechos humanos de forma universal requiere fundamentarlos en aquel punto donde las diferentes culturas se encuentran, se comprenden mutuamente y comparten respuestas a las cuestiones fundamentales del ser. Para llegar a este punto de encuentro, Santos propone desarrollar la *hermenéutica diatópica*: un ejercicio de traducción de los *topoi* de las diferentes culturas para hacerlos inteligibles a otras culturas y poder, así, detectar aquellos *topoi* isomórficos. Estos *topoi* compartidos constituirán la base del consenso transcultural sobre el cual podrán asentarse unos derechos humanos realmente universales, esto es, legítimos para cualquier cultura al fundamentarse en un espacio de preocupación compartida.

La *hermenéutica diatópica*, como técnica de un diálogo transcultural que permita repensar los derechos humanos de forma intercultural, tiene ante sí el reto de conseguir una comprensión mutua entre los *topoi* de las diferentes culturas, esto es, entre aquellos lugares comunes de carácter retórico que conforman cada expresión cultural

⁶ Santos, 2002. Para conocer en profundidad esta crítica a la supuesta universalidad de los derechos humanos, v. Joaquín Herrera Flores, 2005.

y que constituyen premisas de argumentación de las que parten los argumentos concretos⁷. Este ejercicio dialógico entre *topoi* implica tener que explicar y justificar ideas o conceptos que, en el seno de una determinada cultura, se dan por sentados y forman parte de un sentido común compartido entre los individuos que conforman dicha cultura. Para que pueda realizarse este intercambio cultural deberán darse una serie de elementos que condicionarán la posibilidad y legitimidad del proceso⁸:

En primer lugar, tener autoconciencia del carácter incompleto de nuestra cultura. Si las culturas se conciben a sí mismas como completas o perfectas no hay posibilidad de entablar un diálogo con otras culturas, puesto habrán asumido que ya tienen todas las respuestas a las cuestiones fundamentales del ser. En cambio, si las culturas asumen su carácter incompleto y el hecho de que no puedan dar respuesta a todas las preguntas fundamentales, estarán motivadas a salir fuera de sí mismas y a buscar estas respuestas en otros espacios. Será precisamente esta ausencia de respuestas, esta autoconciencia de su carácter incompleto, la que posibilitará el diálogo entre culturas.

En segundo lugar, se requiere la participación de la versión cultural más abierta. Las culturas no son expresiones monolíticas, sino espacios de gran diversidad. De las distintas corrientes o versiones de las culturas, las que pueden entablar la conversación diatópica son las versiones abiertas y tolerantes frente a las conservadoras, puesto que son las que pueden ir más allá en el reconocimiento del otro. El espacio de intersección que ofrecen las versiones culturales abiertas es más amplio y, por consiguiente, mayor es la posibilidad de entablar un diálogo intercultural. La posibilidad de apertura hacia otras culturas se da con frecuencia en versiones no hegemónicas que, debido a que están más distantes del centro cultural, evolucionan en los márgenes, en las zonas de frontera donde las culturas se mezclan y dan lugar a universos simbólicos interculturales.

Por último, la base es el consenso. El proceso hermenéutico diatópico sólo puede realizarse si así se establece, por mutuo acuerdo, por las culturas participantes. Asimismo, el momento de iniciar este proceso, los interlocutores en cuestión y los

⁷ Santos, 2002: 47.

⁸ Santos, 2002: 55-57.

temas acerca de los cuales se va a dialogar se determinarán previo consenso de las culturas y nunca de forma unilateral por alguna de ellas (SANTOS, 2009b: 509 – 541).

Podemos afirmar que la *hermenéutica diatópica* es una hermenéutica de doble nivel porque cualquier diálogo transcultural requiere de la autocomprensión y autoconciencia previa (intracultural) de las culturas participantes. Ello es fundamental para poder realizar, después, una traducción de los distintos *topoi* a fin de que sean mutuamente inteligibles y podamos reconocer en ellos aquello que compartimos. Los conceptos compartidos constituirán el punto de encuentro transcultural y los pilares fundacionales de unos derechos humanos revisados.

El segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes con la finalidad de crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. Sólo así es posible definir posibles alianzas entre ellas. Se trata, sin duda, de un trabajo complejo por el número y diversidad de movimientos y organizaciones, y porque cada uno de ellos está anclada en una cultura y contexto muy concreto. Del trabajo de traducción derivarán nuevas constelaciones de sentido cuyo potencial radica en poder erigirse en prácticas transformadores y en nuevos manifiestos (Santos, 2009a: 135-151).

REINVENTANDO LA EMANCIPACIÓN SOCIAL

Gran parte de estas propuestas teóricas emanan o fueron confirmadas a través de un trabajo empírico titulado *Reinventando la emancipación social* (EMANCIPA) que giró en torno a las siguientes temáticas: a) democratizar la democracia (Santos, 2005), b) otras formas de producción (Santos, 2006), b) nuevo internacionalismo obrero (Santos, 2006), c) multiculturalismo emancipatorio, ciudadanía cultural y justicia (Santos, 2007), y c) defensa de la biodiversidad y la lucha por el reconocimiento de conocimiento rivales (Santos, 2007).

En el marco de este proyecto de investigación, se analizaron diferentes ejemplos emergentes de globalización contrahegemónica procedentes de Brasil, Colombia, Sudáfrica, Mozambique e India con el objetivo de desarrollar nuevos conceptos analíticos que permitieran teorizar nuevas prácticas emancipatorias que están teniendo lugar en el mundo. Como señala Santos (2005: xviii), gran parte del problema

de no encontrar alternativas a la situación actual es que las alternativas existentes están infrateorizadas y no son aún suficientemente visibles. De ahí que el objetivo de EMANCIPA, así como de ALICE, sea hacer emerger estas alternativas para teorizarlas y darles visibilidad.

En relación a la cuestión de la *ampliación del canon democrático*, se analizaron diferentes experiencias de democracia participativa, cuyas conclusiones se recogen a través de las siguientes tesis, según las cuales la ampliación del canon democrático pasa por (Santos y Avritzer, 2005: lxii – lxix): 1) democratizar las diferentes estructuras de poder existentes en las sociedades capitalistas: el ámbito doméstico, el ámbito profesional, el ámbito relacional o comunitario, el mercado, el espacio público; 2) valorizar otras formas de democracia, más allá del modelo liberal; 3) reconocer que la democracia representativa tiende a ser un modelo de democrático de baja intensidad; 4) profundizar la democracia combinando la democracia representativa y la democracia participativa; 5) fortalecer las experiencias de democracia contrahegemónica mediante la articulación global de diferentes prácticas locales alternativas; 6) estar altamente vigilantes, puesto que al tratarse de experiencias relativamente incipientes, el peligro de cooptación es elevado.

Los análisis relativos a *otras formas de producción* y al *nuevo internacionalismo obrero* giraron en torno a experiencias de cooperativismo, desarrollo alternativo (o desarrollo sostenible), alternativas al desarrollo (o post-desarrollo) y nuevas expresiones de la solidaridad obrera (Santos y Hermes, 2004: 17-49; Santos y Rodríguez-Garavito, 2006: xlviii - lvii). Los diferentes estudios de casos desarrollados condujeron a las siguientes tesis: 1) avanzar hacia modelos alternativos de producción pasa por transformar no sólo procesos de carácter económico, sino también de carácter cultural, social y político; 2) la posibilidad de éxito de estos modelos radica en la capacidad de colaboración y apoyo mutuo de redes de cooperativas, sindicatos, ONGs, agencias estatales y organizaciones de movimientos sociales; 3) la gestión de alternativas a los modelos hegemónicos de producción y el desarrollo de nuevas formas de trabajo debería llevarse a cabo en el marco del territorio del Estado, pero también fuera de él; 4) estas alternativas deben operar al mismo tiempo en varias escalas; 5) profundizar la democracia participativa implica hacer avanzar la democracia económica; 6) avanzar hacia nuevas formas de producción y hacia un nuevo internacionalismo obrero pasa

por desafiar el patriarcado; 7) este tipo de transformaciones se dan de forma gradual y a pequeña escala; 8) estas luchas deberían articularse con alternativas originadas en otras esferas de la economía (comercio justo, tasa Tobin, renta mínima, etc).

Finalmente, el trabajo de investigación llevado a cabo para *ampliar el canon epistemológico* se centró en las cuestiones relativas al multiculturalismo emancipatorio y la defensa de la biodiversidad. Las tesis conclusivas apuntan hacia los siguientes temas (Santos, Nunes y Meneses, 2007: xlv – li)⁹: 1) el mundo cuenta con una gran riqueza epistemológica y de formas de ver el mundo; 2) ninguna de ellas es completa; 3) más que “conocimiento” en singular, existen constelaciones de conocimientos; 4) la justicia cognitiva global es posible si sustituimos la monocultura del conocimiento científico por una ecología de saberes; 5) el reconocimiento de la diversidad y pluralidad de conocimientos requiere que la ciencia se democratice; 6) el tránsito de la monocultura del conocimiento científico a una ecología de saberes hará posible la sustitución del conocimiento-regulación por el conocimiento-emancipación; 7) la opresión y la dominación genera resistencia, movilización y subjetividad en las que diferentes nociones de justicia e identidad se ponen de manifiesto; 8) una política emancipatoria y la invención de una nueva ciudadanía pasa por lidiar con la necesidad de redistribución y, al mismo tiempo, la exigencia de reconocimiento; 9) la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global.

Así, a través del análisis de estos tres ámbitos (democracia, producción y epistemologías), el trabajo empírico dirigido por Santos ha puesto de manifiesto que existe otro tipo de globalización, la globalización contrahegemónica, que está cuestionando los ideales modernos de la emancipación social e inventando nuevos sentidos emancipatorios a través de la articulación de diferentes tipos de saberes y prácticas cosmopolitas. La manifestación más clara de estas convergencias tuvo lugar en 2001 con la celebración del primer Foro Social Mundial y se ha ido repitiendo a lo largo de la última década con cada edición del Foro (2001, 2002, 2003 y 2005 en Porto Alegre; 2004 en Mumbai; 2006 en Caracas; 2007 en Nairobi; 2009 en Belém do Pará; y 2011 en Dakar). Estas y otras manifestaciones de la globalización contragemónica están protagonizando hoy la reinvencción de emancipación social.

⁹ La cuestión relativa al cosmopolitismo multicultural se desarrolla también en Santos y Nunes, 2004.

APRENDER DEL SUR

Con este trasfondo teórico y empírico se concibe el proyecto *“ALICE. Strange mirrors, unsuspected lessons: leading Europe to a new way of sharing the world experiences”*, cuyo principal objetivo es desarrollar un nuevo paradigma epistemológico para Europa asentado en dos ideas: en primer lugar, el convencimiento que la comprensión del mundo excede la comprensión europea del mundo; y, en segundo lugar, que la transformación social, política e institucional de Europa en este momento de cambio de paradigma puede beneficiarse enormemente de las innovaciones que tienen lugar en regiones y países con los que la región europea es cada vez más interdependiente.

Esta nueva forma de pensar para Europa se articulará en torno a cuatro temáticas: 1) la ampliación del canon de la democracia a través de la democracia participativa; 2) la reformulación del Estado en términos de constitucionalismo multicultural; 3) una revisión crítica de los derechos humanos de acuerdo con la noción de cosmopolitismo subalterno; 4) el cuestionamiento de la noción desarrollista de la economía a través de la valorización de la economía solidaria.

Desde estos cuatro ángulos, el proyecto pretende detectar, como hizo EMANCIPA, aquellas experiencias de globalización contrahegemónica que están teniendo lugar en varios rincones del mundo y que pueden hacer emerger el potencial emancipatorio del paradigma de la modernidad occidental. Aquello que quedó silenciado a medida que el desarrollo del capitalismo convergía con el desarrollo del paradigma de la modernidad. En este momento de transición paradigmática, Europa necesita más que nunca referencias que le permitan pensarse y repensarse, aceptando que hoy su lugar en el mundo no es un lugar de poder ejercido sobre otros, sino un espacio desde el que entablar diálogos y articulaciones con otras culturas. Tras una larga etapa de soberbia cultural y política, de epistemicidio y violencia colonial en el Sur, es necesario descentrar la cartografía hegemónica para hacer emerger todo la riqueza y el saber que durante tanto tiempo ha ignorado Europa.

Aprender del Sur es, pues, el horizonte perseguido. Un horizonte en el que Europa puede descubrir lecciones insospechadas.

CONCLUSIÓN: LA DÉBIL LUZ NO ES UN PRESENTIMIENTO

Retomando las reflexiones de Kandinsky que aparecen al inicio, concluiremos que en la actual etapa histórica de transición paradigmática hay síntomas de alternativas, hay varias “débiles luces” en el mundo que, a pesar de su fragilidad, juntas son capaces de iluminar el camino hacia nuevas alternativas. Así lo pone de manifiesto el volumen *Voices of the World* (Santos, 2010):

[...] [counter-hegemonic globalization] is constituted by a series of initiatives, movements, and organizations that combat neoliberal globalization through local and global linkages, networks and alliances. Their motivation is the aspiration to a better, fairer, and more peaceful world, which they deem possible, and to which they believe they are entitled.

Santos, *Voices of the World* (2010)

Las constelación de voces de este volumen son débiles luces que brillan cada una en su territorio, en su rincón de mundo. Pueden parecer meros reflejos. Pero, juntas, consiguen apuntar hacia nuevas formas de emancipación social que contribuyen a hacer un poco más real este “otro mundo posible” o, mejor aún, esos “otros mundos posibles” a los que no hay que renunciar.

BIBLIOGRAFÍA

Bill, Max (1996), en Kandinsky, Vasili (1996), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona: Ediciones Paidós [¹ 1912]

Kandinsky, Vasili (1996), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona: Ediciones Paidós [¹ 1912]

Santos, Boaventura de Sousa (2003a), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclé de Brouwer.

Santos, Boaventura de (2003b), *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá: ILSA.

Santos, Boaventura de (org.) (2004) *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Boaventura de (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.

Santos, Boaventura de (org.) (2005), *Democratizing democracy*. Londres: Verso.

- Santos, Boaventura de (org.) (2006), *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.
- Santos, Boaventura de (org.) (2007), *Another Knowledge is Possible*. London: Verso.
- Santos, Boaventura de (2008), "El Foro Social Mundial y la Izquierda Global", *El Viejo Topo*, 240, 39-62.
- Santos, Boaventura de (2009a), *Una Epistemología del Sur. La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO.
- Santos, Boaventura de (2009b), *Sociología jurídica crítica*. Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de (org.) (2010), *Voices of the World*. Londres: Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado (2004), "Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", en Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Edições Afrontamento, 19-101.
- Santos, Boaventura de Sousa; Costa, Hermes (2004), "Introdução: Para ampliar o cânone do internacionalismo operário", en Boaventura de Sousa Santos Santos (org.), *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operário*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa; Avritzer, Leonardo (2005), "Introduction. Opening Up the Canon of Democracy", en Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres: Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez-Garavito, César (2006), "Introduction. Expanding the Economic Canon and Searching for Alternatives to Neoliberal Globalization", en Boaventura de Sousa Santos (org.), *Another Production is Possible: Beyond the Capitalist Canon*. Londres: Verso.
- Santos, Boaventura de Sousa; Nunes, João Arriscado; Meneses, Maria Paula (2008), "Introduction: Opening up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference", en Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Another Knowledge is Possible*. London: Verso.