
PANEL I

CATEGORÍAS Y GRAMÁTICAS DE LAS DINÁMICAS INTERCULTURALES

- CONOCIMIENTO OCCIDENTAL Y OBJETOS
NO-OCCIDENTALES

Sanjay Seth

- DESCOLONIZAR LOS ESTUDIOS TERRITORIALES.
CONSIDERACIONES EPISTÉMICAS DESDE
EL CASO DE LA HABANA

Yasser Farrés Delgado y Alberto Matarán Ruiz

- *5,000 FEET IS THE BEST*: ANÁLISIS DE LA POLÍTICA DE
LOS SISTEMAS AÉREOS NO TRIPULADOS

Katherine Chandler

Sanjay Seth

*Profesor de Políticas, Goldsmiths College, University of London
sss01ss@gold.ac.uk*

Me gustaría empezar este ensayo con una historia de fantasmas. En su obra *Ghosts of War in Vietnam*, Heonik Kwon describe una región de Vietnam en la que abundan los fantasmas de quienes han encontrado una muerte violenta lejos de su hogar. Los humanos que comparten su mundo con estos fantasmas –y con dioses y otras deidades, o con los espíritus de sus antepasados muertos– forman parte de una sociedad eminentemente moderna, caracterizada por amplias relaciones de mercado y muchos otros elementos accesorios y símbolos de modernidad. Los propios fantasmas no son vestigios de tiempos remotos, ya muchos son espíritus de muertos en la guerra, americanos y vietnamitas. Estos fantasmas tienen las mismas necesidades que los vivos, de manera que reciben ofrendas en forma de comida y bebida, dinero votivo, ropa y, en ocasiones, incluso una bicicleta o un ciclomotor. En Vietnam, algunas personas –incluso muchos miembros del partido comunista gobernante, aunque no todos– no aprueban estas ofrendas, al considerar que se trata de un «pensamiento ilusorio» pero, según nos cuenta Kwon, «son muchos menos que los que, por el contrario, consideran que forma parte de la naturaleza del ser y el devenir en el mundo, es decir, que se trata de una cuestión ontológica» (2008: 16). Quienes se ocupan de satisfacer las necesidades de los fantasmas hacen sus ofrendas independientemente de la nacionalidad de estas figuras espectrales; en una sesión de espiritismo, una deidad le explica al antropólogo «querido forastero, los muertos no luchan. La guerra es cosa de los vivos. La gente de mi mundo no recuerda las intenciones y los objetivos de la guerra que libraron cuando formaban parte de vuestro mundo» (2008: 135). Al margen de su nacionalidad o de la política, los fantasmas tienen derecho a existir en el mundo social de los vivos, y los rituales y las ofrendas que hacen los vivos, escribe Kwon, forman parte de «una negociación constante por el espacio social y ecológico con este grupo de seres socialmente diferenciados y de naturaleza ontológica» (2008: 18).

Del mismo modo que algunas personas no distinguen a los fantasmas de los hombres, otras confunden naturaleza y sociedad. Según Philippe Descola, el pueblo achuar que vive en la selva amazónica «no... comparte nuestra antimonía entre dos mundos cerrados e irremediabilmente opuestos, el mundo cultural de la sociedad humana y el mundo natural

Del mismo modo que algunas personas no distinguen a los fantasmas de los hombres, otras confunden naturaleza y sociedad

de la sociedad animal» (1994: 324). Para ellos, solo hay una sociedad, que incluye a animales, espíritus y plantas; según su visión del mundo, «todos los seres de la naturaleza tienen características en común con la humanidad y las leyes por las que se rigen son, más o menos, las mismas que las que gobiernan la sociedad civil» (1994: 93). Los achuar, escribe Descola, «confieren los atributos de la vida social a las plantas y a los animales, a los que consideran sujetos en lugar de objetos» (1996: 405-6).

Cuando nosotros, estudiosos de las ciencias humanas, intentamos explicar y comprender estos fenómenos, solemos proceder a una suerte de traducción conceptual. Confrontados a quienes creen en dioses, espíritus y fantasmas, tratamos dichos fenómenos como **manifestaciones** de otros fenómenos inteligibles. Explicamos entonces dichas creencias como una auto-alienación, si somos marxistas, o como un elemento necesario para la representación de la unidad social, si somos seguidores de Durkheim, o en términos de requisitos funcionales, si nos consideramos funcionalistas. Y lo hacemos a pesar de que, para aquellos a los que intentamos comprender, los fantasmas, los espíritus y los antepasados muertos son fenómenos ontológicos y no fenómenos alegóricos o metafóricos; su existencia no depende de si se «cree» en ellos o no. Ante quienes no separan naturaleza y sociedad, sonreímos con indulgencia, porque sabemos que nos encontramos ante personas para quienes el mundo no ha perdido su encantamiento, para quienes, de una manera equivocada aunque cautivadora, el mundo en su conjunto, incluyendo la naturaleza, está cargado de significado y propósito. Y, por lo general, intentamos encontrar una explicación sociocultural a su confusión para que resulte comprensible; o, si somos sociobiólogos, buscamos una explicación natural en forma de imposiciones medioambientales o genéticas. En cualquier caso, la propia forma en que lo explicamos presupone una distinción entre naturaleza y sociedad, la distinción que, precisamente, los sujetos de nuestro estudio no pueden concebir o negar. Tanto en el caso de los achuar como en el de los vietnamitas, las interpretaciones que nos brindan las ciencias humanas, por muy variadas que sean, pasan siempre por traducir las explicaciones y la propia comprensión de aquellos a los que nos esforzamos por entender en nuestros propios términos. Y no se trata solo de traducir, sino también de invalidar, ya que asumimos que nuestras descripciones y explicaciones ofrecen una comprensión superior a la de ellos.

Por supuesto, suele considerarse que el hecho de situarse «detrás» o «por debajo» de la autocomprensión que presentan los agentes de causas y condiciones que no están al alcance de los actores sociales supone un signo de rigor de las explicaciones sociocientíficas. Pero cabe señalar que, cuando aplicamos las ciencias sociales a nuestras propias comprensiones, cuando invocamos causas ocultas o subyacentes para explicar rasgos de nuestra propia cultura, se trata de elementos que forman parte de nuestro mundo conceptual. Podemos asentir o negar ante la afirmación de que nuestras relaciones eróticas están relacionadas con nuestro inconsciente, pero reconocemos ese tipo de explicación porque, por lo general, el Inconsciente forma parte de nuestro mundo. Sin embargo, el tipo de explicaciones que damos en los casos anteriores no siempre forman parte plenamente de su mundo. Es como si los achuar de la Amazonía y los vietnamitas de Cam Re nos explicaran que nuestro fracaso a la hora de satisfacer las necesidades de los espíritus y la adoración que profesamos a un dios maligno, el Inconsciente, nos abocara a

una vida erótica tortuosa. Lo que se dirime, dicho de otro modo, no es si debemos dar por buenas de las autocomprensiones de nuestros sujetos –está claro que no tenemos que hacerlo, y las cosmologías de otros pueblos también invocan regularmente factores ocultos a modo de explicación–, de lo que se trata es de determinar si las categorías invocadas en las explicaciones de las ciencias sociales son superiores a las categorías que traducen.

¿De dónde proceden nuestras categorías? Como todos los conocimientos, se originan en un tiempo y en un lugar específicos. El lugar es Europa. El tiempo se sitúa en los inicios de la era moderna. Cuando surgió el conocimiento moderno y se definió a través de una crítica de los conocimientos escolásticos, de otros conocimientos medievales y renacentistas, todos ellos fueron condenados por confundir a los humanos con su mundo –por atribuir al mundo un significado y un propósito que, de hecho, nos pertenece y que hemos proyectado en el mismo–. Uno de los rasgos definitorios del conocimiento moderno era, entonces, que suponía una clara distinción entre sujeto y objeto, el conocedor y lo conocido. Asumía además que el mundo estaba dividido entre una naturaleza desencantada, que debía entenderse en términos de leyes y regularidades, y un objeto recién descubierto denominado sociedad, que era un ámbito de significados, propósitos y fines. También revertía el orden entre dios(es) y hombres, dando por supuesto que los dioses debían explicarse en términos humanos, en lugar de explicar a los hombres en términos divinos.

Antaño novedoso y en lucha con otros conocimientos, este conocimiento ha triunfado hoy en día. Las ciencias naturales y humanas, que empezaron a institucionalizarse en el siglo XIX, constituyen elaboraciones e institucionalizaciones de sus suposiciones básicas. Además, se trata de un conocimiento global que no solo se ha impuesto a los conocimientos europeos premodernos, sino también a los conocimientos autóctonos del mundo no occidental. Max Weber escribió en una ocasión que las explicaciones de las ciencias sociales aspiraban a ser reconocidas como correctas «incluso por un chino» (1949: 58); actualmente, por lo general, lo son, porque el único conocimiento que se considera conocimiento «respetable», independientemente de que el lugar de producción sea Londres, Barcelona, Hanoi o Delhi, es el conocimiento producido en el marco de las ciencias humanas modernas. Otros conocimientos han sido devaluados y sobreviven, si lo hacen, como ocurre con los ejemplos con los que he empezado, en lo cotidiano, donde están a menudo sometidos a las críticas admonitorias del Estado postcolonial que reprende a sus ciudadanos por sus «atrasados» puntos de vista.

Durante mucho tiempo hemos vivido en una paradoja. Incluso a medida que el mundo se globalizaba, incluso cuando los receptores de la misión civilizadora de Europa insistían en hacer oír su voz y tuvimos que aprender a hablar de «dinámica intercultural», el conocimiento a través del cual nos esforzamos por entender un mundo en evolución y nuestro presente correspondía a un conocimiento producido en el marco de las ciencias humanas modernas, una ciencia nacida en Europa. Es decir, los conocimientos a través de los cuales nos esforzamos por percibir cambios que se caracterizan por su proyección y su alcance **global** eran no obstante conocimientos que se derivaban de un escenario específicamente **europeo** donde también se producían. Todo sentimiento embarazoso

El conocimiento a través del cual nos esforzamos por entender un mundo en evolución

Cuando la universalidad de las ciencias humanas parecía algo prácticamente evidente por sí mismo, han surgido dudas y auto-cuestionamientos

El escenario intelectual contemporáneo se caracteriza por una profunda toma de conciencia de la historicidad de nuestro conocimiento

que la paradoja descrita anteriormente podría haber suscitado se consideró innecesario. Porque, a pesar de su «procedencia» europea, se suponía que las ciencias humanas eran «universales». Sustituían a otras formas de conocer el mundo y de estar en él porque eran «superiores». Y en mayor medida habida cuenta de que no siempre existía una oposición a ello, ni siquiera por parte de los movimientos anticoloniales que pretendían derrocar el predominio occidental; en su mayoría, estos movimientos aspiraban a que sus propias naciones y pueblos accedieran al conocimiento que suponían era la fuente de la prosperidad y el poder de Occidente, y luchaban bajo el estandarte de la libertad, la igualdad y la fraternidad, el derecho a la autodeterminación, la democracia y el socialismo. Lo que antaño pudo considerarse conocimiento «europeo» pasó a ser avalado y utilizado por las élites de todos los países. Las afirmaciones de las ciencias humanas se justificaban supuestamente por el hecho de que se habían globalizado.

Pero... del mismo modo que la victoria del libre mercado, la democracia y Occidente dieron paso enseguida a crisis económicas de consecuencias impredecibles y a desafíos sostenidos a la ortodoxia del libre mercado, cuando la universalidad de las ciencias humanas parecía algo prácticamente evidente por sí mismo, han surgido dudas y auto-cuestionamientos. Dipesh Chakrabarty, por ejemplo, sugiere que los propios conceptos a través de los cuales se conforman las explicaciones en las ciencias humanas tienen genealogías «que profundizan en las tradiciones intelectuales e incluso teológicas de Europa» (Chakrabarty, 2000: 4) y que, si bien esto no significa por sí mismo que sean «meramente» europeas y provincianas, sí que significa que las categorías analíticas que las ciencias sociales presuponen como universales (incluyendo el capital, el Estado, el individuo, la sociedad civil, etc.) pueden no trascender, de hecho, la historia europea a partir de la cual se originaron. Otros sostienen que el conocimiento está conectado con el poder, y que el triunfo (y la proyección global) de las ciencias sociales modernas es consecuencia, no de su superioridad intelectual, sino de la fuerza de las armas; el conocimiento moderno se impuso a los conocimientos indígenas del mundo no occidental no porque fuera superior, sino por su alianza con el colonialismo. El actual predominio de dicho conocimiento, se ha afirmado, es también un ejercicio de poder, un ejercicio que mantiene el poder del Primer Mundo (o países «centrales») sobre el Tercer Mundo (o países periféricos), y de las elites de estos últimos sobre sus propios pueblos (Nandy, 1983). Otros, también, apuntan a la necesidad de experimentar con la «preservación» y la estimulación de conocimientos indígenas que hasta ahora normalmente se han condenado por ser míticos, supersticiosos y, de manera más general, falsos.

En mi opinión, el escenario intelectual contemporáneo se caracteriza por una profunda toma de conciencia de la historicidad de nuestro conocimiento, que ya no se apoya en ningún argumento convincente de su superioridad sobre otros conocimientos. En palabras de David Kolb, antes pensábamos que el conocimiento moderno «no era solo una secuencia más de una serie de construcciones históricas», sino más bien «el descubrimiento de lo que estaba en la raíz de dichas construcciones» (1986: 9-10). Hoy, sugiero, estamos llegando a tomar conciencia, tardíamente, de que la modernidad y el conocimiento moderno son, de hecho, «una secuencia más de construcciones históricas».

Una sociedad sin dioses y naturaleza

Estas consideraciones me llevan a la siguiente parte de mi artículo. Una vez que hemos reconocido que las categorías del conocimiento moderno no son la verdad revelada, sino «una secuencia más de construcciones históricas», podemos empezar a enfrentarnos al hecho de que, a menudo, no resultan adecuadas para sus objetos no occidentales.

Me gustaría sugerir que el concepto de «sociedad» es un ejemplo especialmente importante y revelador. El descubrimiento de lo social es uno de los rasgos distintivos del pensamiento moderno y de las ciencias sociales modernas; donde otros explican las cosas remitiéndose a dioses y a fuerzas cósmicas, nosotros, seres modernos, no solo invalidamos esas explicaciones, sino que solemos situarnos por encima, diagnosticándolas como percepciones erróneas que se derivan de causas sociales. Para nosotros, la sociedad es a la vez la causa y el escenario de la explicación, motor primero y sustancia. Siguiendo la línea de Castoriadis y otros (Castoriadis, 1987; Baudrillard 1983, Laclau y Mouffe 1985; Wagner 2000), sugiero que la sociedad no es algo que descubrimos, sino algo que creamos. Keith Michael Baker, historiador de la revolución francesa, lo afirma de un modo más directo y convincente: «La sociedad es una invención, no un descubrimiento. Es una representación del mundo instituido en la práctica, no simplemente un hecho objetivo bruto» (1994: 114). «Representado» e «instituido» no significan, como explicaré en breve, imaginario o ficticio, sino «no descubierto».

Si aceptamos la posibilidad de que la sociedad solo es un modo particular de interpretar y de construir interdependencia humana, y no algo dado de naturaleza ontológica, se plantea la pregunta de cómo llegó a construirse. En la jerga contemporánea, cabe preguntarse qué es lo «externo constitutivo» de la sociedad, qué debe excluirse para construir esta realidad-concepto. La pregunta es sin duda compleja, pero en mi opinión destacan dos elementos que nos remiten a los dos ejemplos con los que he empezado: la exclusión/expulsión de dios(es) y naturaleza.

La expulsión de dioses y espíritus se produce al situarlos en la categoría de «religión», una categoría que se conforma como un género dividido en diferentes especies (cristianismo, islam, budismo, etc.). Pero comprender así a dioses y espíritus es en sí mismo un producto de una historia, y una historia específicamente europea y cristiana, como han llegado a reconocer algunos estudiosos de la religión. Una historia en la que «religión» y «creencia» surgieron como categorías mutuamente constitutivas haciendo posible la invención de la categoría «religión», un género en el que las diferentes creencias religiosas constituyen especies. Así pues, el concepto mismo de «religión», como describe un especialista en el tema, es «una categoría teológica cristiana» (King, 1999: 40), o como lo expresa otro, se trata de «una invención moderna que Occidente, durante los dos últimos siglos aproximadamente, ha exportado al resto del mundo» (Hick, 1991: vii). Sin embargo, como muchas exportaciones occidentales, no siempre resulta útil y genera malentendidos y comparaciones estériles cuando se aplica a «religiones» que no han vivido la misma historia que las ha convertido en sistemas de creencia. (Haciendo un paréntesis, cabe señalar que fue el fundador de los estudios religiosos comparativos, Max Muller, quien advirtió con cierta perplejidad que, cuando interrogaba a los indios que habían llegado a Oxford sobre su religión, en realidad

Una vez que hemos reconocido que las categorías del conocimiento moderno no son la verdad revelada, sino «una secuencia más de construcciones históricas», podemos empezar a enfrentarnos al hecho de que, a menudo, no resultan adecuadas para sus objetos no occidentales

La invención de la sociedad supuso una remodelación de categorías, de manera que dioses y espíritus ya no podían ser tratados como seres ontológicos

estos no entendían a qué se refería cuando hablaba de religión, y se preguntaban por qué Muller se interesaba tanto por un mero dogma o, tal y como lo expresaban, a qué venía tanto alboroto con la religión (Muller, 1892: 155). Porque el mero uso de esta categoría supone exorcizar el mundo de dioses y espíritus, a los que se traslada del mundo a nuestra mente, de realidades ontológicas a productos sociales. Utilizar la categoría supone en sí mismo desestimar la autocomprensión de los vietnamitas que comparten su mundo con espíritus, o de los hindúes que comparten su mundo con sus numerosos dioses.

De un modo relacionado y también importante, la sociedad se constituye a través de su diferenciación de la naturaleza. Ya sabemos, por el trabajo de Descola y otros, sin embargo, que no todos los pueblos hacen esa distinción. Bruno Latour sostiene –de manera algo hiperbólica– que «las culturas no occidentales *nunca se han interesado* por la naturaleza; nunca la han adoptado como una categoría; nunca le han encontrado utilidad alguna... Fueron los occidentales quienes dieron tanta importancia a la naturaleza...» (Latour, 2004: 43). En efecto, incluso los occidentales no siempre le han dado tanta importancia. La historiadora de la ciencia Lorraine Daston nos recuerda que el período medieval funcionaba no con dos categorías, lo natural y lo social, sino con muchas, incluyendo lo supernatural, lo prenatal, lo artificial y lo no natural, y que las «categorías de naturaleza y cultura, concebidas según una complementariedad yin-yang, son de origen relativamente reciente» (Daston, 1998: 154). Me atrevería a apuntar que solo se remontan a los primeros tiempos del período moderno, cuando Hobbes, Hume y otros empezaron a desdeñar la idea de que la invocación de «propósito» y «significado» podía desempeñar cualquier función a la hora de comprender un ámbito de la realidad entendido entonces por caracterizarse por sus regularidades impersonales y de índole legal (Shapin, 1998; Dear, 2006).

Lo que sugiero, entonces, es que la invención de la sociedad supuso una remodelación de categorías, de manera que dioses y espíritus ya no podían ser tratados como seres ontológicos, porque se los trasladaba a la mente humana y a ese nuevo objeto, la sociedad; mientras que la naturaleza, por el contrario, quedaba excluida de dicho nuevo objeto. Por eso, cuando nos vemos confrontados a los espíritus vietnamitas, y a los sujetos animales y vegetales de los achuar, nos vemos forzados a traducir. No podemos tomarnos en serio sus explicaciones porque nuestras categorías nacen de una negación de las suyas: algunos vietnamitas pueden tratar a los espíritus como seres ontológicos, empíricos, pero nosotros los tratamos como creencia significadora, una creencia que tiene con toda probabilidad raíces sociales, y que puede «interpretarse» como prueba de las preocupaciones e inquietudes de su sociedad. Si los achuar invocan la naturaleza, cargada de significado y de propósito, tratamos dichos significados y propósitos como aquello que la sociedad achuar ha «proyectado» en la naturaleza. Y, al hilo de la primera parte de mi argumentación, también sugiero que no tenemos ninguna razón convincente para privilegiar nuestra categoría de sociedad; que no se trata de un «descubrimiento» de lo que siempre ha estado ahí, todo el tiempo, sino de una fabricación en gran medida propia de nosotros como seres modernos. Y, por último, al tratarse de una fabricación, sugiero que, a menudo, no resulta útil para entender mundos que se han fabricado de un modo diferente.

Representar y constituir

Al emplear verbos como «constituir» y «fabricar» para hablar del conocimiento, mi objetivo es desafiar lo que tal vez sea la suposición más fundamental del conocimiento occidental moderno y de las ciencias humanas, a saber, que el conocimiento es esencialmente pasivo, que el conocimiento es un acto de un sujeto que refleja o representa objetos. Aprovecharé esta parte final de mi ensayo para sugerir que el conocimiento no es solo cuestión de «cognocer» el mundo que nos rodea, sino que contribuye a constituir el mundo que tenemos, independientemente de cuál sea; que el conocimiento moderno no es solo la autocomprensión de la modernidad, sino que ha desempeñado un papel decisivo a la hora de constituirlo. Evidentemente, esta sugerencia suscita resistencia. Te pueden acusar, por ejemplo, de «idealista». Pero, en mi opinión, se debe exclusivamente a que llevamos demasiado tiempo atrapados en una metafísica que divide el mundo en realidad y representación, lo real y lo ideal, lo material y lo ideacional. Estos elementos binarios no representan características del mundo como tal, son consecuencia de determinadas prácticas y formas de organización. Cuando digo que nuestras categorías han sido construidas o fabricadas, no quiero decir que sean ficticias o ilusorias, que sean «meras» invenciones y no existan realmente, o que por pensar de otro modo la sociedad, la naturaleza y la religión desaparecerán. Permítanme explicar lo que quiero decir, recurriendo a algunos ejemplos.

Timothy Mitchell sostiene que la distinción entre real y representación, aspecto central del modo occidental de percibir y organizar el mundo, no tenía mucho sentido para el pueblo egipcio, que no pensaba de ese modo ni habitaba un mundo organizado en torno a dicha distinción. Sin embargo, bajo la influencia de las instituciones y las prácticas de la administración colonial, de la materialización y de nuevas formas de poder y representación, el conocimiento moderno y las ciencias sociales se convirtieron en herramientas más adecuadas para «representar» ese escenario que había cambiado (Mitchell, 1988). En un espíritu similar, he sostenido que muchas de las inquietudes y afirmaciones que suscitó la introducción del conocimiento occidental en la India colonial –que alegaban que los estudiantes indios estaban absorbiendo el nuevo conocimiento como lo habían hecho siempre, memorizando, o que los indios formados estaban al borde una crisis moral, «desgarrados» entre sus creencias tradicionales y las nuevas ideas a las que estaban expuestos en la escuela y en la universidad– deberían interpretarse no tanto como testimonio de problemas reales sino como indicios de que algunas suposiciones fundacionales del conocimiento moderno no podían, de hecho, asumirse en la India. Interpreto estas afirmaciones y polémicas como indicios de que las suposiciones fundacionales subyacentes –a saber, que el conocimiento es una relación entre un sujeto que otorga sentido y un mundo de objetos desencantados (razón por la cual el conocimiento debe convertirse en algo propio y la memorización es un fracaso del conocimiento y no una forma del mismo), y que la moralidad es cuestión de «creencias» conservadas en algo llamado «mente» (de ahí que se diera por supuesto que los indios educados a la occidental estaban padeciendo una crisis moral, aunque la mayoría de ellos parecían ser felizmente inconscientes de ello)– no arraigaron en la India. Sin embargo, a medida que la relación sujeto/objeto empezó a permear no solo la pedagogía sino también la conformación

El conocimiento no es solo cuestión de «cognocer» el mundo que nos rodea, sino que contribuye a constituir el mundo que tenemos, independientemente de cuál sea

La modernidad y sus conocimientos no reconfiguran totalmente el mundo y, en la medida en que no lo hacen, el conocimiento moderno sigue siendo inadecuado para representar y entender esos mundos

espacial de la ciudad y las prácticas de los tribunales de justicia y de la administración, algunos indios sí se convirtieron en sujetos que vivían la moralidad y la religión como creencias, y podían entonces verse desgarrados por el conflicto entre diferentes creencias; y algunos indios se convirtieron efectivamente en sujetos expresivos enfrentados a un mundo de objetos, y fueron así capaces de considerar la memorización como un fracaso del conocimiento (y lamentarse por ello) y no como una forma del mismo (Seth, 2007).

Veamos otro ejemplo. El «hinduismo», un término en cierto modo inventado, no era cuestión de creencias; pero, en el intento de la élite india por estar a la altura del desafío civilizacional de Occidente, uno de los modos en que lo hicieron fue reinterpretando algunas de sus prácticas como expresiones de «creencias» más o menos coherentes. En las reformulaciones del Brhamo Samaj y el Arya Samaj, el hinduismo de algunos indios se convirtió en una religión «apropiada», una religión que encajaba en la categoría que antes la había descrito erróneamente. Y, como muchos, entre los que me incluyo, hemos sostenido, el censo no se limitaba a «contar» cuántos hindúes y musulmanes, castas bajas y altas, había en la India, sino que creaba nuevas formas de pensar y de vivir la religión y la casta (Seth 2007). Dicho de otro modo, en la medida en que conceptos centrales de las ciencias sociales, como naturaleza, sociedad, religión y otros conceptos similares, permearon en instituciones y prácticas, conceptos que habían pertenecido anteriormente a la historia de otros **eran** entonces una guía adecuada, aunque parcial, para entender Egipto y la India.

Pero si pensamos en «constituir», «fabricar» o «construir» según estos parámetros, también es evidente de inmediato que dichas fabricaciones no operan sobre material inerte, en una *tabula rasa*. Se encuentran con otras formas de constituir y comprender el mundo, a las que, en diverso grado, sustituyen, desplazan y reconfiguran. Algunas cosas se borran, desaparecen. Otras se reorganizan; la religión, por ejemplo, no desaparece, sino que se reconfigura como algo que ocurre dentro del corazón y la mente (creencia) de los hombres, y se desplaza al ámbito privado. Los mapas y otras tecnologías permiten «ver» cosas que no podían verse antes, pero no desplazan necesariamente otras relaciones con la tierra y el paisaje. En resumen, la modernidad y sus conocimientos no reconfiguran totalmente el mundo y, en la medida en que no lo hacen, el conocimiento moderno sigue siendo inadecuado para representar y entender esos mundos. Es decir, si bien el conocimiento moderno ha constituido nuestra modernidad global, nunca es homólogo del mundo en su totalidad; o, dicho de otro modo, el mundo que el conocimiento moderno crea sigue conviviendo con otros mundos. Esto, en mi opinión, salta a la vista en muchas partes del mundo no occidental, pero también en el núcleo mismo de la modernidad. Incluso ahí donde la modernidad y sus conocimientos son productos autóctonos, y han llevado a cabo su tarea de transformación durante muchos siglos, han coexistido con otras formas de entender y, por tanto, de ser en el mundo. En el mundo occidental, al igual que en el mundo no occidental, hay esferas del saber y del vivir que forman parte de lo moderno –no son «supérstites» de premodernidad destinadas a ser eventualmente barridas– pero que no se viven a través de las categorías de las ciencias sociales y a las que no podemos acceder totalmente a través de dichas categorías (Chakrabarty, 2000: 62-71).

La conclusión que debe extraerse **no** es que el conocimiento moderno y las ciencias sociales estén «equivocados» o sean «meramente» europeos. La genealogía del conocimiento moderno, como he sugerido, es incuestionablemente occidental; surgió como parte de y como intento por dar cuenta de la historia reciente de Europa y dotarla de sentido. Pero dicho conocimiento es ahora global y, en diverso grado, constituye la herencia de la mayoría de las personas. Sin embargo «global» no es lo mismo que «universal». No es que ese conocimiento se haya elevado por encima de las circunstancias de su producción y haya revelado que es verdad para todos; por el contrario, el fracaso de los intentos por fundamentar la Razón moderna son hoy más evidentes que nunca. Por el contrario, este conocimiento y los procesos históricos con los que está íntimamente asociado han reconfigurado el mundo, para bien o para mal. Si bien han servido para constituir un mundo en común –nuestra modernidad global–, este mundo sigue conviviendo con otros, mundos para los cuales las ciencias sociales son solo una guía limitada. Concluyo planteando que el conocimiento moderno, y las ciencias sociales que lo formalizan, han constituido nuestra modernidad y son indispensables –pero también inadecuados– para darle sentido. No se limitan simplemente a reflejar o a «representar» lo real de un modo más fiel que otros conocimientos, sino que traducen, median y crean.

El conocimiento moderno, y las ciencias sociales que lo formalizan, han constituido nuestra modernidad y son indispensables –pero también inadecuados– para darle sentido

Referencias bibliográficas

Baker, K.M. «Enlightenment and the Institution of Society: Notes for a Conceptual History», en: Melching, W. and Velema, W. (eds.) *Main Trends in Cultural History*. Amsterdam: Rodopi, 1994.

Baudrillard, Jean. *In the Shadow of the Silent Majorities or, the End of the Social*. (traducción al inglés de Fous, Johnsten y Patton), Semiotext(e), 1983.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. Polity Press, 1987.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Daston, Lorraine. «The Nature of Nature in Early Modern Europe». *Configurations*, vol. 6, n. 2 (1998).

Dear, Peter. *The Intelligibility of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Descola, Philippe. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (trans. Nora Scott). Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

– *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle* (trans. Janet Lloyd). New York: New Press, 1996.

Hick, John. «Foreword», en: Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Joyce, Patrick (ed.) *The Social in Question*. Routledge, 2002.

King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. London: Routledge, 1999.

Kolb, David. *The Critique of Pure Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Kwon, Heonik. *Ghosts of War in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso, 1985.

Latour, Bruno. *Politics of Nature* (trans. Catherine Porter). Harvard University Press, 2004.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Muller, Max. *Anthropological Religion*. London: Longmans, Green and Co, 1892.

Nandy, Ashis. *The Intimate Enemy*. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

Seth, Sanjay. *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham: Duke University Press, 2007.

Shapin, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Wagner, Peter. «An Entirely New Object of Consciousness, of Volition, of Thought», in: Daston, Lorraine (ed.) *Biographies of Scientific Objects*. University of Chicago Press, 2000.

Weber, Max. «Objectivity in Social Science and Social Policy», en: Shils, Edward and Finch, Henry (eds.) *The Methodology of the Social Sciences: Max Weber*. New York: The Free Press, 1949.