



## Entre la pragmática de la traducción para romper la ceguera y la persistencia colonial: revisitando parte de la obra de Boaventura de Sousa Santos

*Between the pragmatics of translation to break blindness and colonial persistence: revisiting part  
of the work of Boaventura de Sousa Santos*

**Pablo Martín Ferrari Gaibazzi**

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales; Consejo Nacional de Investigaciones  
Científicas y Técnicas (CONICET), Mendoza Argentina.  
pmferrari@gmail.com

**Resumen.** Gran parte de la obra de Boaventura está centrada en la crítica a la modernidad y la necesidad de construir un nuevo paradigma que permita dar respuesta a los problemas generados y no resueltos por la modernidad, con el afán de construir prácticas y subjetividades emancipadoras. Para esto recurre al poscolonialismo como punto de anclaje para cuestionar las relaciones coloniales propias de la modernidad, emergiendo en su propuesta cierta tensión entre su crítica/lucha contra el colonialismo y resabios coloniales inherentes a la misma. Aspectos que se ponen en tensión en dos de sus principales conceptos la *ecología de saberes* y el *trabajo de traducción*, herramientas centrales de su obra para la disputa por la validez de los saberes y conocimientos.

El presente trabajo pretende indagar si dicha sujeción colonial, que genera contradicciones al interior de su propuesta de conocimiento-emancipación, puede deberse a su occidentalismo como obstáculo epistemológico en los términos de Bachelard; o a un recurso pragmático no del todo aclarado por el autor en su propuesta.

**Palabras clave.** posmodernidad, poscolonialismo, ecología de saberes, trabajo de traducción, epistemologías otras.

**Abstract.** An important part off Boaventura's work is focused on the criticism of modernity and the need to build a new paradigm that look after to give answers to the problems that are generated and unsolved by modernity, with the porpuse to build emancipatory practices and subjectivities. In this way, he appeals to "postcolonialism" as an anchoring point to question the colonial relations of modernity, emerging in his proposal a certain tension between his criticism/fight against colonialism and colonial remnants inherent to it. Aspects that come into tension in two of his main concepts, the *ecology of knowledge* and the *translation's work*, central tools of his work for the dispute over the validity of knowledges.

The present work aims to investigate whether said colonial subjection, which generates contradictions within its proposal of knowledge-emancipation, can be due to its Occidentalism as an epistemological obstacle in Bachelard's terms; or to a pragmatic resource not fully clarified by the author in his proposal.

**Keywords.** postmodernity, postcolonialism, ecology of knowledges, translation work, other epistemologies.



## Introducción

El presente trabajo, consiste en una revisión de parte de la obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, particularmente los libros *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (1998) y *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009). Tarea no muy sencilla para mí por ser un autor con el cual me siento identificado en gran parte de su propuesta y que de hecho ocupa un lugar importante en el marco teórico de mi actual labor como becario doctoral del CONICET, donde me encuentro trabajando sobre participación popular y cogestión en salud.

Si bien, como dije anteriormente, me siento muy identificado con su propuesta también debo decir que algunos aspectos de la misma como por ejemplo que alguien de Europa escriba y hable en nombre del sur global y cuestione el colonialismo siendo originario del país que dominó hasta no hace muchos años naciones de África y Asia, o sus nociones sobre el estado y su no centralidad en la disputa y configuración de nuevos modelos de gobierno y sociedades más democráticas, por nombrar algunos; siempre me han generado cierto “ruido” que no lograba esclarecer o al menos comenzar a cuestionar sin que eso implicara resignar su obra y corpus teórico. Obra de la cual valoro profundamente su propósito de aportar desde lo intelectual a la lucha y transformación social.

La primera reflexión al respecto es la necesidad de abandonar mi prejuicio acerca del determinismo geográfico, ya que al leer la caracterización que el autor hace en sus textos sobre Portugal, él mismo la señala y se auto percibe como nativo de un país semiperiférico *“Portugal es, desde el siglo XVII, un país semiperiférico en el sistema mundial capitalista moderno... desarrollo económico intermedio y una posición de intermediación entre el centro y la periferia de la economía mundo”* (Santos, B. 2009, 269), *“la perifericidad está en el hecho de que Portugal, en cuanto país semiperiférico en el sistema mundial, haya sido el mismo durante un largo periodo, un país dependiente de Inglaterra y, en ciertos momentos, casi una “colonia informal” británica”* (Santos, B. 2009, 273), colocándose a sí mismo como parte del sur global sobre el que pretende reflexionar. Pero este posicionamiento y su recurso al poscolonialismo como punto de anclaje para cuestionar la relación colonial y construir prácticas y subjetividades emancipatorias, no disipa la tensión entre la crítica/lucha contra el colonialismo propuesta por él y ciertos resabios de colonialismo presentes en su propuesta, sobre este punto pretendo enfocarme en el desarrollo del presente ensayo.

Hecha esta primera aclaración, a continuación, me propongo poner en discusión otros aspectos de la obra de Boaventura que despiertan tensiones y críticas de parte de otros autores, complementados por un análisis personal, las mismas son: modernidad/postmodernidad; colonialismo/poscolonialismo; conocimiento para la transformación/utopía y voluntarismo.

## Posmodernismo de oposición

Al recorrer su obra, queda claro que la crítica a la modernidad y la necesidad de construir un nuevo paradigma que permita dar respuesta a los problemas generados y no



resueltos por ella es el eje vertebrador de su producción intelectual, adquiriendo diversos nombres y grados de desarrollo a lo largo de sus textos.

En los textos de finales de los años 80 y 90 se refiere a dicha propuesta como *ciencia postmoderna*, en *De la mano de Alicia...* plantea la contradictoriedad que acompaña a la relación moderno/postmoderno afirmando que tal relación no es de ruptura total como pretenden algunos, sino de transición con momentos de ruptura y otros de continuidad (Santos, B. 1998, 121); planteando que en esta transición paradigmática no es posible pensar el rebasamiento de la modernidad sin la modernidad, pero aclara que se debe hacer desde la óptica de las víctimas del proyecto civilizatorio moderno (Santos, B. 1998, 430). Estas aclaraciones no evitan ciertas críticas que ponen el acento en que por más que pretenda abrirse paso hacia la posmodernidad, su epistemología no puede ser calificada como tal. Esto es lo que sostiene Follari en el capítulo "Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea" del libro *Epistemología y Sociedad. Acerca del debate contemporáneo* (Follari, R. 2000, 37), cuestionándose cómo articular valores de cuño moderno en la cultura posmoderna. Además, plantea la asunción de la posmodernidad como un hecho incuestionable dentro del cual es necesario incorporar aspectos centrales de la modernidad como lo político/global, coincidiendo con el autor portugués en que lo posmoderno no puede pensarse sin recurrir a los conceptos modernos, pero a pesar de plantear una gran coincidencia con lo formulado por Boaventura remarca la carencia de su obra en la conceptualización de lo posmoderno.

Algunas respuestas a estos cuestionamientos y déficits planteados sobre su obra, pueden verse aclarados en distintos pasajes de su *Epistemología del sur*, en este texto desarrolla una crítica profunda a lo que él denomina como *posmodernismo celebratorio*, señalando como tal a la versión dominante de la propuesta posmoderna. La principal crítica se centra en la despolitización que plantea esta concepción de lo posmoderno al retirar "las aspiraciones de transformación social modernas (libertad, igualdad, solidaridad, dignidad)" (Santos, B. 2009, 286) de la centralidad de las problemáticas a abordar desde las ciencias sociales, conduciendo a un "total desinterés por las cuestiones del poder, por las desigualdades estructurales y por la exclusión social en las sociedades capitalistas contemporáneas" (Santos, B. 2009, 286).

A esta mirada celebratoria de lo posmoderno, Boaventura contrapone lo que él denomina *posmodernismo de oposición*, para su formulación retoma la idea de que estamos entrampados en sociedades afectadas por problemas propios de la modernidad derivados de la no concreción de valores modernos como libertad, igualdad y solidaridad; problemas que no pueden ser resueltos con soluciones modernas y que demandan la reinención de la emancipación social recurriendo a ideas y concepciones marginadas por la modernidad dominante (Santos, B. 2009, 338 - 339), propuesta que dará pie a su *ecología de saberes y trabajo de traducción* como herramientas centrales en la construcción de su epistemología del sur, aspectos que retomaré más adelante.

Para la elaboración de su *posmodernismo de oposición*, apela al poscolonialismo como recurso que le permite colocar en el centro del análisis crítico de la modernidad la relación colonial. Relación de poder que caracteriza como sumamente asimétrica (Santos, B. 2009, 286), y que a mí entender permite revertir la despolitización de la propuesta posmoderna señalada tanto por Boaventura como por Follari si entendemos por politizar el



“identificar relaciones de poder e imaginar formas prácticas de transformarlas en relaciones de autoridad compartida” (Santos, B. 1998, 332). Es justamente el componente colonial, es decir el sometimiento por parte de los países centrales y la imposición de sus creencias y conocimientos mediante sus dispositivos cognitivos y epistemológicos, lo que refuerza el rol regulador de lo moderno e impide la formulación de una propuesta emancipatoria posmoderna. En este sentido considero importante rescatar la relevancia que Boaventura le asigna a la concepción lineal del tiempo propia de la modernidad, temporalidad a partir de la cual el pensamiento moderno contrae el presente y niega la contemporaneidad de lo simultáneo logrando así señalar a otros saberes como atrasados y por lo tanto inferiores. Mecanismo que le permite imponerse como proyecto único a partir de la invisibilización y producción de la no existencia de los otros conocimientos/saberes, lo que denomina *epistemicidio* y *pensamiento abismal*. Convirtiendo al futuro moderno en lo único posible y deseable, donde los otros horizontes civilizatorios del resto de la humanidad conquistada e inferiorizada son condenados al pasado sin posibilidad de ser (Bautista, R. 2023, 401).

Esto lo lleva a formular su *sociología de las ausencias* y *sociología de las emergencias*, en las que la *ecología de saberes* y el *trabajo de traducción* son herramientas centrales para la concreción de su propuesta de *posmodernidad de oposición*; sobre las tensiones, dificultades y críticas que despiertan me expreso en el próximo apartado.

### **¿Pragmatismo de la traducción para combatir el epistemicidio o resabio colonial de las epistemologías otras?**

En este apartado propongo ahondar en uno de los aspectos de la obra de Boaventura, que en lo personal me genera más inquietudes y que en definitiva es lo que me motiva a realizar este ensayo, esto es cierta reminiscencia colonial en su *ecología de saberes* y el *trabajo de traducción*. Lo que pretendo indagar es la sujeción colonial, a mí entender involuntaria, que generan contradicciones al interior de su propuesta de conocimiento-emancipación y que podría llevar a considerar su occidentalismo como un obstáculo epistemológico en los términos de Bachelard (Bachelard, G. 2000, 15).

Para avanzar en el análisis es necesario visitar estos conceptos centrales de su *Epistemología del sur*, que nacen de develar el *epistemicidio* es decir el “privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma...resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio...La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado” (Santos, B. 2009, 81); y que podemos considerar rasgo distintivo del conocimiento-regulación en su imposición sobre el conocimiento-emancipación. Para poder empezar a revertir esta situación, Boaventura plantea que la solidaridad debe transformarse en la forma hegemónica de saber en reemplazo (no sin lucha mediante) del orden. La solidaridad, al ser entendida como “el reconocimiento del otro como igual e igualmente productor de conocimiento” (Santos, B. 2009, 86), es la que habilita y hace posible el surgimiento de la *ecología de saberes* y la *traducción*.



Su propuesta concibe la ecología como la suma de entidades diversas, y plantea cinco ecologías como respuesta a las cinco monoculturas por él identificadas. De estas cinco ecologías la de mayor interés para este trabajo, que se centra en la disputa por la validez de los saberes y conocimientos, es la *ecología de saberes*. La misma se basa en la premisa, totalmente opositora a los cánones de la hegemonía moderna, de la incompletud de los conocimientos es decir la incapacidad de cualquier saber de ser totalizante. Esta concepción sobre los saberes es la que busca oponerse al *epistemicidio* develando que todo conocimiento producido y conocido por alguien es utilizado para algún propósito (Santos, B. 2009, 188). Esto motiva diversas críticas que van desde la imposibilidad de la “suma aritmética” de conocimientos, es decir la incorporación de nuevos conocimientos sin tener que desaprender conocimientos previos (Follari, R. 2019, 125); como también el relativismo que implicaría esta ecología ante la dificultad para establecer criterios de validación y jerarquización entre los diversos conocimientos científicos y no científicos.

Al primero de estos planteos puede resultar esclarecedor lo que el pensador portugués menciona como *conocimiento prudente*, donde la prudencia implica considerar permanentemente en el marco de la *ecología de saberes* “si lo que se está por aprender es válido o si deberá ser olvidado o desaprendido” (Santos, B. 2009, 114), aclaración que sin dudas deja un margen amplio a cuestionamientos como el mencionado anteriormente y dan cierta debilidad a la propuesta.

Respecto al relativismo que se le podría asignar a la *ecología de saberes*, por un lado el lusitano aclara que para hacer creíbles los conocimientos a-científicos no es requisito desacreditar los conocimientos científicos, sino dotarlos de capacidad contrahegemónica (finalidad principal de esta ecología); y si bien sostiene que es necesario superar para estos otros conocimientos la noción de “alternativos” por ser la alternativa deudora de una idea de “normalidad” que los coloca indefectiblemente en un plano de inferioridad o subalternidad, insiste en que esto no implica aceptar el relativismo entre los conocimientos. En este sentido afirma que “el relativismo, en cuanto ausencia de criterios de jerarquía entre los saberes, es una posición insustentable pues vuelve imposible cualquier relación entre conocimiento y el sentido de la transformación social... La cuestión no está en atribuir igual validez a todos los tipos de saber, sino en permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos, una discusión que no descualifique de partida todo lo que no se ajusta al canon epistemológico de la ciencia moderna” (Santos 2009, 116). A su vez propone como criterio de validación la “credibilidad contextual”, credibilidad obtenida a partir de la utilización satisfactoria que se les da a esos conocimientos en sus respectivas prácticas sociales, credibilidad que debe ser suficiente para habilitar “una competencia epistemológica leal entre conocimientos” (Santos 1998, 432) donde la horizontalidad no es el fin último sino lo que posibilita el inicio del debate epistemológico a partir del cual se deberán establecer las jerarquías entre los diversos conocimientos.

Para hacer viable este diálogo es necesario buscar la inteligibilidad de los distintos conocimientos y saberes surgiendo así el *trabajo de traducción*, esta herramienta que busca operativizar la *ecología de saberes* despierta críticas que van desde la inconmensurabilidad de los distintos saberes a la fuerte carga voluntarista de la misma. En lo particular adhiero a la importancia del *trabajo de traducción* tal cual lo plantea Boaventura, convencido de la necesidad de buscar en otros conocimientos nuevas respuestas y posibles soluciones a los problemas que nos ha legado la modernidad. Pero más allá de esta coincidencia, considero



necesario indagar en lo que he decidido llamar “¿Pragmatismo de la traducción para combatir el epistemicidio o resabio colonial de las epistemologías otras?”, referido a la traducción entre saberes hegemónicos y no-hegemónicos.

Las epistemologías otras tal cual las señala Follari en alusión al agrupamiento que Boaventura hace de las mismas, y respecto a las cuales critica el concepto mismo de “otras” al entender que los pueblos productores de las mismas no contaban con epistemologías “La epistemología no es un modo del conocer, sino un metadiscurso, una reflexión de segundo orden acerca de ese conocimiento. La epistemología es conocimiento acerca del conocimiento, es altamente abstracta” “Hay culturas con otros modos del conocer, pero no con otras disciplinas dedicadas a estudiar el modo de conocer” (Follari, R. 2021, 20-21), compartiendo este punto de vista a mi entender la crítica abre dos posibles lecturas: el interrogante planteado recién acerca de si el rango de “epistemologías” otorgado a las otras epistemes es un recurso pragmático utilizado, y no aclarado, por parte de Boaventura para posibilitar desde los cánones occidentales el trabajo de traducción y así sortear la inconmensurabilidad para la construcción a partir de otras epistemes abismales de una nueva epistemología. Es decir forzar o distender el concepto de epistemología para hacerlo aplicable a estos otros conocimientos y así darle una condición de “igualdad” para habilitar la competencia epistemológica. La otra opción es que como mencioné al principio de este escrito, lo occidental presente en Boaventura realmente sea un obstáculo epistemológico que lo lleva a él mismo a asumir una concepción colonial sobre el conocimiento (más allá de su apelación al poscolonialismo y su *poscolonialismo de oposición*) en la que para validar esas otras epistemes recurre a adscribirles “rango” de epistemologías.

Si bien en su obra no aclara si lo mencionado sobre el *trabajo de traducción* y el rango de epistemologías asignado a las otras epistemes es un recurso pragmático, sí menciona y asocia lo pragmático con la *ecología de saberes*. Al reconocer que la “visión única es lo que mejor caracteriza la ciencia moderna y su ruptura epistemológica, tanto con el sentido común, como con todos los otros conocimientos alternativos” (Santos, B. 2009, 81) y que por lo tanto todo aquello que no se refleje en dicho espejo es rechazado, es que sugiere el pragmatismo como una de las características fundamentales de la *ecología de saberes* “Una pragmática epistemológica está sobre todo justificada porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias. En su mundo vital, las consecuencias son primero, las causas después” (Santos, B. 2009, 190). Esto sumado a lo que señala como objetivo principal del *trabajo de traducción* “crear justicia cognitiva a partir de la imaginación epistemológica” (Santos 2009, 151), lleva a preguntarse si la flexibilización mencionada del concepto epistemología es realizada por Boaventura en pos de la *justicia cognitiva* (de la cual aclara que es requisito indispensable para que pueda existir verdadera justicia social). De ser así, ¿no se está frente a uno de los riesgos por él mencionado respecto al *trabajo de traducción*? “el trabajo de traducción aquí propuesto es recíproco o de dos sentidos. De otro modo, se le transforma en un instrumento de apropiación y de canibalización” (Santos 2009, 143).

Considero que esta tensión no se hace presente en la traducción entre saberes no hegemónicos, donde sí es más probable que surjan las dificultades de “motivaciones comunes” que suscitan el señalamiento de la fuerte carga voluntarista de la obra de Boaventura, aspecto del que me ocuparé a continuación.



## Conocimiento para la transformación/utopía y voluntarismo

Parto del posicionamiento de que el conocimiento científico y en particular el generado desde el campo de las ciencias sociales debe servir (o ser creado) para aportar herramientas que nutran las luchas sociales por la construcción de sociedades más justas y equitativas. Aclarado esto, pretendo analizar cierto exceso de voluntarismo presente en la obra de Boaventura. Si bien las utopías y la generación permanente de las mismas –como poéticamente lo afirma Eduardo Galeano<sup>1</sup>– son fundamentales para avanzar y no detener nuestro andar en el tortuoso camino de la lucha por construir sociedades dignas de ser vividas, y que como plantea Rafael Bautista nos invitan a no caer en el conformismo del es “*lo-que-hay*” sino a ampliar la realidad introduciendo “nuevos horizontes epistémicos de posibilidad utópica” a partir de “*lo-que-no-hay*” (Bautista, R. 2023, 178); considero (con profundo dolor) que el autor pondera de más la voluntad de lucha y transformación actual llegando en algunos casos a rozar la ingenuidad “la retracción simbólica de la producción frente al consumo puede venir a traducirse en la reducción de la semana de trabajo, cada vez más reclamada por el sindicalismo europeo: y de tal reducción puede resultar una mayor disponibilidad para actividades socialmente útiles y para el ejercicio de la solidaridad” (Santos, B. 1998, 106). Esta afirmación hoy en día parece ajena a lo que predomina en nuestras sociedades, donde el individualismo y la meritocracia se posicionan como valores centrales en detrimento de la solidaridad y la concepción de comunidad. Donde luego de atravesar un suceso histórico como la reciente pandemia por Covid-19, la tan mentada salida colectiva a la que pretendimos aferrarnos durante la misma con la esperanza de avizorar un futuro “más humano” parece desmoronarse y promover aún más el individualismo y la apatía.

Este baño de realidad no debe llevarnos a abandonar la utopía, pero sí nos obliga a asumir los fuertes obstáculos presentes en nuestras sociedades que dificultan el entendimiento inclusive entre movimientos sociales y diversos espacios que abogan por sociedades más justas pero que no son ajenos al individualismo y vanidad imperante. Quizás habrá que reducir la escala y apostar a entendimientos en territorios más pequeños, identificando terrenos fértiles para esta tarea como forma de disminuir la sensación de frustración y a la vez comenzar a hacer creíble la posibilidad de transformación.

## Conclusiones

Buscar claridad sobre estos aspectos analizados críticamente, considero que es una tarea impostergable para quienes anhelamos hacernos de una herramienta que sustente y fortalezca nuestras prácticas políticas y sociales en búsqueda de sociedades más justas y dignas de ser vividas. De más está decir el rol central que ocupa la epistemología y el valioso aporte que implica el esfuerzo realizado por Boaventura, pero para contestar algunos interrogantes planteados por él mismo “¿Cómo asegurarse que la traducción intercultural no se convierta en una versión nueva de pensamiento abismal, una versión suave de

---

<sup>1</sup> “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar.” (Galeano, E.)



imperialismo y colonialismo?”, “¿cómo luchar contra las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan?” (Santos, B. 2009, 195) considero necesario y justo que empecemos a recurrir a las fuentes verdaderas, a las voces originales y no solamente a quienes buscan interpretarlas y hablar por ellas.

## Bibliografía

- Bachelard, Gaston. 2000. «La noción del obstáculo epistemológico. Plan de la obra». En *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo veintiuno
- Bautista, Rafael. 2023. *El tablero del siglo XXI. Geopolítica des-colonial de un nuevo orden post-occidental*. Buenos Aires: Ciccus.
- Follari, Roberto. 2000. «Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea». En *Epistemología y Sociedad. Acerca del debate contemporáneo*. Rosario: Homo Sapiens.
- Follari, Roberto. 2019. «Boaventura de Sousa Santos: reducción de la dispersión al orden en la “ecología de saberes”.» *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. 24 (86): 125-34.  
<https://www.redalyc.org/journal/279/27961107008/27961107008.pdf>
- Follari, Roberto. 2021a. «Deriva epistemológica y emergencia de la post-verdad.» En *Las ciencias sociales a debate: epistemología, crítica y sociedad.*, editado por Naím Garnica y Alan Rodríguez, 13-28. Rosario: Homo Sapiens.
- Follari, Roberto. 2021b. «Lo indígena sin esencialismos (sobre la inexistencia de “epistemologías otras”).» *Solar Revista de filosofía iberoamericana* 16 (1).
- Santos, Boaventura de Sousa. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Colombia: Uniandes.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.