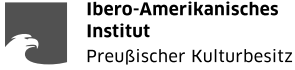


## **Convivialidad-Desigualdad**

**Explorando los nexos entre  
lo que nos une y lo que nos separa**

Mecila (ed.)

# **Convivialidad-Desigualdad**



Con el apoyo de:



Bundesministerium  
für Bildung  
und Forschung

El proyecto en el que se basa esta publicación fue financiado por el Ministerio Federal Alemán para la Educación y la Investigación con el código de financiación 01UK2023B. La responsabilidad del contenido de esta publicación es responsabilidad de los editores.

<https://doi.org/10.54871/cl5cr12a>

Convivialidad-desigualdad: explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa / Mecila (Ed.). - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; San Pablo: Mecila, 2022.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-216-7

1. Desigualdad. 2. Interacción Social. 3. Epistemología. I. Mecila (ed.).

CDD 304.2

Traducción: Lilia Mosconi

Diseño de tapa: Ezequiel Cafaro

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

# **Convivialidad-Desigualdad**

Explorando los nexos entre  
lo que nos une y lo que nos separa

**Mecila:**

 **CLACSO**



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory y Marcela Alemandi** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial

**Mecila:**

**Editores de la serie:**

**Laura Flamand** (COLMEX)

**Gesine Müller** (UzK)

**Ramiro Segura** (UNLP)

**Editor académico:**

**Joaquim Toledo Jr.**



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

*Convivialidad-Desigualdad. Explorando los nexos entre lo que nos une y lo que nos separa*

(Buenos Aires: CLACSO, junio de 2022).

ISBN 978-987-813-216-7



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) |

[www.clacso.org](http://www.clacso.org)



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

# Índice

Presentación .....	9
<i>Consejo Director de Mecila</i>	

## **Parte 1. ¿Por qué Convivialidad-Desigualdad?**

Los riesgos del diálogo. Discurso de apertura, Conferencia Inaugural de Mecila, Berlín, 13 de julio de 2017 .....	17
<i>Arjun Appadurai</i>	

Convivialidad-Desigualdad: en busca del nexo perdido .....	31
<i>Sérgio Costa</i>	

Convivialidad al borde.....	63
<i>Tilman Heil</i>	

## **Parte 2. Epistemologías de la Convivialidad-Desigualdad**

Epistemologías para la convivialidad, o <i>zumbificación</i> .....	111
<i>Fernando Baldría</i>	

Antirracismo en tiempos de incertidumbre. El Movimiento Negro brasileño y los saberes emancipadores .....	145
<i>Nilma L. Gomes</i>	

Migraciones entrelazadas. Colonialidad de la migración  
y convivialidad creolizada .....169  
*Encarnación Gutiérrez Rodríguez*

Convivialidad-Desigualdad más que humana en América Latina.....209  
*Maya Manzi*

### **Parte 3. Itinerarios de la convivialidad en América Latina**

Mestizaje y convivialidad en Brasil, Colombia y México .....281  
*Peter Wade*

Políticas contemporáneas de convivialidad ..... 315  
*Claudia Briones*

Convivialidad en ciudades latinoamericanas..... 379  
*Ramiro Segura*

### **Parte 4. Convivialidad y desigualdad en situaciones limítrofes**

Esclavos dueños de esclavos en Bahía, Brasil, siglo XIX.....441  
*João José Reis*

Cercanía física, distancia social. Trabajo doméstico remunerado  
y (des)encuentros en hogares de América Latina..... 477  
*Raquel Rojas Scheffer*

Convivialidad marginal.....523  
*Gabriel Feltran*

Sobre las autoras y los autores.....565

## Presentación

La vida en sociedad se basa, al menos aparentemente, en una contradicción. Nuestra supervivencia como sociedad y también como especie está estrechamente vinculada a la interdependencia tanto entre los seres humanos entre sí, como entre estos y otros seres vivos como las plantas y los animales. Esta interdependencia, sin embargo, es negada por las formas de vida concretas de las sociedades contemporáneas, casi todas ellas estructuradas sobre profundas desigualdades sociales y en la ideología del excepcionalismo humano, es decir, la creencia de que el futuro de la humanidad no depende de la supervivencia de los demás seres vivos.

Al dividir las distintas dimensiones de estas interdependencias en varios campos de debate, la literatura disponible sigue siendo insuficiente para estudiar en profundidad la aparente paradoja entre convivencia y desigualdad. Es decir, normalmente la bibliografía relevante está dividida en campos que no se comunican de suerte que, por ejemplo, estudios culturales y teorías del reconocimiento investigan las diferencias humanas y sub-áreas de la sociología y de la economía estudian las desigualdades sociales. La convivencia de humanos entre sí es más bien investigada por la antropología y los estudios sobre diversidad y interculturalidad, mientras que las interacciones entre humanos y no humanos son objeto de los llamados



estudios post-humanos o de áreas específicas como la ecología o sub-áreas de la geografía. Al fin, esta segmentación del conocimiento, en lugar de facilitar, impide investigar y aprender cómo se articulan las diferentes dimensiones de la vida social en sus entrelazamientos entre sí y con las otras formas de vida sobre el planeta.

En vista a ello, el nuevo campo de estudios que definimos como Convivialidad-Desigualdad pretende llenar este vacío mediante la construcción de un marco teórico-analítico y del desarrollo de estudios empíricos correspondientes, en el que se puedan investigar en toda su extensión los nexos inseparables entre la diferencia, la desigualdad y la coexistencia entre los seres humanos entre sí, así como entre estos y otros seres vivos.

El término convivialidad fue introducido en las ciencias humanas por el filósofo vienés Ivan Illich en su libro de 1973 *Tools for Conviviality*, publicado en español bajo el título *La Convivencialidad*, en 1978. En esa época, Illich dirigía el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) de Cuernavaca (México), un espacio ecuménico y plural en el que confluían los ideales de solidaridad global de la izquierda latinoamericana y los valores libertarios del pensamiento crítico europeo. El libro de Illich combina estas influencias transformando la convivialidad en un programa de investigación y acción para la construcción de sociedades más democráticas, igualitarias y habitables.

Desde entonces, y más claramente desde la década de 2000, los estudios sobre la convivialidad se han extendido a diversas disciplinas y campos temáticos, desde la antropología y la sociología hasta la geología y la informática, convirtiendo la convivialidad en un término polisémico y catalizador de reflexiones y estudios innovadores.

La desigualdad es también una noción relacional y multidimensional. Las desigualdades pueden ser materiales, pero también de poder, de acceso a los recursos naturales y a la protección contra los riesgos derivados de la acción humana, de derechos, de posibilidades epistémicas y de posiciones y condiciones sociales. La desigualdad, como una marca omnipresente de la vida social, es un

punto inevitable de partida para entender cualquier contexto social y las interacciones que ahí tienen lugar. Así pues las desigualdades son tanto estructurales como (re)producidas en las interacciones cotidianas. Entender la vida social en sus múltiples aspectos y formas requiere, por lo tanto, comprender cómo esta está constituida por la desigualdad. Entender las desigualdades, a su vez, es comprender cómo esas se constituyen y adquieren significado en las relaciones sociales.

El centro Mecila (Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America) se ha dedicado a desarrollar y consolidar este nuevo campo de estudio interdisciplinario. Establecido en São Paulo, Brasil, en 2017, Mecila es mantenido por una red de distinguidas instituciones alemanas y latinoamericanas, a saber, en Brasil, la Universidad de São Paulo y el Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), en México, El Colegio de México; en Argentina, el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS/CONICET) así como, en Alemania, la Freie Universität Berlin, la Universidad de Colonia y el Instituto Iberoamericano de Berlín. Además de las contrapartidas de esas instituciones es financiado por el Ministerio de Educación e investigación de Alemania.

En el programa de investigación de Mecila, el rasgo polisémico del término convivialidad se entiende siempre en asociación con los elementos multidimensionales de la desigualdad, potenciando sus posibilidades analíticas y su fuerza explicativa. El guion en el nombre del Centro (“Convivialidad-Desigualdad”) subraya el íntimo nexo entre desigualdad y convivialidad y el hecho de que se constituyen recíprocamente. Investigar la desigualdad es investigar la convivencia, y viceversa. En español, para no complicar innecesariamente el uso del término, optamos por traducir la palabra *conviviality* por convivialidad y no convivencialidad como hizo originalmente Ivan Illich.

La articulación de estas dos nociones, desigualdad y convivialidad, constituye la base de la colaboración interdisciplinaria que se lleva a cabo en Mecila. Desarrollados en varios campos temáticos, los

estudios sobre Convivialidad-Desigualdad en el Centro ofrecen una plataforma abierta para la innovación en la cooperación interdisciplinar en el amplio campo de las humanidades, las ciencias sociales y en diálogo con las ciencias naturales. Buscamos proporcionar un entorno intelectual y académico en el que las diferentes disciplinas puedan desarrollar sus investigaciones en colaboración con el trabajo empírico, la síntesis teórica y métodos que van más allá de los límites disciplinarios habituales. En consecuencia, Mecila es un espacio abierto a la experimentación académica que desafía el nacionalismo metodológico, el antropocentrismo y el eurocentrismo que están profundamente arraigados en nuestras disciplinas.

Para los propósitos institucionales muy abiertos de Mecila, Convivialidad-Desigualdad se refiere a las constelaciones constituidas por lazos de solidaridad y cooperación, pero también por las diferencias, el conflicto, la violencia y la dominación. En este sentido, el compuesto convivialidad-desigualdad nombra menos el punto de partida que los hallazgos (posibles, esperados, potenciales) de la investigación que pueden surgir al mirar la realidad desde las perspectivas desarrolladas en nuestro Centro. Así, Convivialidad-Desigualdad corresponde a una perspectiva, una mirada dirigida tanto a las interacciones como a los elementos estructurales de los patrones de convivencia existentes.

Ni un concepto, ni una teoría, ni un método, la convivialidad-desigualdad es un enfoque en construcción, una labor abierta, una asignatura colectiva que permanecerá siempre pendiente. Por lo tanto, consideramos innecesario e incluso poco productivo establecer un concepto normativo a priori de la convivialidad, aunque no condenamos a quienes desean adoptarlo.

No hay muchos ejemplos de instituciones dedicadas a estudiar de forma integrada y traducir en términos teóricos las diversas experiencias sociales de América Latina. El caso más conocido es el de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe de las Naciones Unidas (CEPAL), creada en 1948. Bajo la dirección intelectual de Raúl Prebisch, la CEPAL se centró, entre los años 50 y 70, en la

teoría económica y social del desarrollo latinoamericano. La misión de la CEPAL era promover la democracia y la justicia social en un contexto mayoritariamente desfavorable para eso. Como sabemos, la influencia y alcance teórico de la CEPAL fueron mucho más allá de los límites del subcontinente latinoamericano. Eran tiempos en que la teoría de la modernización, reformulada por los investigadores de la CEPAL, mantenía su indiscutible hegemonía mundial, asegurando un alto grado de convergencia teórica y la persistencia de la influencia de la CEPAL.

Hoy en día, dado el actual contexto de vigencia del pluralismo teórico e institucional, es más probable que esfuerzos similares solo logren éxito cuando se emprendan no por una sola institución sino dentro de una red internacional de investigadores e institutos, de lo cual CLACSO es un ejemplo muy exitoso. Asimismo, es relevante contemplar nuevas formas de cooperación capaces de superar o al menos mitigar las jerarquías regionales, generacionales, étnicas, de clase y de género que marcan tan profundamente los circuitos convencionales de producción y circulación del conocimiento. El desarrollo de nuevos formatos de colaboración no solo interdisciplinar, pero también transdisciplinar, incluyendo por lo tanto la cooperación entre expertas y expertos académicos y no académicos (chamanes, activistas, artistas, líderes de comunidades, etc.), es también crucial cuando se trata de producir conocimientos sofisticados y socialmente relevantes.

En Mecila creemos que podemos ofrecer una contribución única, aunque sea modesta, al tan necesario proceso de construcción institucional de una amplia reflexión sobre América Latina desde una perspectiva transdisciplinar y transregional. Para lograr nuestros objetivos académicos e institucionales, es esencial la estrecha cooperación con instituciones internacionales con sede en América Latina, como el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), entre otras. También la cooperación con los otros cuatro Centros Merian

(en Nueva Delhi, Guadalajara, Accra y Túnez) es indispensable para dar forma a nuestra perspectiva transregional.

El presente libro inaugura la serie de publicaciones que consolida la cooperación entre Mecila y CLACSO y busca ofrecer al público hispanohablante una introducción cualificada a los estudios sobre Convivialidad-Desigualdad.

El libro está estructurado en cuatro secciones para que las lectoras y los lectores con diferentes formaciones y distintos intereses por el tema puedan profundizar su reflexión en las diversas dimensiones abarcadas por el tema general Convivialidad-Desigualdad. La primera sección está dedicada a las definiciones conceptuales: ¿Qué es la convivialidad y cómo se articula con los debates sobre la desigualdad y la diferencia? ¿Cómo se incluyen los debates en campos afines, como la interculturalidad, la decolonialidad, el cosmopolitismo, en las discusiones sobre convivialidad y desigualdad? La segunda parte está dedicada a los debates epistemológicos, es decir, a las discusiones sobre las diferentes políticas del conocimiento y sus relaciones con la díada Convivialidad-Desigualdad, pensada no solamente a partir de las relaciones humanas sino también a través de las relaciones entre humanos y no humanos. La tercera parte estudia itinerarios de la Convivialidad-Desigualdad en América Latina, es decir, cómo se estructuran, en distintos niveles (de la nación hasta las ciudades), el lidiar con diferencias y desigualdades en la región. Por fin, la cuarta y última parte del libro busca aplicar el marco analítico Convivialidad-Desigualdad a casos limítrofes de coexistencia, como espacios de trabajo profundamente asimétricos y organizaciones criminales.

La expectativa del Consejo Director de Mecila es que este libro tenga una amplia difusión y discusión de suerte que promueva un diálogo rico y fructífero entre investigaciones de punta en el plan internacional y las recientes investigaciones de excelente calidad desarrolladas en América Latina y aún poco conocidas y reconocidas internacionalmente.

*Consejo Director de Mecila*

**Parte 1.**  
**¿Por qué Convivialidad-Desigualdad?**



# Los riesgos del diálogo

Discurso de apertura, Conferencia Inaugural  
de Mecila, Berlín, 13 de julio de 2017\*

*Arjun Appadurai*

Mi discurso de hoy se basa en el trabajo que he realizado, parte del cual la persona que preside esta sesión ha tenido la amabilidad de mencionar; así que esta no es una nueva investigación, pero sí es, por cierto, un intento de reunir algunos de mis intereses de una manera levemente distinta, dado el contexto. Entonces, primero, el campo de debate.

Cuando el cosmopolitismo se debate en círculos académicos, tal como se lo ha hecho intensamente alrededor de los últimos quince años, rara vez entran en el cuadro los asentamientos informales, la pobreza urbana y las carencias globales, salvo para recordarnos que el cosmopolitismo es un privilegio de las elites, y que debatirlo es asimismo un lujo de las elites. Hay razones para este sesgo, que se encuentran en lo que solemos entender por cosmopolitismo. En la mayoría de las definiciones se da por sentado, ya sea de manera directa o indirecta, que el cosmopolitismo es cierto conocimiento culto del mundo más allá de nuestros horizontes inmediatos, así como el producto de actividades deliberadas que se relacionan con el nivel educativo, la libertad para viajar y el lujo de expandir las fronteras del yo mediante la expansión de sus experiencias.

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c100a>



De ahí que el cosmopolitismo suele contrastarse con diversas formas de arraigamiento y provincialismo, este último asociado al apego a los amigos propios, al grupo propio, a la lengua propia, al país propio, e incluso a la clase propia, así como a cierta falta de interés por cruzar esas fronteras. El cosmopolita se identifica a menudo con el exiliado, con el viajero y con el explorador de lo nuevo, que no están contentos con su identidad, su biografía y sus valores culturales históricamente derivados. En el mundo de hoy, el cosmopolitismo se asocia en líneas generales a las sensibilidades posnacionales, al *ethos* global, a la política y los valores multiculturales, así como a una apertura generalizada a la experimentación cultural, las identidades híbridas y las transferencias e intercambios culturales internacionales.

Este conjunto de asociaciones dista de ser igual al universalismo de la Ilustración, pero tiene algunas afinidades con él, en su interés común por una idea expandida de la humanidad que trascienda las fronteras de la nación y el *ethnos*. Hoy quiero sugerir que es posible discernir un tipo bastante distinto de cosmopolitismo en el ámbito de las formas internamente generadas de activismo, incubado entre las poblaciones más pobres del mundo (este será uno de mis ejemplos), más o menos independiente de la educación avanzada y del privilegio de acceder a los medios del viaje y el ocio, así como de la forma de la autocultivación que es el auténtico *ethos* de la *Bildung*.

No obstante, lo que llamo “cosmopolitismo desde abajo” (y sobre el cual ya he escrito en otras ocasiones) comparte con la versión más privilegiada del cosmopolitismo la urgencia de expandir los horizontes actuales del yo y de la identidad cultural, así como el deseo de entablar contacto con un mundo más amplio en nombre de valores que en principio podrían pertenecer a cualquiera y aplicarse a cualquier circunstancia. Este cosmopolitismo vernáculo también opone resistencia a las fronteras de la clase, el vecindario y la lengua materna, pero lo hace sin una valuación abstracta de la idea de humanidad o del mundo como un lugar generalmente conocido o conocible.

Esta es una variedad de cosmopolitismo que comienza cerca de casa y se apuntala en las prácticas de lo local, lo cotidiano y lo familiar, pero está imbuido de la política de la esperanza que requiere expandir las fronteras de lo cotidiano en una variedad de direcciones políticas. Se edifica en dirección a afinidades y solidaridades globales por vía de una miscelánea irregular de experiencias cercanas y distantes, y no presupone ni niega el valor de su universalidad... ni la universalidad de sus valores.

Su objetivo es producir una geografía predilecta de lo global mediante la extensión estratégica de los horizontes culturales locales, no en aras de disolver o negar las intimidades de lo local, sino para combatir sus indignidades y exclusiones. En consecuencia, está estrechamente ligado a la política de la esperanza y a la promesa de la democracia como un espacio de dignidad, así como de igualdad. Es correcto denominar *cosmopolita* a este estilo de vida, pero se trata de un cosmopolitismo guiado por las exigencias de la exclusión más que los privilegios y el “hastío” de la inclusión. Es lo que también he llamado en otra parte “cosmopolitismo forzoso”.

Así que permítanme hablarles brevemente del cosmopolitismo de los pobres urbanos como un ejemplo de este cosmopolitismo forzoso o cosmopolitismo desde abajo. En diversos libros y ensayos he escrito bastante sobre mi trabajo con poblaciones muy pobres, en esencia con los pobres sin techo de la ciudad de Mumbai. Tal vez algunos de ustedes conozcan este trabajo, y tal vez otros no, pero aquí voy a hacerles un esbozo rápido para después decirles lo que aprendí –o cómo comencé a pensar– sobre el cosmopolitismo desde abajo o el cosmopolitismo forzoso después de mi trabajo con esos habitantes de asentamientos informales, que comenzó alrededor del año 2000. Hace ya diecisiete años de esto, pero la fase más intensiva tuvo lugar en los primeros años del siglo XXI. Aún trabajo con esa alianza de personas, que es la alianza con la cual pasé la mayor parte del tiempo en Mumbai, pero el grupo de Mumbai forma parte de una red india, y la red india forma parte de una red global que se llama

“Red Internacional de Asentamientos Informales” (SDI por su sigla en inglés):<sup>2</sup> funciona en 40 países, más de 20 del continente africano, muchos de Asia, algunos de América Latina y de Oriente Medio. Es una inmensa red activista no gubernamental y transnacional de habitantes de asentamientos informales urbanos, muchos de los cuales son mujeres.

He pasado tiempo con esta alianza en Sudáfrica, así como en Filipinas e India, pero mi foco principal siempre estuvo en la formación india, que fue su origen histórico. La red de la India se expandió primero a Sudáfrica, para después avanzar hacia otros lugares. Esa es una larga historia, que no detallaré mucho ahora. En Mumbai, la alianza (he ahí el término que usan sus propios miembros como autorreferencia: *alianza*) se compone de tres grupos principales.

Uno se denomina Federación Nacional de Habitantes de Asentamientos Informales (NSDF por su sigla en inglés). Es en gran parte masculino y nacional, pero tiene una fuerte presencia de Bombay y cierta cualidad étnica específica en su liderazgo y su composición, sobre la que hablaré en unos minutos. El segundo grupo se llama Mahila Milan. *Mahila* significa “mujeres”, y *milan*, “reunión”; es decir, “reunión de mujeres”. Es una organización de mujeres fundada por activistas de asentamientos informales que antes eran trabajadoras sexuales de un barrio particular de Mumbai. Vivían –y muchas siguen viviendo, en 2017– sobre el pavimento, en espacios regularizados que han tenido durante mucho tiempo, pero que aún son inseguros, que podrían ser demolidos, que podrían ser destruidos, que no tienen títulos en el sentido de Hernando de Soto. No se trata de pequeñas capitalistas que viven en pequeñas propiedades. Estas mujeres no tienen propiedades duraderas. Vivían allí cuando eran trabajadoras sexuales, y viven allí ahora, cuando muchas de ellas son abuelas. Hace tiempo que dejaron su profesión original, pero siguen exactamente en la misma zona. Son las integrantes de esta organización de mujeres. Por último, hay una organización llamada SPARC,

<sup>2</sup> En inglés, Slum/Shack Dwellers International. [N. de la T.]

que es una ONG más en el estilo reconocible de Occidente, formada por mujeres de clase media con una capacitación de trabajadoras sociales o de otro tipo, que estaban interesadas en los pobres urbanos.

Estos tres grupos se unieron para formar la alianza entre fines de los noventa y los primeros años del nuevo siglo, pero después construyeron lazos con Sudáfrica y otros lugares, y ahora forman parte de una red muy extensa. En Mumbai, donde desarrollé la mayor parte de mi trabajo de campo, me impresionó el hecho de que estos habitantes de asentamientos informales urbanos fueran una gran parte del mosaico de la pobreza urbana local. Esta población más abarcadora de pobres está formada por unos seis a ocho millones de una población total que ronda los 15 millones, y aproximadamente el 50% de este grupo carece de vivienda digna, mientras que otro 15% habita en viviendas temporarias y sumamente inseguras sobre el pavimento. Si ustedes viajan en avión a Mumbai, verán un océano de lonas impermeables azules. No son favelas. No están un poco por aquí y otro poco por allá; están por todas partes. Mumbai tiene el tamaño de Manhattan, y el gran Mumbai es tan grande como la Ciudad de Nueva York, con todos sus distritos incluidos. Desde arriba se ven esas concentraciones azules –que son temporarias, ilegales e informales– por todas partes de la ciudad.

Entonces, el 50% de una ciudad de 15 millones habita viviendas que no son seguras. De ahí que los derechos a la vivienda sean un interés político clave de esta particular alianza. Una vez más, en otra parte me he explayado acerca de esto, pero hoy solo quería hablar sobre la cuestión del cosmopolitismo que aprendí de estos hombres y mujeres. Ellos o sus familias vinieron a Mumbai desde muchas partes de la India; muchos de Hyderabad, en el Sur; otros tantos de Chennai o la región meridional de Madrás; y otros, de regiones septentrionales con una significativa población musulmana.

Los hindúes, los musulmanes, los hablantes de tamil, los hablantes de telugu y los hablantes de urdu presentan una extraordinaria diversidad lingüística en este conjunto de individuos muy pobres, lo cual implica que, para trabajar juntos, necesitan involucrarse de

inmediato con las lenguas de los demás. En consecuencia, dejando de lado el resto de la jerarquía de poder, entre ellos tienen que salvar las brechas lingüísticas. Así que muchas de estas personas, que a menudo son analfabetas, son en realidad políglotas, hablan tres idiomas, e incluso, en algunos casos, tienen conocimientos rudimentarios de inglés. Esto es notable, pero no está elegido como parte de un ejercicio de *Bildung*. Es algo que se lleva a cabo como un ethos de supervivencia cultural, reproductiva y política.

En los intercambios recíprocos, por ejemplo, entre ex trabajadoras sexuales de la organización de mujeres, hablantes de hindi o de urdu, y hombres hablantes de tamil que viven en asentamientos informales de otra parte de Mumbai, esa es la clave del vínculo que vuelve muy fuerte a esta alianza, pero que también rebasa las fronteras de género, lengua y región dentro de la India. No se necesita ir muy lejos para ver la extraordinaria diversidad que se negocia al interior de esta alianza. Además, huelga decirlo, sus integrantes tienen que lidiar con la policía, tienen que lidiar con los dueños de los asentamientos informales, tienen que lidiar con promotores inmobiliarios, con funcionarios municipales, con personas que les permiten o no les permiten construir baños. Cabe aclarar, de paso, que en muchas de estas comunidades hay una proporción de 800 personas por baño.

Y, si uno tiene mucha suerte, vive en un edificio con diez baños, diez asientos donde defecar con cuatro veces esta cantidad de habitantes [señala al público], todos ellos con la obligación de salir a trabajar a las 7:30 de la mañana. Esa es una situación común. En consecuencia, la construcción de baños y la construcción de viviendas están estrechamente ligadas, pero todas ellas requieren negociar con personas que hablan otros idiomas; que hablan hindi, que hablan maratí, la lengua del estado del cual Mumbai es la capital. El hindi es la lengua nacional, pero la comunidad donde vive uno habla muchas otras lenguas, y los funcionarios hablan a su vez otras lenguas.

Esto significa, en verdad, que los pobres urbanos deben negociar con todo tipo de prácticas culturales ajenas para vivir el día a día,

para tener alguna chance de cumplir con la ambición de organizarse, de ahorrar colectivamente, de ejercer presión sobre el Estado. Esa es su política general, pero todo en ella requiere negociación y, en el espíritu del Centro Merian, toda esa negociación se lleva a cabo en condiciones de asimetría, no de igualdad. Es un poquito como la historia de Radcliffe Brown, el gran antropólogo que estudió el sistema de parentesco de las islas Andamán, y su manera de investigar consistía en llevar a un nativo a su balcón, con dos corpulentos soldados indios parados encima con un palo, para después escucharlo hablar sobre el parentesco. No es lo que se dice una atmósfera distendida o igualitaria de traducción.

He ahí las condiciones que denomino *forzosas*, con referencia a la expansión del mundo vital de los pobres urbanos en Mumbai. Esta expansión de Mumbai los lleva a entrar en contacto con mujeres de otras ciudades indias y, a partir de 2000, con mujeres pobres de Ciudad del Cabo, con mujeres pobres de Katmandú, que van a Mumbai organizadas por medio de esta red, e intercambian música, experiencias urbanas, planes de vivienda, etc., con sus pares de la India. Así es como esta red se vuelve global pero comienza muy cerca de casa. Podría decir mucho más sobre el entorno de Mumbai, sobre las lenguas y todo lo demás, pero no lo haré. Solo diré que estas personas son ciertamente cosmopolitas, pero su cosmopolitismo es forzoso: es necesario para la supervivencia y es muy difícil. Se lleva a cabo y se mantiene vivo tanto bajo la forma de colaboración igualitaria dentro del movimiento, como bajo la forma de diálogo asimétrico con los poderes que sean: corporaciones, agentes inmobiliarios, municipalidad, policía, todos los cuales respiran en la nuca de estas comunidades.

Ahora quiero pasar a un ejemplo muy diferente, para enfocarme en la cuestión del riesgo, y después intentaré relacionar los dos ejemplos. En esta segunda parte de mi charla, me propongo darles algunas ideas generales de manera igualmente breve, con ejemplos tomados de los últimos diez o quince años de Europa, donde la cuestión del islam se ha vuelto central para la negociación con el otro.

Las estrategias culturales de los pobres urbanos de Mumbai pueden entenderse como una especie de diálogo de unos con otros, así como con quienes blanden su poder sobre ellos. Especialmente en estas situaciones asimétricas, nadie puede entablar diálogos sin exponerse a serios riesgos. Esta concepción es opuesta al sentido común que entiende el diálogo como algo casual, cotidiano, incluso secundario a los mecanismos reales del poder y la riqueza. Si llegamos a acordar que el diálogo es siempre un asunto riesgoso, podemos preguntarnos cuáles son los riesgos involucrados y cuáles de ellos valen la pena. Para los pobres, los subordinados y las vidas modernas, asumir estos riesgos es una cuestión de fuerza mayor. Eso es cierto en el caso de Mumbai, pero también en otros casos, muchos de los cuales serán más conocidos para ustedes que para mí, porque provienen del mundo latinoamericano.

Aquí uso el término *diálogo* para referirme a cualquier iniciativa de negociación entre partes que no se asemejan desde el punto de vista cultural, que se encuentran típicamente en relaciones desiguales de poder, y que se ven obligadas a aprender juntas en una suerte de lo que yo denomino “convivialidad disputada”. Volveré al término “convivialidad disputada” en mi conclusión. Pero ahora déjenme decirles algo sobre los riesgos. He aludido a algunos de ellos en mi ejemplo de los pobres urbanos, pero con el islam en Europa podemos verlos con claridad aún mayor, porque este es algo así como un caso macro, que está en los medios y está muy articulado en el discurso público.

El primer riesgo del diálogo es el hecho de que la otra parte, ya se trate de una persona, una comunidad, una organización, un Estado o lo que sea, puede no entender lo que uno quiere decir. El riesgo del malentendido es inherente a toda la comunicación humana, que ha desarrollado muchas maneras de reducirlo. Tratamos de elegir cuidadosamente nuestras palabras y acciones, prestamos atención al lenguaje y a la traducción, intentamos imaginar los supuestos mentales de la otra parte. En resumen, tratamos de ser tan intersubjetivos como sea posible, así como de encontrar las mejores maneras de

cruzar los límites entre el hablante y el oyente. Hacemos esto todo el tiempo en nuestra vida cotidiana, y las organizaciones también lo hacen. De más está decir que, cuando dialogamos con sinceridad, también tratamos de escuchar con el mismo enfoque mental, en aras de minimizar los riesgos de malentendidos y comunicaciones erróneas. Así que tanto el hablante como el oyente participan en este esfuerzo.

El segundo riesgo del diálogo es el opuesto exacto, es decir, el riesgo de que se nos entienda con claridad. Esta paradoja se basa en parte en la preocupación de que se trasluzcan expresiones y se entiendan motivos o intenciones que nosotros preferimos ocultar. Este siempre es un peligro en la era de la epistemología de la sospecha, que viene de Marx, Nietzsche y Freud. Pero el riesgo más hondo de ser plenamente entendidos es el riesgo de que la otra parte perciba nuestras convicciones más profundas, nuestras opiniones fundacionales, e incluso nuestras dudas. La razón por la cual este es un riesgo es el hecho de que *el diálogo no es acerca de todo. Para ser eficaz, el diálogo debe mantenerse, hasta cierto punto, dentro de una base compartida, un acuerdo selectivo y un consenso provisional.*

Cuando se llevan a la mesa las convicciones fundacionales, corre peligro el elemento de improvisación propio del diálogo, y los riesgos alcanzan una magnitud imposible, ya que las convicciones básicas deben volverse conmensurables. Un ejemplo crucial es sin duda el diálogo entre el mundo islámico y el mundo europeo cristiano, que en los últimos quince años ha adquirido gran dramatismo, pero que en realidad desde hace ya varios siglos transcurre de una manera tal que el diálogo pasa rápidamente a los fundamentos doctrinarios y éticos, sin mayor atención a arenas más específicas y limitadas. Una disputa por el uso del hiyab en las escuelas no tiene por qué pasar a ser una disputa en torno a concepciones rivales de la universalidad humana. Puede mantenerse como un problema de etiqueta o de conducta pública. En consecuencia, cuando entablamos un diálogo, debemos cuidarnos de no exigir demasiada comprensión ni ofrecer demasiado de nuestras convicciones más profundas. Soy



consciente de que esto suena como un llamado a la hipocresía y el cinismo. Pero lo que estoy sugiriendo en realidad es prudencia y acuerdos limitados.

Cuando entablamos un diálogo, un riesgo aún mayor que el del malentendido, como he dicho, es el riesgo de entender demasiado. Acerquemos un poco más la lupa a esta cuestión. El entendimiento mutuo total, pleno y preciso es una norma imposible de cumplir: en cualquier caso, esto es así si se tienen en cuenta las dificultades culturales, lingüísticas e históricas que dividen a los individuos y a las comunidades. Pero el entendimiento total al nivel de las convicciones éticas, religiosas o políticas primordiales acarrea aún otro peligro. Ese peligro es la urgencia de eliminar por completo las diferencias básicas, ya que el deseo de sentar bases comunes al nivel de las convicciones básicas requiere cambiar las convicciones básicas de alguna de las partes.

Y esto suele implicar que las convicciones más profundas de una parte pasen a ser la medida del terreno común. He ahí el modo en que los falsos universalismos pueden borrar diferencias verdaderas. De ahí que el diálogo siempre deba involucrar una decisión acerca del punto hasta el cual se demandará la negociación en torno a los fundamentos. En tal sentido, todo diálogo es una forma de negociación. Y la negociación no puede basarse en un completo entendimiento mutuo ni en un consenso total que traspase todo tipo de frontera o diferencia.

Hay aún otro riesgo asociado al diálogo: la relación del diálogo con las diferencias internas a cada lado de la mesa. Todos los individuos tienen dudas, diferencias y divisiones dentro de sí, como, por ejemplo, entre las metas de corto y largo plazo, entre los motivos superiores e inferiores, entre los intereses conscientes e inconscientes, y así sucesivamente. Cuando ascendemos a la escala de los grupos, las comunidades, las civilizaciones y otras grandes formaciones sociales, se agregan las diferencias internas entre los viejos y los jóvenes, entre la elite y la gente común, entre el palacio y la calle, entre

los hombres y las mujeres, por nombrar solo las categorías más simples de división interna.

En la era de la globalización, estas diferencias internas se exacerbaban aún más con el movimiento de migrantes a nuevos lugares, las diferentes identidades y ansiedades de los viejos y los jóvenes entre las poblaciones migrantes y, huelga decirlo, la naturaleza de los medios masivos y la comunicación electrónica, que permite la copresencia y la información recíproca de vínculos intensamente locales y sumamente remotos.

Así, en la Europa contemporánea, es evidente que todos estos riesgos son reales. El islam se representa con demasiada frecuencia como monolítico, como carente de espacio para el disenso, el debate o la diferencia. Por otra parte, los opositores del fundamentalismo islámico suelen negar las divisiones profundas que subyacen al consenso liberal: entre quienes están a favor o en contra de la Unión Europea, entre quienes vienen de tradiciones católicas, protestantes o judías, entre quienes se han secularizado por completo y quienes no lo han hecho, entre los que han abrazado la religión del mercado y quienes no lo han hecho, entre los partidarios de la comida rápida y la comida elaborada, entre los que apoyan o rechazan el Estado de bienestar.

El verdadero desafío consiste en elegir entre todos estos debates y decidir cuáles son los apropiados para llevar a un verdadero diálogo. Muchos de quienes conocen la India saben que uno de los grandes problemas en la comunicación de las comunidades musulmanas con el Estado dominado en gran medida por los hindúes es la cuestión de la desigualdad interna dentro de las comunidades musulmanas, sobre todo en lo que concierne al estatus de las mujeres. Así es que tenemos el famoso caso Shah Bano, que trata sobre el derecho de una mujer musulmana al divorcio, pero ese derecho estaba siendo suprimido por la comunidad musulmana, que por supuesto está dominada por hombres, tanto en la India como en todas partes.

Entonces, la pregunta es: cuando esa comunidad musulmana debe negociar con el Estado indio y con la estructura jurídica india,

¿cuánto espacio se le da al disenso interno, y en qué punto eso se vuelve muy riesgoso? Este es un riesgo para ambas partes en cualquier debate similar, porque todos tienen diferencias internas. Entonces, si queremos apartar la engañosa y peligrosa idea del choque de civilizaciones, especialmente allí donde está involucrado el islam, es importante reconocer que todo diálogo es riesgoso y que ninguna gran tradición o ideología carece de debate interno.

Necesitamos recordar que el riesgo del malentendido y el riesgo de ser demasiado entendido se combinan con el riesgo de cómo balancear nuestras diferencias internas cuando llegamos a la mesa, con nuestras diferencias respecto del otro externo, que a su vez tiene el mismo problema de debate interno. Entonces, ¿qué elementos llevamos a la mesa para negociar?

El manejo productivo de los riesgos atinentes al diálogo requiere que identifiquemos aquellos debates internos que tienen las mayores consecuencias para los debates externos. En la era de la globalización, es probable que los temas que vinculan los debates externos e internos tengan mucho que ver con la democracia, los mercados libres, la migración, la pobreza, el medioambiente y el bienestar social. Cada uno de estos temas acarrea riesgos muy altos, no solo porque son grandes temas, sino también porque hay una tectónica compleja entre el debate interno y el debate externo, dondequiera que se trace la línea entre lo interno y lo externo.

Entonces, ahora, después de haber hecho un viaje levemente más abstracto con el ejemplo del islam y Europa, regreso a los habitantes de los asentamientos informales de Mumbai con rumbo a mis conclusiones. Puede parecer excesivo yuxtaponer las luchas de los pobres urbanos de Mumbai y sus prácticas de cosmopolitismo forzoso, con la situación de las comunidades musulmanas y los líderes islámicos en el diálogo con sus contrapartes liberales o cristianas de Europa. Sin embargo, ambos casos involucran aquello a lo que antes me referí como “convivialidad disputada”. Con el uso del término *convivialidad disputada*, apunto poner de relieve el espacio precario,

asimétrico y riesgoso presente en cualquier tipo de convivencia que atraviese fronteras de clase, género, raza o etnicidad.

Este tipo de convivencia es el dilema global de las sociedades complejas, los lugares de encuentro diaspórico, las formaciones sociales urbanas y las formaciones transregionales, como la Unión Europea. Esta convivencia disputada se diferencia mucho del mundo de los diálogos y debates racionales que puebla el imaginario de la esfera pública habermasiana, ya sea a nivel nacional o transnacional, ya que rara vez involucra la igualdad de las dos partes en cuestión.

También se diferencia bastante de lo que Sérgio Costa, a mi juicio con acierto, criticó como “el programa de la nostalgia” en los estudios poscoloniales, derivado principalmente del “giro decolonial” en los estudios latinoamericanos, dado que resulta imposible encontrar situaciones de pureza precolonial en el terreno, imposible sin duda en el caso de los habitantes de asentamientos precarios de Mumbai, así como en el caso de Europa y el islam. En cualquier situación real del mundo de hoy, desafío al lector a mostrarme un lugar donde haya algo relativamente intacto. En tal sentido, acuerdo profundamente con Sérgio Costa en su preocupación y su cuestionamiento de este giro nostálgico que busca pasados intactos, y que viene en particular de los estudios latinoamericanos.

Con el concepto de convivencia disputada, no me refiero solo al hecho de que la convivencia deba lograrse a menudo en contextos de serio conflicto, sino también a aquellas situaciones en las que hasta el sentido y el alcance de la convivencia pueden estar en debate entre las partes de la negociación. De ahí que la convivencia disputada sea un metatérmino, referido a las condiciones de las negociaciones sobre la convivencia en sí misma. Imaginar tal negociación es un desafío, no solo para las comunidades reales del mundo que están obligadas a vivir unas con otras, sino también para las ciencias humanas, que necesitan cuestionar sus propias ideas sobre la convivencia a fin de captar la naturaleza de este metadebate, que subyace a numerosas luchas del mundo actual.



# Convivialidad-Desigualdad: en busca del nexo perdido\*<sup>1</sup>

Sérgio Costa

*En la economía, es posible hacer una deuda que se paga más tarde. En el caso del planeta, no hay deuda externa. Toda la deuda recaerá sobre nosotros. Si no aprendemos a pisar suavemente la Tierra, el cielo caerá sobre nuestras cabezas.*

(Ailton Krenak 2020)

## Introducción

Desde la incorporación del término convivialidad al vocabulario de las ciencias humanas por parte de Ivan Illich (1973), se ha acumulado un conjunto muy variado y heterogéneo de contribuciones que aplican la categoría y las herramientas postuladas por el autor a diversos campos del conocimiento y busca a la vez ampliar y reformar sus concepciones para adaptarlas al estudio de los problemas contemporáneos. El objetivo del presente texto es doble. En primer lugar, busca

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c101a>

<sup>1</sup> Ese texto es una traducción modificada y actualizada de artículo publicado anteriormente en inglés (ver Costa 2019). Todas las citas en portugués, inglés o alemán fueran traducidas libremente al español por el autor.

sistematizar este vasto debate, tratando de señalar, en sus diversas corrientes y matices, intereses e ideas útiles para fundar un programa de investigación dedicado a estudiar el nexo de constitución recíproca entre convivialidad y desigualdad. El segundo objetivo se deriva del primero. En diálogo con la literatura revisada, busca precisar qué se entiende por el vínculo entre desigualdad y convivialidad y ofrecer algunas indicaciones metodológicas sobre cómo investigar este nexo. El texto aún inédito de Marcos Nobre titulado *Convivial Constelations and Inequality*, presentado en un taller internacional del centro Mecila en noviembre de 2017 en São Paulo, guía el diálogo con la literatura y la elección de las categorías utilizadas para formular nuestros intereses de investigación. La estructura del presente texto se deriva de sus objetivos. Mientras la primera sección, más extensa, revisita el debate sobre la convivialidad, la segunda se aborda el nexo entre convivialidad y desigualdad y la tercera los desdoblamientos metodológicos de la discusión emprendida.

## **Convivialidad: estado del arte**

En torno a tres nociones etimológicamente relacionadas, a saber, Konvivenz, convivialisme y conviviality, ha surgido recientemente un variado conjunto de programas analíticos y normativos que, a pesar de sus afinidades y intersecciones, se han desarrollado de forma independiente, motivados por impulsos teóricos y políticos no siempre congruentes y compatibles entre sí. Sin embargo, el parentesco etimológico revela una preocupación subyacente común. Se trata, en todos los casos, del análisis y la búsqueda de alternativas para la vida en sociedad, señalando que, en muchos enfoques, la vida común no es sólo la que se da entre los seres humanos, sino también entre los humanos y los no humanos, que pueden incluir plantas y animales, pero también espíritus y artefactos. Se pueden identificar al menos cinco campos temáticos dentro de los cuales se han ampliado los debates sobre la convivencia, a saber, la crítica antiutilitarista del

capitalismo, la crítica del antropocentrismo, la crítica del sociocentrismo, la crítica del multiculturalismo (neo)liberal y la crítica del colonialismo y la colonialidad

### ***Crítica antiutilitarista del capitalismo***

La crítica ecologista al capitalismo ya estaba presente en la obra seminal del sacerdote católico vienés, teólogo y filósofo Ivan Illich (1973). Publicado cuando Illich se encontraba en Cuernava, México, dirigiendo el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), lugar de encuentro de intelectuales latinoamericanos e internacionales, el libro se inspira teórica y políticamente en al menos dos fuentes importantes. El primero es lo que se puede llamar genéricamente el movimiento tercermundista, que incorporó a lo largo de los años 60 desde los movimientos de descolonización en África hasta las muy diversas voces en favor de los oprimidos existentes en América Latina en aquella época - desde las recreaciones locales del marxismo hasta la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez y Hélder Câmara y la pedagogía y los métodos de educación popular desarrollados por Paulo Freire.

La segunda inspiración de Illich provino del humanismo radical de pensadores como Eric Fromm, también amigo e interlocutor, con quien Illich compartía la interpretación de que el talento y las virtudes humanas son sistemáticamente vilipendiados por la racionalidad instrumental capitalista y los diversos totalitarismos (político, religioso, pedagógico, etc.).

Cabe destacar que Illich no sólo los leyó, sino que fue un interlocutor recurrente y cercano de todos estos intelectuales (Hartch 2015) que también pasaron por Cuernavaca.

A partir de estas inspiraciones, no es de extrañar que el libro de Illich de 1973 contenga un llamamiento normativo a la autolimitación, entendida como una autocontención de las posibilidades que conlleva el desarrollo técnico e industrial. Para Illich, sólo renunciando a la racionalidad instrumental y unidimensional, intrínseca



al capitalismo industrial, podría el ser humano llegar a la vida convivial, sinónimo de emancipación:

Elijo el término ‘convivencialidad’ para designar lo contrario de la productividad industrial. Pretendo que signifique la relación autónoma y creativa entre las personas, y la relación de las personas con su entorno; y esto en contraste con la respuesta condicionada de las personas a las exigencias que hacen otros y el entorno creado por los seres humanos. (Illich 1973: 11)

No sería exagerado decir que, después de haber sido olvidada durante décadas, se ha observado un verdadero renacimiento de la obra de Illich desde los primeros años del presente siglo, tal es la recurrencia y el entusiasmo con que se han reinventado y redescubierto sus herramientas de la convivialidad en diversos ámbitos.

Asimismo, Illich fue la inspiración que animó las primeras articulaciones del convivialismo a partir de 2010 (Adloff 2018: 11). Los debates en torno al convivialismo se originaron en el contexto de la revista francesa M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) y fueron impulsados especialmente por el sociólogo Alain Caillé de la Universidad París-Nanterre. Con la publicación del manifiesto convivialista en 2013 (*Les convivialistes* 2013) y su traducción a varios idiomas, los debates sobre el convivialismo han adquirido una repercusión que va más allá de Francia. El segundo manifiesto convivialista publicado en 2020 (*Internationale Convivialiste* 2020) profundiza en estas discusiones y también está traducido a varios idiomas.

Desde un punto de vista teórico, el convivialismo remite a la obra del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss (1872-1950) y a la consideración de que el don y no la razón utilitaria es el elemento primordial y fundador de las interacciones sociales. Otro fundamento importante del convivialismo es la crítica del crecimiento económico, tal y como la han desarrollado, entre otros, el economista Serge Latouche y el filósofo Patrick Viveret (2014). Según esta crítica, el nivel de vida alcanzado por los países más ricos en la década de

1970 debería servir como parámetro de riqueza material posible de universalizarse a escala mundial. Esto implica una redistribución global de la riqueza y el desarrollo de tecnologías de producción sostenibles orientadas a una nueva forma de lidiar con la naturaleza y con otros seres vivos (Les convivialistes 2013: 32).

Políticamente, el convivialismo es, como postulan Adloff y Caillé (2022: 15-16), “excesivamente tímido y desesperadamente ambicioso”. Tímido, si comparado con el bien estar material y la emancipación moral prometidas “pelas religiones seculares de ayer como el socialismo, el comunismo y la modernización”. A la vez, “postular que el mundo de mañana puede ser más convivial, menos violento, menos injusto, más seguro, más simbiótico o ecológico suena desesperado y hasta insensato”

Según el diagnóstico de los convivialistas (Les convivialistes 2013: 26), el capitalismo, especialmente en su configuración actual como capitalismo financiero, destruye la mayor riqueza humana que “es la riqueza de nuestros lazos sociales”. Al minar la convivencia entre los seres humanos, el capitalismo socava también su relación con la naturaleza, ya que produce desigualdades sociales entre las personas, los países y entre las regiones del mundo que, éticamente inaceptables, hacen imposible el equilibrio entre el trabajo y la vida, destruyendo así la solidaridad y la base ecológica de nuestra existencia. Frente a este diagnóstico, los convivialistas comparten la opinión de que es necesario un cambio de rumbo urgente hacia una sociedad convivial y que este cambio sólo debe producirse en condiciones democráticas y mediante el respeto a la pluralidad social, cultural y existencial (Caillé/Chanial 2014).

Desde el punto de vista de su base social, el convivialismo vocaliza y dialoga con diversos movimientos sociales, entre ellos, movimientos críticos con el crecimiento económico y la aceleración de la vida cotidiana (*décroissance*, *degrowth*, *slow food*, etc.) y movimientos ecologistas, además de haberse constituido ya, el convivialismo mismo, como movimiento social (Adloff 2018).

Aunque no dialoguen directamente, llaman la atención los rasgos comunes entre el convivialismo y muchas matrices del pensamiento indígena que, partiendo de la inseparabilidad entre seres humanos y la naturaleza, abogan por la autocontención frente a los impulsos expansionistas del capitalismo. Las diferentes influencias indígenas de la región andina y amazónica agrupadas en torno al concepto del buen vivir muestran claramente estas afinidades entre el convivialismo y las filosofías indígenas. El buen vivir implica sustituir el principio de eficiencia que hace del crecimiento económico un fin en sí mismo por el imperativo de la prudencia y la suficiencia que busca subordinar la economía a los límites de la naturaleza y el respeto a la dignidad humana, como muestran Acosta y Martínez Abarca (2015: 138):

Hay que desmontar los esquemas organizativos que defienden los privilegios antropocéntricos, que son los que provocan la mayor desigualdad y llevan a la destrucción del planeta por la explotación y degradación del medio ambiente. Asimismo, los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de los sistemas naturales, respetar la dignidad humana y aspirar a mejorar la calidad de vida de las personas, las familias y las comunidades. La naturaleza y su diversidad no pueden ser sacrificadas. Tenemos que reconocer que los humanos son parte de la Naturaleza y no pueden dominarla, mercantilizarla, privatizarla y destruirla.

### ***Crítica al antropocentrismo***

La crítica al antropocentrismo adquiere cada vez más importancia no sólo en las ciencias sociales y las humanidades en el ámbito de los llamados estudios posthumanos (ver Braidotti 2013), sino también en diversos campos de las ciencias naturales, desde la geografía física y la geología hasta los llamados estudios del sistema terrestre. Para ejemplificar esta tendencia, mencionamos trabajos procedentes de dos disciplinas distintas que son ilustrativos de desarrollos similares

en diversas áreas del conocimiento. El primer ejemplo procede de la geografía urbana y se materializa en el trabajo de Hinnclyffe y Whatmore (2006), influenciados tanto por Ivan Illich cuanto por la teoría deleuziana de la política de minorías, la filosofía feminista y la teoría del actor-red de Bruno Latour e Isabelle Stengers. De estas influencias surge la noción de ciudades vivas, que, en contra de los esfuerzos de los planificadores por planificar y construir la ascética y estéril ciudad moderna, son, en la verdad, espacios de interacción viva entre humanos y no humanos:

De hecho, queremos sugerir que los no humanos no sólo existen en las ciudades, aferrándose precariamente a las torres y edificios de la modernidad, sino que potencialmente dan forma y son formados por sus relaciones urbanas. Tampoco vemos a estos habitantes como una amenaza para la modernidad [...]. Más bien nos gustaría sugerir que la demografía de la ciudad, su población de habitantes humanos y no humanos, desestabiliza la geografía de la modernidad y sus ancestros (Hinnclyffe/Whatmore 2006: 127-128).

Para la planificación urbana, esta comprensión implica precisamente tratar las ciudades como entrelazamientos multi-especies (Houston et al. 2018), es decir, espacio compartido por seres vivos humanos y no humanos, que no están ni en una relación puramente competitiva ni cooperativa. Más bien, llevan vidas interdependientes.

El segundo ejemplo es el estudio del arqueólogo Given (2017) sobre la convivencia en el suelo. Apoyándose en la observación de que un gramo de suelo fértil puede contener 200 millones de bacterias, el autor desarrolla el argumento de que el suelo constituye un caso paradigmático para poner de manifiesto las interdependencias entre los seres humanos que pueblan, alimentan y arrojan residuos al suelo y los seres no humanos que han contribuido en el pasado y siguen contribuyendo a diario a transformar la roca estéril en suelo vivo y fértil. En lugar de ser los ocupantes, los usuarios, los depredadores y, menos a menudo, los restauradores del suelo, los seres humanos se entienden, en esta interpretación, como parte de la red de “actores”

que, viviendo en simbiosis, hacen del suelo lo que el suelo es. El énfasis en la simbiosis no debe implicar, para Given, la reducción de la convivialidad a las relaciones de cooperación, ya que la tensión y el conflicto son parte constitutiva y necesaria de las relaciones conviviales entre humanos y no humanos, e incluso entre los no humanos entre sí, de las que depende el mantenimiento del ciclo vital del suelo.

Desde un punto de vista teórico, Given apuesta por combinar la convivialidad, en los términos avanzados por Illich, con la teoría del ensamblaje de Deleuze y Guattari y la teoría del actor-red de Latour:

Lo que la convivialidad aporta a esto [la teoría del ensamblaje y la teoría del actor-red], aparte de una cierta fuerza expresiva impulsada por las connotaciones populares del término, es un compromiso con el papel central de los actores no humanos y no creados por el hombre. En este sentido, se distancia de los principales intereses del propio Illich en el establecimiento de una sociedad justa basada en la libertad, la autonomía y la responsabilidad humanas individuales. Sin embargo, en otro sentido, aporta precisamente este enfoque práctico, orientado al futuro y ético a nuestro compromiso con el paisaje. La convivialidad es una práctica física, un compromiso profundo y sensorial con el paisaje y el mundo (Given 2017: 131).

En el contexto de la incorporación de la idea de convivialidad al paradigma del posthumanismo, se han desarrollado importantes debates sobre el papel y la forma del conocimiento y la tecnología que se desprenden de la tesis de la irremediable interdependencia entre los seres humanos vivos, los seres no humanos y los artefactos. En estos debates se subraya que la división moderna de las disciplinas entre las ciencias naturales y las humanas y la distinción entre el conocimiento lego y el especializado, así como la separación entre la aprehensión científica y la sensorial del mundo, constituyen grandes impedimentos para la comprensión de las redes de interdependencias concernidas aquí. Al fin y al cabo, en el caso de las ciudades vivas, los jardineros, ornitólogos o entomólogos aficionados, o las personas que viven en la calle, pueden contribuir tanto cuanto

científicos y ecologistas profesionales para comprender las redes de interdependencia existentes en la ciudad (Hinncliffe y Whatmore 2006: 131).

Con respecto a los suelos, Given (2017: 133) llama la atención sobre los límites de la comprensión analítico-teórica y alerta para la necesidad de que esta se complemente con la experiencia sensorial: “El lidar material de las personas con la convivialidad del suelo tiene que dirigirse a lo que es perceptible mientras se dedican a sus diversas actividades en el suelo: la textura, el color, el olor, las piedras, los trozos más grandes de materia vegetal [...]”.

En el ámbito de las ciencias humanas, la crítica al antropocentrismo gana un aliado importante desde que el historiador de la Universidad de Chicago Dipesh Chakrabarty incorporó a su obra investigaciones procedentes del campo de estudio del sistema-tierra para demostrar que, desde la perspectiva de la historia del planeta, la humanidad no es el centro del mundo, sino algo circunstancial y fugaz. Esta perspectiva permite al autor desarrollar una poderosa crítica de la idea de sostenibilidad difundida tanto en las ciencias sociales y humanas como en el vocabulario de las organizaciones internacionales y la política en general. Según el autor, la búsqueda de la sostenibilidad (ambiental, climática) solo hace prolongar la crisis ambiental y climática en la medida en que proyecta la ilusión antropocéntrica de que es posible, mediante el uso de “tecnologías más eficientes”, extraer aún más recursos del planeta para servir a una élite global privilegiada. Frente a la idea de sostenibilidad global, Chakrabarty insiste en la noción de habitabilidad del planeta para todos los seres vivos y no sólo los humanos:

El término clave en el pensamiento planetario que se podría contraponer a la idea de sostenibilidad en el pensamiento global es habitabilidad. La habitabilidad no hace referencia a los seres humanos. Su preocupación central es la vida, la vida compleja y multicelular, en general, y lo que hace que la vida, y no sólo los humanos, sea sostenible. (Chakrabarty 2021: 83)

Aunque utilizando otro lenguaje y otros métodos, también bajo este aspecto, las filosofías indígenas desarrollan una crítica muy vigorosa al antropocentrismo al afirmar que las personas, los animales y las plantas, pero también los espíritus (de los ancestros, de los ríos, de las montañas, etc.) comparten un universo de relaciones en el que en el centro no están ni los humanos ni la naturaleza, sino las relaciones de interdependencia entre ambos. No se trata, pues, de sustituir el antropocentrismo por el biocentrismo, sino de descentrar la ontología y la ética en favor de una ontología y una ética radicalmente relacionales, es decir, conviviales.

También hay que considerar que los indígenas, al haber visto sus vidas y sus civilizaciones destruidas por el colonialismo y el capitalismo, de alguna manera, ya han experimentado el fin del mundo que hoy aflige a toda la humanidad, como bien muestra el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2014):

[...]los indios pueden enseñarnos a vivir mejor en un mundo peor. Porque el mundo irá a peor. Y los indios pueden enseñarnos a vivir con poco, a vivir de forma portátil, y a ser tecnológicamente polivalentes y flexibles, en lugar de depender de megamáquinas de producción y consumo de energía [...].

### ***Crítica al sociocentrismo***

En muchos estudios sobre sociabilidades indígenas como también en estudios sobre las formas emergentes de sociabilidad en contextos urbanos marcados por la presencia de migrantes y post-migrantes, la noción de convivialidad ha sido usada como sustituto al concepto de sociedad de las ciencias sociales, considerado en esos estudios demasiado sociocéntrico. Una contribución fundamental a este campo es la colección de estudios sobre sociabilidades amazónicas editada por Overing y Passes (2000). El punto de partida aquí es la crítica a la gran narrativa sociológica occidental, según la cual la idea de sociedad se basa en “imperativos socioestructurales (a través

de roles, estatus y reglas jurídicas)” y en la separación entre lo público y lo privado, entre lo formal y lo informal, lo doméstico y lo colectivo (Overing/Passes 2000: 14). Entre los grupos indígenas estudiados en la colección, tal y como lo entienden los autores, la convivencia social no está garantizada por derechos preestablecidos ni por ninguna otra estructura o institución impersonal que pueda, en el límite, prescindir o incluso sustituir los fuertes vínculos personales. Por el contrario, son las virtudes personales y la confianza mutua las que aseguran una sociabilidad regida por la inseparabilidad entre las esferas pública y privada. En esta lógica, el espacio regulado por la impersonalidad y el rechazo de las interacciones afectivas no constituye lo social; al contrario, constituye un vacío de sociabilidad e incluso de humanidad.

Para el tipo de “antropología de lo cotidiano” que desarrollan los autores, el término *convivialidad* cumple una función fundamental en la medida en que pretende describir un tipo de sociabilidad fundada en el afecto, en la indiferenciación de las esferas sociales y, más aún, en la conversión permanente de fuerzas no humanas como espíritus y divinidades, potencialmente perturbadoras, en fuentes de vida social. Para los autores, estas características hacen que la sociabilidad indígena sea invisible para la sociología porque no son compatibles con el concepto de sociedad usado en esa disciplina y que se basa en la separación entre macroestructuras y relaciones cotidianas. Por tanto, en lugar de sociedad, en su sentido sociológico, el concepto elegido por los autores

[...] para traducir la sociabilidad o la colectividad amazónica es “convivialidad”, un término que puede coincidir en muchos aspectos con la comprensión previa [anterior a la sociología] de “sociedad” como conjuntos amigables e íntimos de relaciones que conllevan, además, una noción de paz e igualdad. La *convivialidad* parece encajar mejor con el énfasis amazónico en el lado *afectivo* de la sociabilidad. [...] La sociabilidad amazónica no podría entenderse sin prestarle atención en ese afecto, y especialmente el establecimiento de un estado de afectividad *convivial*, es precisamente de eso que se trata. El lado



social, interactivo e intersubjetivo de la colectividad amazónica estaba allá desde siempre, de tal suerte que si las relaciones no son conviviales, entonces no hay sociabilidad. (Overing/Passes 2000: 14, énfasis en el original).

Siguiendo líneas similares a las desarrolladas por Overing y Passes, Rosengren (2006) también hace uso del concepto de convivialidad para interpretar sus experiencias y observaciones etnográficas sobre el animismo de los indígenas Matsigen que viven en la Amazonía peruana. Dialogando principalmente con Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, intenta demostrar que la relación entre espíritus y humanos observada por él no puede ser calificada ni por la instrumentalización de los humanos por los espíritus ni por la instrumentalización de los espíritus por los humanos. La relación es más compleja y horizontal en la medida en que la cosmogonía Matsigen concibe un origen común para las personas, los espíritus y ciertos animales y plantas. La distinción entre estos seres habría aparecido más tarde, cuando los humanos se cansaron de ser inmortales y pidieron al dios creador común, Tasorinmas, que los hiciera mortales. Tasorinmas cortó entonces la liana que conectaba los mundos de los espíritus y de los humanos e hizo a los humanos mortales y, por tanto, sujetos al hambre y a la enfermedad. La separación no representa, sin embargo, una jerarquía entre los espíritus y los humanos, que pueden incluso volver a la condición de espíritus en la medida en que logren realizar los ideales conviviales que propios al ethos del grupo:

Para alcanzar este objetivo [convertirse en un espíritu] se requiere no sólo la represión de la jerarquía, sino también la obliteración de las estructuras de distinción para estar en consonancia con el ideal del buen vivir, en el que la confianza mutua y el reparto de los bienes comunes son los principios rectores. En esta altura, cuando los individuos se 'fusionan' para formar parte de una comunidad que supera las fronteras ontológicas, las actuales diferencias constitutivas entre humanos y espíritus se disuelven y los humanos vuelven a las condiciones prístinas que una vez se perdieron. (Rosengren 2006: 813-814)

Los límites de la idea de sociedad que funda la sociología para comprender el conjunto de sociabilidades existentes son también subrayados por Karner y Parker (2011), en un contexto muy diverso. Investigando contextos marcados por una importante presencia de inmigrantes en la ciudad inglesa de Birmigham, los autores muestran que distinciones clásicas como la que hizo Durkheim al diferenciar solidaridad mecánica (tradicional) y solidaridad orgánica (moderna) o como hizo Tönnies al distinguir *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad) no se aplican a las formas de sociabilidad local que investigaron. Se trata, conforme ellos, de una sociabilidad compleja marcada tanto por la cooperación, que los autores denominan convivialidad, como por el conflicto, y que se manifiesta en diversos ámbitos sociales. Para los autores, no es el ámbito social ni las instituciones ni los valores previos lo que genera cooperación sino la propia interacción: “No son los valores compartidos, sino la participación en las prácticas materiales de la vida cotidiana y las luchas por los recursos lo que genera el compromiso con una localidad.” (Karner/Parker 2011: 370).

### ***Crítica al multiculturalismo neoliberal***

Además de su uso en el esfuerzo por actualizar y dar continuidad a la reflexión de Illich, el término convivialidad también ha sido ampliamente utilizado en el debate contemporáneo en otros contextos y con otros significados, sin hacer necesariamente referencia a la obra pionera del teólogo austriaco. Eso se observa en el trabajo del sociólogo británico Paul Gilroy (2004, 2006, 2013) que se refiere a convivialidad para responder a desafíos políticos que, aunque se expresan de diferentes maneras, están asociados a un problema subyacente común: la reificación de la identidad.

Este es el caso de las políticas multiculturales liberales aplicadas en Inglaterra durante los años 80 y 90, que al celebrar la diversidad habían producido, según el autor, la congelación de identidades esencializadas y compartimentadas. La respuesta al fracaso de las

políticas del multiculturalismo liberal no puede significar, como lo entiende Gilroy, el rechazo de la multiculturalidad, es decir, de la diversidad social y cultural presente en las ciudades británicas, como querían (y quieren) los asimilacionistas y nacionalistas. La respuesta tampoco debe pasar, según el autor, por una apelación a las supuestas virtudes del universalismo ilustrado, ajeno a su propia posición en el contexto de las asimetrías de poder locales y globales. Por eso Gilroy se resiste al cosmopolitismo neokantiano de los intelectuales que disuelven las diferencias en el ideal abstracto de una “sociedad global de ciudadanos” altruista y virtuosa (Habermas 2004). En lugar de evocar abstractamente una supuesta condición cosmopolita futura, Gilroy busca un “cosmopolitismo desde abajo”, articulado en las negociaciones de la convivencia cotidiana con las diferencias y en medio de ellas (Gilroy 2004, 2013). Al ensalzar las virtudes de este cosmopolitismo trivial y cotidiano, Gilroy, sin negar obviamente la existencia del racismo, el sexismo y otras formas de violencia contra los considerados diferentes, reconoce y valora la aparición de entornos urbanos en los que los rasgos culturales o físicos normalmente utilizados para inferiorizar y discriminar a personas y grupos han perdido, al menos en parte, su fuerza deshumanizadora:

La convivialidad es un patrón social en el que diferentes grupos metropolitanos viven en estrecha proximidad, pero en el que sus particularidades raciales, lingüísticas y religiosas no culminan –como sugiere la lógica del absolutismo étnico– en discontinuidades de experiencia o en problemas insuperables de comunicación (Gilroy 2006: 40)

Las fuentes teóricas que alimentan la noción de convivialidad introducida por Gilroy son múltiples. Es especialmente visible la interpretación posestructuralista de las diferencias (culturales, de género, etc.) que, desprovistas de toda ontología, ya sea material o metafísica, se conciben como articulaciones circunstanciales y contingentes entre rasgos (físicos, culturales, etc.), posiciones sociales y discursos. Contingente no significa, por supuesto, aleatorio o arbitrario. La

historia y la política, como muestra Gilroy, en consonancia especialmente con las interpretaciones de S. Hall y los llamados Black British Cultural Studies, delimitan las fronteras y los contextos de significado en los que se articulan las diferencias.<sup>2</sup>

Un importante conjunto de estudios recientes en el ámbito de las migraciones, principalmente en Europa, viene adoptando implícita o explícitamente el significado acuñado por Gilroy, según el cual la convivialidad corresponde a la articulación y coexistencia negociada de las diferencias en el ámbito cotidiano (para una revisión de este debate, véase Nowicka/Vertovec 2014). En estos estudios, la convivialidad adquiere además el carácter de recurso social para tratar la diversidad en el marco de situaciones marcadas tanto por la cooperación como por el conflicto:

Al analizar las situaciones cooperativas *y* conflictivas en los procesos de negociación y traducción, las convivialidades emergen como frágiles y cambiantes y sólo capaces de conducir a formas mínimas de sociabilidad. Tanto las políticas locales como los discursos emicos de los barrios utilizan diversos términos para abordar la convivencia cotidiana, la cual, en las condiciones de diversificación, se reformula pragmáticamente como convivencia *con* diferencias (Heil 2015: 317-318, énfasis en el original).

Una interpretación afín de la vida social, marcada por la presencia de fuertes diferencias culturales, está asociada al programa Lebenswissen (Saberes Vitales), articulado durante las dos últimas

<sup>2</sup> A diferencia de la conceptualización originalmente desarrollada por Illich, que proporcionaba una clara crítica al capitalismo industrial, la convivialidad en el sentido de Paul Gilroy claramente no incorpora un programa político-normativo. Gilroy se basa únicamente en las interacciones y experiencias existentes, que son por definición frágiles y cambiantes. Sin embargo, la visión de las interacciones que ya no están estructuradas por fronteras culturales dicotómicas ha animado la articulación de los movimientos Queer y de las asociaciones de inmigrantes críticas a las políticas de integración vigentes sobre todo en Europa hoy en día. Además, la idea ha inspirado importantes manifestaciones culturales en diferentes países europeos, articuladas en torno a denominaciones como teatro postmigrante o performance postmigrante (por ejemplo: Stewart 2017).

décadas en la Universidad alemana de Potsdam por el crítico literario Ottmar Ette. En el planteamiento de su programa de investigación, Ette se utiliza del neologismo en alemán *Konvivenz* para referirse a la multiplicidad de relaciones e interacciones que hace inteligible la idea misma de lo que es vivir, con su irreversibilidad, indivisibilidad e imprevisibilidad. De ello se desprende que la convivencia también representa el contexto de la experiencia en el que se genera e intercambia el conocimiento sobre la vida. La literatura, y sobre todo la literatura “sin domicilio fijo”, como única “ciencia de la vida” legítima, es, según él, el vehículo portador del “saber (con) vivir”. Pero al mismo tiempo es más que un vehículo. En contacto con sus lectores contemporáneos y futuros, la propia literatura produce conocimiento sobre y para el (con)vivir:

La literatura pone a disposición conocimientos importantes para la convivencia y la supervivencia, y ello porque piensa de forma integrada las lógicas de las diferentes vidas, haciéndolas habitables y “revivibles” (Ette 2010: 62).

Esta capacidad de la literatura para generar y transformar saberes polilógicos sobre la convivencia se hace evidente cuando el vivir deja de concebirse en términos de una distinción binaria entre ficción y realidad, y comienza a entenderse como una concepción compleja y abierta, en la que lo preexistente, es decir, los repertorios legados por la historia, y “lo inventado (por tanto, la ‘ficción’) se vinculan con lo vivido (y, respectivamente, con lo por vivir)” (Ette 2012: 76).

Según Ette, lo preexistente, lo inventado y lo experimentado guardan cierta correspondencia con el juego entre el fardo, la astucia y el placer (en alemán: *der Last, die List, die Lust*), tal y como lo analizó Roland Barthes en su libro de 1973 *Le plaisir du texte*. La reconstrucción de la obra de Barthes por parte de Otmar Ette contribuye decisivamente al posicionamiento epistémico y teórico adoptado por el programa que creó. Se trata de un tratamiento posdeconstructivista de la diferencia que deconstruye la filosofía logocéntrica del sujeto, con sus dicotomías (hombre/mujer, blanco/negro, dominante/

dominado, etc.), pero sin que esta operación conduzca a la proclamación de la inconmensurabilidad de las diferencias y las *différences*, como querría Derrida ([1967] 1972). Se trata de una “disimulación paradójica” que “no niega ni ataca los signos del discurso del otro, sino que los desfigura [...]” (Ette 2010: 288-289; 2012: 94).<sup>3</sup>

La subversión semántica operada por la desfiguración de signos inspira el proyecto político que anima el programa Saberes Vitales. El concepto de cultura relacionado con esta desfiguración de los signos niega la idea de las culturas como contenedores cerrados que coexisten, multiculturalmente, unos junto a otros. Tampoco se trata de una relación intercultural, en la que unidades culturales estables se comunicarían entre sí. En cambio, el establecimiento de estructuras polilógicas de pensamiento, comprensión y traducción debería dar lugar a una mezcla transcultural, caracterizado en gran medida por la transformación mutua de las culturas que se interpenetran y (con) fusionan (Ette 2012: 89).

Esta semántica de la mezcla transcultural que recurre a metáforas como los archipiélagos y los caleidoscopios culturales acerca el programa Saberes Vitales a los ambientes, corrientes teóricas y conceptos elaborados por los intelectuales originarios de las antiguas colonias francesas y españolas del Caribe. Esto es particularmente evidente en la discusión desarrollada por Gesine Müller (2018a) de expresiones como creolité y caribbeanidad.

<sup>3</sup> El posdeconstructivismo significa aquí –al igual que otros conceptos de composición similar, como el posestructuralismo y el poscolonialismo– no una renuncia a los métodos deconstructivistas, sino su interiorización y superación. Es decir, en línea con el postestructuralismo, el postdeconstructivismo deconstruye las identidades nacionales y multiculturales celebradas respectivamente por el asimilacionismo y el multiculturalismo. Al mismo tiempo, al buscar posibilidades para la coexistencia de estas diferencias así desreificadas, los enfoques posdeconstructivistas trascienden el postestructuralismo.

### ***Crítica al colonialismo y a la colonialidad***

El politólogo e historiador camerunés Achille Mbembe desarrolla, en un artículo publicado originalmente en 1992 y posteriormente integrado en un libro que ya nació como un clásico de los estudios poscoloniales, “Sobre la postcolonia” (Mbembe 2001), una interpretación de la convivialidad bastante distinta de las tratadas hasta ahora. La preocupación central de Mbembe en la obra es comprender las estructuras de dominación que se establecen en África tanto durante el colonialismo como después de las independencias nacionales. El autor entiende que es a través del tráfico de africanos esclavizados que África se integra en la modernidad. Desde entonces, el continente y sus habitantes aparecen en el imaginario occidental, según el autor, como expresión de la ausencia y la carencia o como representación hiperbolizada de lo repulsivo y abyecto. En diálogo crítico con el teórico de la cultura y el lenguaje Mijaíl Bajtín (1895-1975), que identificaba la obscenidad y lo grotesco como propios de la esfera de la “gente común”, Mbembe muestra que, en el tipo de régimen de dominación poscolonial que se desarrolla en Camerún, lo excesivo y lo obsceno son parte constitutiva de los rituales de dominación establecidos por las elites dominantes. Aquí el poder no es algo legitimado solo por normas o procedimientos y cristalizado en instituciones. Más bien, el poder se ejerce mediante la participación de las masas en los rituales y ceremonias públicas que construyen el mando (*commandement* en la formulación original de Mbembe) como un fetiche. La participación de la gente común en estas ceremonias no está marcada por ninguna aspiración de subversión o contestación, como podría deducirse de una interpretación orientada a Bajtín. Por el contrario, los rituales establecen un vínculo, al menos a nivel de los sentidos, entre los subordinados y el poder. Es para referirse a esta escenificada familiaridad entre el soberano y los subordinados que Mbembe (2001: 110) reserva la expresión convivialidad:

[...] En su afán de majestuosidad, el mundo popular toma prestado el repertorio ideológico del oficialismo, junto con sus modismos y formas; en contrapartida, el mundo oficial imita la vulgaridad popular, insertándola en el núcleo de los procedimientos por los cuales asume la nobleza. Por lo tanto, no es necesario insistir, como hace Bajtín, en las oposiciones (*dédoublement*) o, como hace el análisis convencional, en la supuesta lógica de la resistencia, la desvinculación o la disyunción. Por el contrario, hay que insistir en la lógica de la convivialidad, en la dinámica de la domesticidad y de la familiaridad, que inscribe al dominante y al dominado dentro de la misma episteme.

La socióloga de la Universidad de Frankfurt, Alemania, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2011), en su investigación sobre el trabajo doméstico de los inmigrantes indocumentados, aunque no se inspira directamente en Mbembe, también desarrolla una noción de convivialidad centrada en el vínculo entre las relaciones conviviales y las asimetrías de poder.<sup>4</sup> Para la autora, una trabajadora doméstica, además de su trabajo más visible, proporciona un trabajo afectivo no remunerado a las personas y entornos en los que trabaja en la medida en que su presencia “contribuye a la reconstrucción del apartamento como espacio de convivialidad potencial”. La propuesta analítica de la autora para evitar la malversación del trabajo afectivo se basa en la idea de “convivialidad transversal” entendida como la explicitación de los lazos de interdependencia condensados en el trabajo doméstico. Políticamente, la autora aboga por una política de los afectos, entendida como “un proyecto político visionario que hace hincapié en

<sup>4</sup> La afinidad entre el significado de convivialidad adoptado por Mbembe y Gutiérrez Rodríguez puede provenir del intento, presente en ambos casos, de entender las relaciones conviviales desde las múltiples discusiones de la dialéctica amo-esclavo de Hegel. Mientras que Mbembe discute directamente la formulación de Hegel, Gutiérrez Rodríguez se basa en la concepción de Fanon de la “existencia vivida”: “Invirtiendo la dialéctica de Hegel del amo/esclavo, Fanon insiste en la “experiencia vivida” que resulta de la relación entre el “auténtico Ser” (el amo) que se presupone y el Otro abyecto, el “no-Ser” (el sujeto esclavizado)”. De esta lectura se deduce que, para la autora, en el trabajo doméstico, el inmigrante indocumentado vive la experiencia del “no ser”. Mbembe (2001: 182) se refiere a la violencia colonial como “la violencia de ser reducido a la nada”.



el cuidado de nosotros mismos como seres comunitarios, abrazando la solidaridad, la responsabilidad, la generosidad y la reciprocidad”. (Gutiérrez Rodríguez 2011, publicación sin numeración de páginas)

El breve balance desarrollado hasta ahora revela un crecimiento exponencial de los estudios recientes sobre la convivialidad que abarcan varios campos del conocimiento. Los estudios existentes también son bastante heterogéneos con respecto a sus ambiciones teóricas. Mientras que algunos programas pretenden desarrollar nuevos marcos analíticos en los que las obsoletas distinciones entre disciplinas y esferas de la vida ya no tienen cabida, la intención de otras contribuciones es más claramente política: la convivialidad se asocia al proyecto de construir sociedades más vivas y solidarias. Las distintas contribuciones guardan en común el énfasis en la interdependencia e interpenetración entre procesos, espacios e interacciones que tienen lugar en diversos ámbitos geográficos y sociales. También es común a todas las aportaciones la centralidad otorgada a las relaciones cotidianas en detrimento de las macroestructuras sociales.

Desde el punto de vista normativo, existe una clara división entre el conjunto de contribuciones examinadas. Con una única excepción, todos los campos discutidos arriba, aunque subrayan en algunos casos que la convivialidad también implica conflicto y competencia, tienden a destacar la dimensión de cooperación (a veces simbiosis) inherente a la convivialidad. La excepción se refiere a la crítica a la colonialidad y al colonialismo que enfatiza la funcionalidad de la convivialidad y de las relaciones sociales impulsadas por el afecto y la cercanía (disimulada) para sostener las asimetrías de poder.

Este sesgo normativo a favor de la “buena convivialidad” explica, al menos en parte, un déficit teórico y analítico relevante en las discusiones sobre la convivialidad en los diversos campos del conocimiento: la falta de atención a las desigualdades. No es que no se mencionen las desigualdades, que sí, son mencionadas en varios estudios. Sin embargo, ellas aparecen como un hallazgo empírico. Salvo

contadas excepciones, no hay ninguna elaboración conceptual sobre las desigualdades y su significado para las relaciones conviviales.

De esta apreciación de la bibliografía disponible se deriva la noción de convivialidad que guía nuestras propias investigaciones. En primer lugar, la convivialidad se refiere a la dimensión relacional de la vida social, o simplemente de la vida, según el ámbito de interés. Es decir, a diferencia de conceptos como *living together/cohabitation*, *Zusammenleben/Miteinander*, *vivre ensemble/cohabitation*, *vida en comum/convivencia* que se refieren genéricamente a la vida social compartida en todo su ámbito, la convivialidad se refiere específicamente a las interacciones observadas en el ámbito de la convivencia o vida en común. Obviamente, esto incluye no sólo las interacciones cooperativas, sino también las marcadas por la competencia, el conflicto y, a veces, la violencia decurrente de muchas situaciones conflictuosas. Especificar que la convivialidad se refiere a interacciones no implica, por supuesto, que las interacciones conviviales tengan lugar en el vacío y que el entorno no importe. Por el contrario, las interacciones conviviales están integradas en las redes de interdependencia que conforman la vida (social). Esta consideración tiene consecuencias metodológicas que se analizarán a continuación.

El otro supuesto del que partimos es el vínculo inextricable entre convivialidad y desigualdad. Aunque eso sea empíricamente obvio, el hecho de que la convivialidad siempre tenga lugar en contextos marcados por la desigualdad no es trivial en sus consecuencias analíticas, ya que nos obliga a estudiar, en cada contexto particular, cuál es la naturaleza específica del vínculo entre convivialidad y desigualdad.

La desigualdad se refiere aquí a las distancias entre las posiciones que ocupan los individuos o grupos en las jerarquías sociales con respecto a al menos cuatro vectores:

- (i) Vector material: se trata de las distancias en términos de ingresos, riqueza o, de manera más genérica, de la posesión de objetos o símbolos socialmente valorados.
- ii) Poder: las desigualdades o asimetrías de poder se refieren a las distintas posibilidades de configurar la propia vida y la vida colectiva según los propios planes e intereses. Implica, por tanto, desde distancias en la calidad y eficacia de los derechos individuales y colectivos vigentes hasta la capacidad de influir en la formación de la voluntad política. La referencia a la distancia entre capacidades y posibilidades no debe ocultar el hecho de que el poder es siempre relacional y contingente. Es decir, el poder no es un acto volitivo de una persona o grupo que posee y moviliza su arsenal de instrumentos y recursos para ejercer influencia sobre la gente. Guiado por la tradición iniciada por Elias (1971: 142-143) que, en desacuerdo con Weber, busca desustancializar el poder, transformándolo en una categoría relacional (*Beziehungsbegriff*, cf. Elias), entiendo aquí que el poder no se posee, sino que se ejerce y se adquiere en relaciones e interacciones concretas, cuyo resultado es siempre imprevisible.
- iii) Medio ambiente: dada la constitución mutua e interdependiente de la naturaleza y la sociedad, las desigualdades socio-ecológicas se refieren a las consecuencias de las formas establecidas de representar, transformar y apropiarse de la naturaleza para diferentes individuos y grupos (Dietz 2020).
- iv) Episteme: Foucault (1970: 197) define la episteme como “el ‘aparato’ que hace posible la separación, no de lo verdadero y lo falso, sino de lo que puede ser caracterizado como científico”. Ampliando esta definición, podemos definir las desigualdades epistemológicas como diferencias en la capacidad de influir en los procesos que distinguen, no lo falso de lo verdadero,

sino los conocimientos reconocidos como válidos y valiosos de los considerados triviales o superfluos.

Como relación, la desigualdad, en los cuatro niveles anteriores, adquiere sentido y consecuencias en la medida en que se representa y significa en la convivialidad, es decir, en las interacciones sociales, que a su vez reflejan las desigualdades existentes. En eso consiste el nexo inseparable entre desigualdad y convivialidad: ellas se constituyen mutuamente.

### **Consideraciones finales: ¿cómo estudiar la figuración convivial?**

Estudiar la dimensión interaccional de la vida en común desde una perspectiva relacional e interdependiente impone grandes cuidados y retos metodológicos, empezando por la propia definición de la unidad de observación o análisis. ¿Cuál es la unidad adecuada? ¿Un barrio o una comunidad indígena? ¿Un corpus específico de textos o todo el planeta? Estos ejemplos son suficientes para dejar claro que la unidad de referencia específica para estudiar la convivialidad varía en cada caso y en cada investigación desarrollada. No obstante, el enfoque adoptado aquí implica un conjunto de características mínimas para las unidades elegidas. Dada la perspectiva relacional, las unidades no pueden definirse, de antemano, a partir de referencias geográficas o político-administrativas (un país, una ciudad, un pueblo, etc.) ya que no se sabe de antemano qué conjuntos de relaciones son relevantes para conformar la convivialidad observada. Es decir, la investigación sobre la convivialidad requiere unidades relacionales que permitan ajustar el ámbito de observación al espectro de relaciones relevantes para cada investigación específica. La unidad elegida también debe contener la apertura para incorporar relaciones relevantes que no son cara a cara, ya que la convivialidad también está conformada por la comunicación mediada por artefactos

como cartas, telégrafos, teléfonos, ordenadores, etc. Además, la unidad adoptada debe admitir también la flexibilidad temporal para permitir la integración de la visión sincrónica al estudio de la convivialidad. Es decir, aunque los diferentes programas analizados insisten en el carácter contingente e incluso fugaz de las relaciones conviviales, la convivialidad no es ciertamente a-histórica sino que está históricamente constituida. De ahí la necesidad de desarrollar instrumentos para estudiar el proceso de constitución y transformación de la convivialidad a lo largo del tiempo.

Además de la unidad de investigación, otro aspecto metodológico relevante a tener en cuenta es el enfoque del análisis, ya que el énfasis en las relaciones y la interdependencia implica que el punto de partida no son los actores o las estructuras, sino las propias interacciones. Cuando se lleva a cabo en su radicalidad, el análisis relacional e interdependiente implica considerar, en primer lugar, que los actores no existen antes de las interacciones, sino que sólo se constituyen a través de ellas y, en segundo lugar, que las estructuras y las interacciones se constituyen mutuamente.

Más allá de la reciente ola de estudios caracterizada como “giro relacional” (Dépelteau 2013), fue Norbert Elias quien, en la tradición de las ciencias sociales, mejor exploró y desarrolló herramientas para estudiar las sociedades desde una perspectiva relacional e interdependiente. Especialmente sugerente y útil para nuestros propósitos es la categoría cuñada por él: figuración. La figuración constituye un recurso tanto teórico como metodológico con el que Elias pretende marcar su distancia tanto del individualismo metodológico como del estructural-funcionalismo ya que éstos llevan, según el autor, a representar al individuo y a la sociedad como “figuras distintas y, además, antagónicas” (Elias 1971: 141). La figuración trata de conciliar estas figuras separadas por la sociología para poner de relieve los lazos de interdependencia, ya sea de cooperación o de competencia, entre los distintos individuos. Partiendo de la imagen recurrente en su obra de la sociedad como juego, Elias define la figuración como:

la construcción cambiante que los jugadores, en su conjunto, están desarrollando no sólo a través de su intelecto, sino de su persona en su totalidad, y de su hacer y dejar hacer en sus relaciones mutuas. Como puede verse, la figuración constituye un tejido en tensión (Spannungsgefüge). La interdependencia entre los actores, que es el requisito para que formen una figuración específica entre ellos, se refiere no sólo a la interdependencia como aliados, sino también a la interdependencia como adversarios (Elias 1971: 142).

Cabe señalar que las figuraciones, para Elias, como unidades de referencias relacionales, son flexibles en su alcance, y pueden referirse a pequeños grupos o incluso a sociedades enteras en las que millones de personas están vinculadas por lazos de interdependencia. Si ampliamos el concepto de figuración para incorporar no sólo a las personas sino también a otros seres vivos, además de espíritus y artefactos implicados en la misma red de interdependencia, llegamos a la definición de una unidad de observación o investigación útil para las diversas investigaciones que pueden tener cabida en el espacio del centro Mecila - desde las más antropocéntricas hasta las decididamente orientadas por el posthumanismo.<sup>5</sup> La figuración convivial también puede circunscribir conjuntos de relaciones que no impliquen contactos cara a cara y pueden estudiarse desde perspectivas tanto sincrónicas como diacrónicas. Además, en las figuraciones, los actores no son anteriores a las interacciones estudiadas, sino que se constituyen dentro de ellas. Del mismo modo, las estructuras. Es decir, las estructuras sólo se hacen reales - en el sentido de tener efectos prácticos - en el marco de las acciones y relaciones interdependientes entre los distintos participantes de una figuración. En la imagen de los jugadores, las estructuras son, para Elias, el juego al que se atribuyen propiedades (bueno, lento, etc.) como si tuvieran una existencia

<sup>5</sup> Müller (2018b: 1) también se refiere de forma muy sugerente a las figuraciones conviviales. Sin embargo, la referencia de la autora no es la sociología de Elias, sino su diálogo con escritores e intelectuales caribeños.

propia. Sin embargo, es evidente que el juego sólo existe en la medida en que las personas interactúan como jugadores.

A efectos metodológicos cabe distinguir, en línea con las reflexiones desarrolladas en otro lugar (Mecila 2018), al menos tres dimensiones propias de las figuraciones conviviales, a saber:

- i) Estructuras: entendidas como el contexto político, jurídico, económico y social en el que se desarrollan las relaciones conviviales.
- ii) Negociaciones: aquí se trata de interacciones de cooperación, conflicto, competencia (violenta o no) entre los seres humanos entre sí y con otros seres vivos y otras entidades relevantes en cada caso (espíritus, artefactos, etc.).
- iii) Representaciones: Aquí se trata de las diversas formas en que los seres humanos (aparentemente los únicos dotados de capacidad de representación) imaginan y representan la convivencia o la vida en común.

Las representaciones conviviales son, por definición, dinámicas, es decir, están en permanente proceso de reconfiguración y transformación. Consideradas desde una perspectiva de largo plazo, las figuraciones conviviales conocen tanto las transformaciones cotidianas como los momentos de inflexión motivados por la acumulación de transformaciones menores o por rupturas (catástrofe, revolución, cambio institucional radical, etc.) en la relación entre desigualdad y convivialidad. Para identificar las diferentes etapas (pre y post-inflexión) dentro de una misma figuración convivial nos referimos a los regímenes. Así, si la figuración convivial estudiada comprende, por ejemplo, las relaciones raciales en Sudáfrica, diríamos que el fin del apartheid marca un cambio de régimen, ya que cambia el carácter del nexo entre desigualdad y convivialidad.

Combinados, las figuraciones conviviales y el régimen convivial constituyen el núcleo de los recursos metodológicos que movilizamos para investigar las relaciones entre desigualdad y

convivialidad. Tomados en su conjunto, estos recursos nos permiten estudiar el nexo entre convivialidad y desigualdad desde una perspectiva que pone el acento en las relaciones e interdependencias (entre: los individuos y los demás; los individuos y la sociedad; la sociedad y la naturaleza; las entidades humanas y no humanas; las diferentes regiones del mundo; las diversas formas de conocimiento). Además, esa perspectiva llama la atención para la historicidad de la vida (social) y asume deliberadamente el carácter situado (es decir: parcial, precario, provisional, no universal) del conocimiento que estamos produciendo en el Centro Mecila.

## **Bibliografía**

Acosta, Alberto/ Martínez Abarca, Mateo (2018), Buen Vivir: An alternative perspective from the peoples of the global south to the crisis of capitalist modernity Chapter. In: Satgar, Vishwas (ed.): *South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*. Johannesburg: Wits University Press, pp. 131-147.

Adloff, Frank (2018): *Politik der Gabe. Für ein anderes Zusammenleben*. Hamburg: Edition Nautilus

Adloff, Frank y Caillé, Allain (2022): Convivial Futures? An Introduction. In: Adloff, F./ Caillé, A. (eds.): *Convivial Futures Views from a Post-Growth Tomorrow*. Bielefeld: Transcript

Braidotti, Rosi (2013): *The Posthuman*. Cambridge et al.: Polity

Caillé, Allain/Chaniel, Philippe (2014): Présentation. *Revue du MAUSS* 43: 5-22



Castro, Eduardo V. (2014): Diálogos sobre o fim do mundo. Entrevista de Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski a Eliane Brum. *El País Brasil*, 29/09/2014. [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html)

Chakrabarty, Dipesh (2021): *The Climate of History in a Planetary Age*: Chicago: Chicago Univ. Press

Costa, Sérgio (2019): The neglected nexus between conviviality and inequality. *Novos estudos CEBRAP*, 38(1): 15-32

Dépelteau François (2013) What is the Direction of the “Relational Turn”? In: Powell Christopher/ Dépelteau, François (eds): *Conceptualizing Relational Sociology*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 163-186.

Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt M.: Suhrkamp, 1972 [1967].

Dietz, Kristina (2020): Investigar las desigualdades desde una perspectiva socioecológica. In: Jelin, E./Motta, R./Costa, S. (eds): *Repensar las desigualdades. Como se producen y entrelazan las asimetrías globales (y qué hace la gente con eso)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pp. 111-136.

Elias, Norbert (1971): *Was ist Soziologie?* Munich: Juventa

Ette, Ottmar (2010): *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab*. Berlin: Kadmos.

— (2012): *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. Berlin: Kadmos

Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*. London, New York: Routledge.

- (2006): Multiculture in times of war. An inaugural lecture given at the London School of Economics. *Critical Quarterly*, 48(4): 27-45.
- (2013): Postcolonialism and Cosmopolitanism: Towards a worldly Understanding of Fascism and Europe's Colonial Crimes. In: Braidotti, Rosi et al. (eds.): *After Cosmopolitanism*. London/New York: Routledge, pp. 111–131.
- Given, Michael (2017): Conviviality and the life of soil. *Cambridge Archaeological Journal* 28(1): 127–143
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): Politics of Affects. Transversal Conviviality. In: European Institute for Progressive Cultural Policies. <http://eipcp.net/>
- Habermas, Jürgen (2014): *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X*. Frankfurt M.: Suhrkamp, pp.113–193.
- Hartch, Todd (2018): *The Prophet of Cuernavaca. Ivan Illich and the Crisis of the West*. Oxford et al: Oxford Univ. Press
- Heil, Tilmann (2015): Conviviality. (Re-)negotiating minimal consensus. *Routledge International Handbook of Diversity Studies*. Hg. Steven Vertovec. Oxford: Routledge, pp. 317-324.
- Hinchliffe, Steve / Whatmore, Sarah (2006): Living cities: Towards a politics of conviviality. *Science as Culture*, 15(2): 123-138.
- Houston, Donna/ Helier, Jean/MacCallum, Diana/Steele, Wendy/ Byrine, Jason (2018): Make kin, not cities! Multispecies entanglements and 'becoming-world'. *Planning Theory*, 17(2): 190 –212
- Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*. New York: Harper & Row.
- Internationale Convivialiste (2020): *Second manifeste convivialiste. Por un monde post-néolibéral*. Paris: Actes Sud

Karner, Christian / Parker, David (2011): Conviviality and Conflict: Pluralism, Resilience and Hope in Inner-City Birmingham, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37:3: 355-372

Krenak, Ailton (2020): Interview. *Trip Web Stories*. In: <https://revistatrip.uol.com.br/trip-fm/ailton-krenak-trocamos-nossa-humanidade-por-coisas>

Les Convivialistes (2013): *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance*. Lormont: Le Bord de l'eau.

Mbembe, Achilles (2001): *On the Postcolony*. Berkeley et al.: Univ. California Press.

Mecila (2018): *Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America Thematic Scope and Preliminary Research Programme*. São Paulo: Mecila Working Paper 1

Müller, Gesine (2018a): *Crossroads of Colonial Cultures. Caribbean Literatures in the Age of Revolution*. Berlin/Boston: de Gruyter

— (2018b): *Conviviality in (Post)Colonial Societies: Caribbean Literature in the Nineteenth Century*. São Paulo: Mecila Working Paper 2

Nowicka, Magdalena/Vertovec, Steven (2014): Comparing convivialities: Dreams and realities of living-with-difference. *European Journal of Cultural Studies* 17(4): 357–374.

Overing, Joanna/ Passes, Alan (2000): Introduction: Conviviality and the opening up of Amazonian anthropology. In: Overing, Joanna/ Passes, Alan (ed.): *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*, pp. 1-30.

Rosengren, Dan (2006): Transdimensional Relations: On Human-Spirit Interaction in the Amazon. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(4): 803-816

Stewart, Lizzie (2017): Postmigrant theatre: the Ballhaus Naunynstraße takes on sexual nationalism. *Journal of Aesthetics & Culture* 9(2): 56-68

Viveret, Patrick. Les tâches d'un mouvement convivialiste. *Revue du Mauss* 43, 2014. 25-30.



# Convivialidad al borde\*

*Tilmann Heil*

## **Solo uno entre muchos**

Comencé a pensar en la convivialidad al borde inspirado en las vidas de algunos senegaleses vendedores de playa que, en el verano de 2016, acababan de mudarse a un pequeño apartamento en Copacabana, Río de Janeiro. Antes habían vivido en una favela en proceso de gentrificación, así como en el socialmente heterogéneo barrio Centro de Niterói, un distrito vecino a Río de Janeiro. En su tiempo libre, estos senegaleses interactuaban principalmente con otros compatriotas, en su mayoría discípulos de la hermandad musulmana mouride. El éxito económico en Río de Janeiro era fundamental para que la aventura migratoria valiera la pena. De ahí que los senegaleses trabajaran en las playas durante jornadas muy extensas, que solo se suspendían en caso de lluvia. Percibían claramente que se encontraban entre muchos otros en el intento de salir adelante. Dada la situación de recesión económica y agitación política, la tarea no era fácil. Independientemente de la prioridad económica, los comentarios cotidianos de mis interlocutores revelaban ante cualquiera que prestara atención las grandes complejidades que implicaba la relación con la localidad presente y sus formas de vivir con la diferencia.

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c102a>

En este artículo, abordo tres puntos: en primer lugar, arraigo mi pensamiento sobre la convivialidad al África Occidental y España. Después, sobre la base del trabajo que realicé desde 2014 con senegaleses establecidos de manera permanente o temporaria en la región metropolitana de Río de Janeiro, me pregunto por los aspectos específicos de la convivialidad y la raza en este contexto. Por último, indago la dinámica de la convivialidad al borde en Río de Janeiro, e interrogo el tipo de relaciones sociales que existen en una ciudad siempre sometida al estrés social. A fin de responder estas preguntas, ofrezco algunas consideraciones conceptuales sobre la convivialidad, seguidas de una yuxtaposición con la ciudadanía y el interculturalismo, como los dos conceptos de uso más prominente en análisis similares de toda América Latina. Después introduzco algunas especificidades relevantes de la migración senegalesa a Río de Janeiro, así como de la raza y el racismo en Brasil. Volviendo a mi trabajo etnográfico con los senegaleses, indago en sus maneras de crear relacionalidad mediante la comparación, de enfrentar discursos sobre la africanidad y el racismo global, y de lidiar con una sensación de marginalidad dentro de órdenes jerárquicos cambiantes.

## **Re/enfoque conceptual de la convivialidad**

En lugar de usar la convivialidad para describir situaciones de personas que se llevan bien, retrocedo para preguntarme si el intento de desarrollar la convivialidad como perspectiva analítica nos permite relatar historias conocidas de una manera diferente, o bien formular nuevas preguntas sobre fenómenos viejos, tales como el racismo o la discriminación. En contraste con las publicaciones que toman la convivialidad al pie de la letra, he desarrollado la convivialidad como un concepto que dirige nuestro foco a los procesos cotidianos en cuyo marco las personas viven juntas en encuentros mundanos, *re/traducen* entre sus diferencias sostenidas y *re/negocian* maneras de *ser/estar* en el mismo lugar. Como término analítico, la convivialidad

abarca las inconsistencias y las multiplicidades de arreglárselas pese a las diferencias (Heil, 2020).

Hay tres dimensiones de particular prominencia, tal como se desprende de mi trabajo en África Occidental, el Sur europeo y Brasil: la diferencia, la des/igualdad y la in/estabilidad. Aparte del diálogo con las publicaciones más importantes sobre la convivialidad, el análisis conceptual también se desarrolla en yuxtaposición con los conceptos de interculturalismo y ciudadanía, ampliamente explorados en relación con las sociedades diversas y desiguales de América Latina. A continuación, paso revista a algunas de las maneras en que estos diferentes conceptos lidian con la diferencia y la desigualdad, así como con la inestabilidad y la complejidad, a fin de desarrollar y fortalecer el potencial analítico de la convivialidad.

### ***Convivialidad y diferencia***

En un sugerente artículo sobre el convivialismo, Raymond Boisvert (2010) hace hincapié en la preposición “con” a fin de señalar la centralidad de la interdependencia, el entrelazamiento, el entrecruzamiento y la relacionalidad para esta noción. Este pensamiento sobre la “conidad” traza un paralelo con los debates de la diferencia y la otredad. Las relaciones del yo con el otro son ambivalentes e interdependientes; la diferencia es “posicional, condicional y coyuntural” (Hall, 2005, p. 447). Sin embargo, un interés distintivo de la convivialidad es el foco de la atención analítica en la relacionalidad por sobre las posiciones (fijas) del yo y el otro. Aun cuando la relacionalidad permanezca necesariamente ligada a las posicionalidades del yo y el otro, la decisión de priorizar la primera o las segundas marca puntos de partida diametralmente opuestos para la comprensión de la sociabilidad. Mi interés está puesto en ese desplazamiento hacia la relacionalidad.

En mi indagación sobre el uso analítico de la convivialidad, me abstengo de participar en el debate más normativo sobre la convivialidad que también se produce hoy en relación con la obra temprana



de Ivan Illich y el Manifiesto Convivialista (Illich, 1973; Alphanhéry *et al.*, 2013; Caillé, 2011; Adloff *et al.*, 2016; Die konvivialistische Internationale, 2020). En cambio, sitúo mi trabajo en conjunción con dos corpus bibliográficos que han tratado la convivialidad de maneras muy contrastivas, con respecto tanto a la diferencia como a la desigualdad en contextos poscoloniales.

En primer lugar, Paul Gilroy hace un uso bastante poco sistemático de la convivialidad para referirse a una idea más bien optimista de llevarse bien con la diferencia en contextos poscoloniales de creciente diversidad, caracterizados por la multiculturalidad. De acuerdo con este autor, la

la convivialidad es un patrón social de diferentes grupos metropolitanos que viven en estrecha proximidad, pero cuyas particularidades raciales, lingüísticas y religiosas –a diferencia de lo que debería ocurrir según la lógica del absolutismo étnico– no resultan en discontinuidades de experiencia ni en problemas insuperables de comunicación. En estas condiciones, el grado de diferenciación puede combinarse con una gran medida de superposición (Gilroy, 2006, p. 40).

Gilroy entrelaza así su concepto de convivialidad con la condición de la multiculturalidad urbana, que él usa para describir –en las palabras que acabo de citar– el alto grado de superposición. A lo largo de su obra, Gilroy sugiere que la multiculturalidad resulta de la condición del Estado poscolonial y el proceso de mixtura urbana durante el cual las diferencias étnicas se vuelven tan comunes que pasan desapercibidas.

Así como Valentine (2009) nos advierte acerca de usos recientes de la convivialidad que aparecen como una “idealización preocupante”, yo me temo que la noción de “multiculturalidad” padece del mismo mal, en la medida en que celebra la mezcla y predice un futuro en el cual la diferencia podría dejar de ser reconocible. Los legados y las dificultades, que el propio Gilroy identificó como parte de la melancolía poscolonial, persisten. Cabe preguntarse, entonces, cómo podemos configurar nuestras herramientas analíticas para captar tales situaciones. Yo sugiero que necesitamos tomar más al pie de la

letra los aspectos incómodos y oscuros de las relaciones sociales, tales como la desigualdad y el racismo, así como la tensión y el conflicto contenido de la vida cotidiana. Todos ellos han pasado a formar parte integral de nuestros modos actuales de vivir con la diferencia. Esto es exactamente lo que puede ayudarnos a captar una definición reenfocada de la convivialidad.

El reciente análisis de Sarah Neal *et al.* (2017, 2018) sugiere que hay coincidencias productivas entre los conceptos de comunidad y convivialidad. Estos autores citan un trabajo mío en el cual sostengo que la convivialidad está “fundada en valores comunes y su acatamiento voluntario” (Heil, 2014a). Sin embargo, mientras que ellos ponen de relieve la productividad de dichos vínculos, yo haría más hincapié en la crítica de Iris Young (1986, p. 5) según la cual “el ideal de comunidad exhibe un impulso totalizador y niega la diferencia”. Neal y sus coautores observan con razón que “la convivialidad tiene empatía con la diferencia [...] mientras que la comunidad [se apoya en] afinidades con otros reconocidos y similares” (Neal *et al.*, 2017, p. 34). A mi juicio, lejos de captar un aspecto en común, esta observación establece una distancia kilométrica entre ambos conceptos. La determinación del equilibrio entre lo que se mantiene en un terreno compartido y lo que define la diferencia está en el meollo de la etnografía. La sumisión voluntaria a ciertos valores comunes es un ejemplo de la relacionalidad como mediadora de la diferencia.

El argumento de Neal *et al.* (2017) es un ejemplo más de la urgente necesidad de reformular la relación difícilmente comprendida de la convivialidad con la diferencia y con la tensión debida a las desigualdades. En la obra de Achille Mbembe encontramos un argumento en cierto modo inspirador, que no se relaciona con la migración sino con el contexto poscolonial, desigual a causa de la intrincada genealogía del colonialismo explotador y el carácter del Estado poscolonial.

En su provocador libro *On the Postcolony* –que en última instancia busca maneras de reescribir el África– y en las ideas cruciales que introdujo por primera vez en un artículo sobre “la banalidad del

poder”, Mbembe (2001, 1992) caracteriza la poscolonialidad como una situación de convivialidad, como una reconfirmación y un cuestionamiento fetichizados, paradójicos e interdependientes del poder. En contraste con el retrato idealizado de la convivialidad como estado óptimo, a la manera del manifiesto convivalista (Alphandéry *et al.*, 2013), aquí hay un intento de describir la dificultad y el fracaso del gobierno poscolonial de maneras que trascienden las categorías coloniales del dominado y el oprimido. Mbembe se interesa por las relaciones desiguales, por los mecanismos del poder, la jerarquía y la desigualdad, así como por las vías a través de las cuales estos se constituyen, se cuestionan y se refuerzan. Pese a los intensos cuestionamientos (Butler, 1992) y críticas (Weate, 2003) que recibió, la obra de Mbembe introduce de manera contundente algunas complejidades necesarias de las situaciones o relaciones conviviales, que a mi juicio deberemos considerar cada vez más a fin de evitar la reproducción de argumentos simplistas sobre la integración, la cohesión u otros conceptos alusivos a la estabilidad y la continuidad.

La convivialidad como modo sumamente desigual de existencia caracteriza a las relaciones poscoloniales de poder. En un estilo incómodamente franco y realista, Mbembe describe la relación entre “los dueños del poder” y “los que ellos aplastan” (Mbembe, 1992, p. 24) en la “caótica pluralidad” de la poscolonía. De acuerdo con Mbembe, para entender la condición poscolonial es necesario dejar atrás dicotomías simples tales como “resistencia/pasividad, sujeción/autonomía, hegemonía/contrahegemonía, totalización/destotalización” (Mbembe, 1992, p. 3). El comando [*commandement*] entendido como las “imágenes y estructuras del poder y la coerción”, la “modalidad autoritaria *par excellence*” (Mbembe, 1992, p. 3), funciona como un fetiche. El autor urge así a detectar el excedente de significado no negociable del que están investidos los signos, los relatos y el vocabulario. Mbembe revela el modo en que los actos de poder tienden a ser obscenos y grotescos, cualidades que Bajtín reserva para las acciones de las personas.

Solo mediante un cambio de perspectiva podemos llegar a entender que la relación poscolonial no es en primer lugar una relación de resistencia o de colaboración, sino que más bien se caracteriza por su promiscuidad: una tensión convivial entre el mandato y sus “destinatarios” (Mbembe, 1992, p. 5).

A la inversa, el mundo oficial imita la vulgaridad popular, insertándola en el mismísimo centro de los procedimientos mediante los cuales se reivindica como grandioso. Es innecesario, entonces, insistir como Bajtín en las oposiciones [*dédouplements*], o bien, tal como ocurre con el análisis convencional, en la supuesta lógica de la resistencia, la desconexión o la disyunción. Lejos de ello, hay que colocar el énfasis en la lógica de la convivialidad, en las dinámicas de la domesticidad y la familiaridad, que inscriben al dominador y al dominado en el mismo campo epistemológico (Mbembe, 1992, p. 14).

Algunos detalles adicionales resultarán valiosos para nuestro análisis de los contextos migratorios. En lo que concierne al mandato —que se caracteriza por la interacción y la convivialidad, por ser un régimen de restricciones y convivencia, “marcado por una precaución innata, constantes soluciones de compromiso, pequeñas muestras de lealtad y una precipitación por denunciar a quienes están rotulados como ‘subversivos’—, el analista debe estar atento a las innumerables maneras en que las personas comunes refrenan el poder, lo engañan, e incluso juegan con él, en lugar de confrontarlo directamente” (Mbembe, 1992, p. 22). Estos marcos también sirven para pensar la convivialidad en sociedades de otras genealogías que también han producido desigualdades jerárquicas e intersectantes. Tal análisis de las geometrías relacionales del poder puede aplicarse al Estado, pero no se restringe necesariamente a él, y tiende a involucrar lógicas múltiples y coexistentes de estructuración.

En la búsqueda de un concepto inquietante de convivialidad, mi consideración final de Mbembe concierne a su intento de yuxtaponer el mandato poscolonial y la colonialidad. Mientras que la continuidad es innegable, Mbembe caracteriza a la colonialidad como una manera de disciplinar los cuerpos para volverlos sexual y

espiritualmente mansos, dóciles y productivos, sumisos y obedientes (Mbembe, 1992, p. 18). En la poscolonia, sin embargo, el fundamento económico de la colonialidad – su fundamento principal– ha desaparecido para dar lugar a formas excéntricas, grotescas y obscenas de poder. ¿Puede decirse que las relaciones convivenciales caracterizan a ambos regímenes de poder, o bien hay ciertas formas de poder que las sobrepasan?

A fin de transferir el pensamiento de Mbembe sobre la convivencia y las configuraciones pos/coloniales de poder al contexto brasileño contemporáneo, sugiero tomar sus reflexiones como meras dimensiones posibles de un análisis productivo. Esto también vale para el caso de las relaciones contemporáneas de poder en Río de Janeiro, que incluyen la nueva presencia de migrantes llegados del África Occidental. De ahí que el pensamiento sobre la convivencia, la migración, la diferencia y la desigualdad en el Brasil contemporáneo requiera tomar en cuenta las características de la colonialidad y de la poscolonia que hemos analizado más arriba. Dado que los patrones de la desigualdad son para mí dinámicos y maleables, considero que hay muchas maneras de abordarlos y entenderlos. Es así como los mecanismos que revela el análisis de Mbembe pueden ahondar nuestra indagación crítica de los contextos migratorios actuales. En el caso ideal, esto nos permitiría comprender mejor las maneras de evaluar las diferencias y adjudicarles valores, así como las desigualdades y jerarquías resultantes. Pero antes quisiera detenerme poco más en las cuestiones de la des/igualdad y la igualdad/diferencia, con referencia a algunos conceptos del pensamiento sobre el interculturalismo y la ciudadanía en América Latina y más allá.

### ***Convivialidad, ciudadanía, interculturalismo y des/igualdad***

Lejos de basarse en la convivencia, los estudios de la des/igualdad y la diferencia en las sociedades latinoamericanas se han encuadrado en los conceptos de ciudadanía e interculturalismo, a veces

aparejados a cuestiones de la colonialidad y, en el caso brasileño, del mestizaje y los mitos de la democracia racial. Voy a abordarlos brevemente para explorar sus contribuciones a mi análisis de la convivialidad.

La ciudadanía puede formularse en principio como el derecho a tener derechos (Arendt, 1998). Es una condición que se construye esencialmente sobre la exclusión del no-ciudadano (Glenn, 2000), en forma de iniciativas que limitan la participación, el reconocimiento y la pertenencia a un grupo claramente definido (Hall *et al.*, 1992). Desde una perspectiva clásica, el Estado nacional es una entidad orientada a garantizar los derechos de sus ciudadanos (Isin y Turner, 2002). Sin embargo, hay obras recientes que critican la propia institución de la ciudadanía como un instrumento de poder que se usa para controlar y someter a la población del Estado-nación (Genova, 2015). Aun cuando la igualdad suele aparecer como la aspiración ética y el potencial normativo de conceptos políticamente motivados como el de ciudadanía, las relaciones entre las personas rara vez son igualitarias o indiferenciadas en nuestra presente etapa neoliberal (Redclift, 2014). Pese a todas sus diferencias, tanto la poscolonia africana (Membe, 2001) como la Europa poscolonial (Gilroy, 2006), la América Latina decolonial (Mignolo, 2011) y las consiguientes democracias disyuntivas (Holston, 2007) evidencian esta dinámica. En la mayoría de los casos, la norma de la igualdad parece ser el estado menos probable de las relaciones. Los racismos, así como otras formas de exclusión y discriminación, se experimentan como manifestaciones características de grandes desigualdades que ordenan a las personas en jerarquías.

El análisis de la ciudadanía refleja así una dinámica que yo también percibo en mi trabajo sobre la des/igualdad, a la que suelo referirme como “diferencia valuada”. La diferencia valuada amplía el alcance de los registros observables, en la medida en que toma en serio todas las categorizaciones socialmente relevantes, como el género, la raza, el estatus jurídico y el origen, a la par de la clase social. La diferencia valuada pone de relieve el hecho de que la diferencia, “de

manera implícita o explícita, siempre ha sido jerárquica en el pensamiento y opresiva en la práctica” (Alexander y Alleyne, 2002, p. 543).

El debate sobre la ciudadanía ha seguido una trayectoria particular en Brasil, debido a la exclusión total o parcial de la ciudadanía fáctica que sufrieron grandes sectores de la población –en especial los pobres negres y urbanos– pese a su condición de brasileños (Fischer, 2008). Hoy, una población que por fin organiza procesos colectivos y cívicos con el fin de conocer y ejercer sus derechos, así como demandar reconocimiento y participación, confronta dicha ciudadanía diferencial (Holston, 2008). Estos procesos tienen lugar contra el trasfondo ideológico de mitos persistentes, tales como la democracia racial, la modernización y las ideologías del desarrollo (Paiva, 2012).

En el caso de los migrantes, el concepto de ciudadanía adquiere otra modulación. Se establece un vínculo crucial con los derechos humanos y universales, que se vuelve patente en la búsqueda de refugio y protección humanitaria. A lo largo de los últimos años, Brasil se ha contado entre los países más generosos en materia de políticas inmigratorias a este efecto, pese a la existencia de dificultades administrativas (Waldely y Figueira, 2018). Esto está cambiando rápidamente bajo el actual régimen de derecha. Por otra parte, varios Estados de origen migrante reconocen a sus ciudadanos en el extranjero y les conceden derechos en forma de ciudadanía transnacional sobre la base de la ciudadanía dual (Faist, 2000; Whitaker, 2011). Sin embargo, aunque ello pueda involucrar compromisos multilocales y una flexibilización de la ciudadanía (Ong, 1999), la restricción de derechos y la forja de estructuras de desigualdad son resultados frecuentes, especialmente obvios en los lugares de destino (Aneesh y Wolover, 2017). Las personas que se desplazan a través de las fronteras permanecen vulnerables a la explotación, tanto durante el proceso migratorio como en sus nuevos lugares de residencia. Aun así, la ciudadanía y las reivindicaciones del multiculturalismo y el interculturalismo también se constituyen como campos de acción táctica para quienes llegan a nuevos lugares. Los discursos sobre los

derechos y el reconocimiento devienen en un recurso factible de movilizar a la par de otros.

Por mucho que los individuos imaginen la igualdad como ciudadanos de un Estado-nación moderno y liberal, la diferencia actúa en un nivel categorial y colectivo que a menudo involucra grupos imaginarios. Los términos *multiculturalismo* en Europa septentrional y América del Norte, e *interculturalismo* en América Latina y Europa meridional, señalan diferencias culturales, raciales e incluso ontológicas dentro de las poblaciones nacionales, y también, cada vez más, con respecto a la población inmigrante. El interculturalismo es uno de los principales modos de pensar la diversidad y las diferencias culturales en América Latina. Para varios autores, el interculturalismo no es un término analítico sino un proyecto político y democrático (Solano-Campos, 2016). Una dimensión central es el foco en el diálogo y la comunicación, que incluye en el encuadre de la situación actual la diversidad precolonial, la violencia y el mestizaje de la etapa colonial, y las experiencias posteriores de mezcla e hibridación. El interculturalismo se manifiesta como un concepto dinámico con un foco en la relacionalidad de la diferencia y un interés en los procesos de transformación. En el marco de esta conceptualización, la cultura es más flexible que reificante. Sin embargo, los críticos lamentan su negación de persistentes desigualdades, principalmente ligadas a la raza y a la cuestión indígena (Solano-Campos, 2016, p. 189).

No cabe duda de que la convivialidad comparte algunas preocupaciones con el interculturalismo. Sin embargo, yo baso mi análisis en la convivialidad precisamente para entender la dinámica relacional de prácticas tales como la comunicación o el comentario sin perder de vista el hecho de que las diferencias persisten, se superponen a las desigualdades, se reformulan y reaparecen. Más aún, no aplico la convivialidad a los procesos políticos y colectivos, sino a las traducciones y negociaciones cotidianas, a sabiendas de que estas también son políticas.

Los críticos del interculturalismo nos recuerdan el impacto continuo y omnipresente de la matriz colonial de poder, que, de acuerdo



con Mignolo (2011, p. xviii), combina la retórica de la modernidad con la lógica de la colonialidad como dos caras de la misma moneda. Expresada en forma de racismo y patriarcado, pone en tela de juicio la propia humanidad de grandes partes de la población mundial. Este encuadre coloca en el centro de la escena las profundas desigualdades que caracterizan al orden mundial global, frente al cual Mignolo propone la decolonialidad como una forma radical de crítica y cambio. Sin embargo, dichos entrelazamientos globales también operan allí donde residen los pensadores de la decolonialidad, principalmente en los países del hemisferio sur. Esto no solo plantea una importante dificultad para los proyectos políticos del interculturalismo, sino que además pone en evidencia el carácter más mítico que real de creencias otrora populares, tales como la de la democracia racial en Brasil.

### ***Convivialidad e in/estabilidad***

El foco analítico en la cotidianidad del vivir juntos en el marco de relaciones desiguales coloca las tensiones, contradicciones e inconsistencias en el centro de la atención. Complica la teorización abstracta y la claridad categorial. En un sentido radical, la convivialidad abraza el llamado de Stuart Hall (2000, p. 145) a descartar el uso de conceptos claramente definidos que solo sirven para dejarnos dormir en paz mediante la simulación de una estabilidad que anhelamos, pero que en realidad no existe. En contraste con esto último, la convivialidad lidia con situaciones espaciotemporales ajenas al marco cartesiano que nuestro sentido común se empeña ferozmente en dar por sentado. Yo me inspiro en la teorización de Bergson y Deleuze sobre la temporalidad (Hodges, 2008) para abordar la coexistencia de diversos marcos de referencia que se materializan de maneras diferentes pero contemporáneas. El hecho de que el racismo, la diferencia y la sociabilidad cotidiana sean situacionales y contextualmente contingentes, tanto a nivel local como trasnacional, no disminuye la necesidad de un análisis crítico.

A fin de resistir la crítica y arrojar resultados útiles, el análisis de la convivialidad debe tomar en cuenta estas consideraciones para marcar un nuevo punto de entrada a la comprensión de las relaciones problemáticas entre las promesas revocadas de la modernidad, la matriz colonial, el terror racial, los nuevos racismos o la marginalidad avanzada. Esta última se refiere a la indagación de los procesos estructurales multifacéticos que relegan a las personas a posiciones marginales (Wacquant, 2016). Más allá de las posiciones materiales que formulan los individuos en relación con la desigualdad vivida, también necesitamos tomar en cuenta las ansiedades que van de la mano con la diferencia esencializada (Grillo, 2003).

Desde este punto de vista, sugiero que la convivialidad

- ofrece un enfoque alternativo a los conceptos de asimilación, integración o cohesión social;
- profundiza el desarrollo de una perspectiva relacional sobre desigualdades nuevas y persistentes en este momento neoliberal;
- dialoga con perspectivas no europeas en el intento de abandonar las epistemologías eurocéntricas hegemónicas; y
- facilita la exploración de situaciones que son en primer lugar contraintuitivas, contradictorias, tal vez ineficientes y opuestas a nuestro sentido común.

## **Migración reciente y desigualdades de largo plazo en Río de Janeiro**

### ***La migración reciente en contexto***

Algunos de los aspectos de la convivialidad que hemos analizado más arriba aparecen en diversos grados e intensidades, según la realidad que se aborde. En mis diversas áreas de investigación, por

ejemplo, el desafío de la des/igualdad adquiere formas muy diferentes. Entre los migrantes senegaleses en España, durante el trabajo de campo que realicé entre 2007 y 2013, prevalecía un sentido de igualdad suficiente (Heil, 2013). Este resultaba de una cuidadosa evaluación de la pertenencia local, basada en el reconocimiento oficial de la residencia por vía de la inscripción en la municipalidad y el acceso a sus servicios sociales. Esto pesaba más que el estatus de inmigración irregular de mis interlocutores, un contraste que iba acompañado de relaciones sociales locales polivalentes. La presencia o ausencia de respeto parecía contarse entre las dimensiones cruciales de la evaluación (Heil, 2014a, 2014b). Los relatos actuales de los africanos occidentales y españoles establecidos en Río de Janeiro, en cambio, dejan en claro que la igualdad entre los residentes urbanos es parcial en el mejor de los casos. En consecuencia, los interlocutores que he consultado en mi trabajo de campo de Río de Janeiro a partir de 2014 se preocuparon por entender su posicionamiento relacional en el proceso de evaluar la diferencia. Si bien rara vez se expresaron con esta claridad, sus luchas y reflexiones cotidianas en torno a la desigualdad y a sus desventajas y privilegios relativos sugirieron que lo que contaba era su posicionamiento jerárquico en la matriz de poder más general de Río de Janeiro.

Los migrantes de Senegal que llegaron recientemente a Río de Janeiro aún formaron un grupo pequeño, pero heterogéneo. Entre ellos había vendedores ambulantes, comerciantes informales de arte africano, académicos, oficiales del ejército e ingenieros (Heil, 2018). Los primeros llegaron a Brasil en los últimos quince a veinte años, por diversos medios, ya sea directamente o por vía de Ecuador, Bolivia y Perú, y accedieron a la documentación legal principalmente en el marco de un protocolo vinculado a su solicitud de asilo. Más aún, los que llegaron antes de 2009 participaron en la regularización general de migrantes realizada ese año, como resultado de la cual, a la corta o a la larga, obtuvieron un permiso de residencia permanente. Los que llegaron después han conseguido o aún esperan la aprobación positiva de sus casos sobre la base de la protección humanitaria como

consecuencia de una evaluación realizada por el Consejo Nacional de Inmigración (Cavalcanti *et al.*, 2015, p. 113). En lo concerniente a la percepción pública, los senegaleses pasaron desapercibidos en gran medida hasta hace unos años, cuando la categoría de “senegalés” apareció por primera vez en el discurso público, tanto en Río de Janeiro como en otras partes del país. Principalmente se les incorporó al debate sobre los solicitantes de asilo junto a los migrantes haitianos, pero hoy se ha difundido la opinión según la cual los senegaleses no tienen motivos para pedir asilo, que en ocasiones suscitó cuestionamientos críticos en relación con la legitimidad de su permanencia en Brasil. Sin embargo, en líneas generales, la referencia de la categoría “senegalés” continúa siendo imprecisa. Tanto el discurso público como el análisis académico han creado conciencia sobre el patente racismo que sufren estos migrantes, sobre todo en el predominantemente blanco sur de Brasil, donde muchos senegaleses trabajaron en industrias relacionadas con la agricultura y el procesamiento de carne. La marginalidad socioeconómica también forma parte del debate, así como la práctica religiosa musulmana de la mayoría (Herédia, 2015; Tedesco y Kleidermacher, 2017).

A lo largo de los últimos ocho años, he acompañado al creciente grupo de senegaleses establecidos en el área metropolitana de Río de Janeiro (Heil, 2018, 2021). Con la excepción de unas doce mujeres senegalesas que conocí en el área metropolitana, todos mis interlocutores fueron hombres de edades muy diversas, entre los veinte y los casi sesenta. La mayoría vivió en la capital senegalesa, Dakar, o al menos pasó por allí, pero muchos tienen sus raíces familiares en las ciudades o regiones secundarias de Thiès, Touba, Diourbel o Kaolack. A través de reuniones regulares, conversaciones informales y entrevistas semiestructuradas, ya sea en sus casas, en sus *dahiras* (círculos religiosos), en la mezquita, en los espacios públicos donde se desempeñaron como vendedores o en sus empleos de mercados permanentes e instituciones, mis interlocutores me han informado sobre la manera de salir adelante y llevar una vida digna en consonancia con sus proyectos generales de vida y migración. Me he relacionado

con personas de las más variadas situaciones sociales tomando en cuenta su heterogeneidad, más allá de que todas hubieran llegado en algún momento de Senegal, en su gran mayoría con un pasaporte senegalés. Es de este trabajo de donde extraigo mis percepciones sobre el análisis comparativo de la convivialidad, que comencé a desarrollar durante mi trabajo previo de Senegal y España (Heil, 2020).

Si bien la mayoría de los migrantes senegaleses se establecieron en la ciudad de Niterói, vecina a Río de Janeiro, un número creciente de esta población se ha mudado a Copacabana desde el inicio de mi investigación. Dado que trabajaron principalmente en las playas de la rica zona sur de Río de Janeiro (incluida Copacabana), estos migrantes calcularon tarde o temprano que los costos del transporte público desde los barrios distantes sobrepasaban las altas rentas obtenidas en la zona. Algunos también experimentaron la vida en las favelas del sur urbano, vecinas a las playas, durante el proceso de pacificación con miras a los Juegos Olímpicos de 2016. Sin embargo, la mayoría prefirió establecerse directamente en algunos de los apartamentos de uno o dos ambientes que suelen alquilarse a turistas en las partes menos prestigiosas de Copacabana. Si bien esos apartamentos se alquilan a precios altos en relación con su calidad, ofrecen las ventajas de un contar con un lugar amueblado, un alquiler de flexibilidad mensual y una conveniente ubicación céntrica.

Hacia 2018, mis interlocutores me confirmaron que había senegaleses en todas partes de la ciudad. El relativo incremento en la cantidad de migrantes senegaleses ha dificultado gradualmente su localización colectiva en el espacio metropolitano. Esta trayectoria colectiva por el área metropolitana de Río de Janeiro debe ser tenida en cuenta a lo largo de todo el presente estudio como fuente abundante de especificidad y contradicción, un tema que aquí puedo tratar solo en parte. Dicha trayectoria contrasta con la situación habitacional de los senegaleses que llegaron antes, tal como la mayoría de los comerciantes informales de arte y los profesionales de alta calificación. Mientras que muchos de los comerciantes de arte han permanecido en Niterói, la gran mayoría de los profesionales

senegaleses vivía en los barrios de clase media del norte y el sur de la ciudad, alejados de las realidades que esbozamos antes.

Si bien los senegaleses han pasado a ser una categoría en Brasil, que en Río de Janeiro suele asociarse a su presencia en Niterói, en una visión macroscópica de las principales líneas de falla de la diferenciación social local, rápidamente se pierden de vista. Esto vale en gran medida para la migración internacional general a Río de Janeiro, pese a una creciente conciencia de los problemas relacionados con ella, un fenómeno que sigue una tendencia global antes que urgencias de origen local, pero con algunas especificidades locales (véase por ejemplo Vianna y Facundo, 2015). Cuando, en marzo de 2018, volví a conversar sobre la convivialidad con uno de mis interlocutores más antiguos, un culto y maduro comerciante de arte que vive en Río de Janeiro, no me sorprendió su explicación según la cual Brasil, a diferencia de Europa, no tenía (aún) un problema con la inmigración, pero sí con la raza. Esto se debió a dos razones: en primer lugar, mi interlocutor había percibido la discriminación de los brasileños negres que decían que hasta un negro africano inmigrante era más respetado que ellos; y, en segundo lugar, había recibido un buen trato de los brasileños blancos, mientras que en relación con los negres sentía tensiones recurrentes. Dada la frecuencia de las referencias a la raza y el racismo, comenzaré desde aquí a esbozar la escena local de la diferencia valuada.

### *Sobre la especificidad de la raza*

Las diferenciaciones racistas constituyen un punto de partida crucial para la exploración de la convivialidad al borde, debido a su centralidad para el caso brasileño y su aparente inconmensurabilidad con la convivencia, a menos que se las piense en términos similares a los de Mbembe. A grandes rasgos, puede decirse que las diferenciaciones racistas producen diferencias esencializadas, cuasi primordiales y por ende estables (Grillo, 2003). En su forma extrema, asignan el comportamiento y la personalidad de los individuos, pero

también sus derechos y su posición relativa dentro de una jerarquía, a sus características físicas o a su constitución genética. El racismo “cultural” es principalmente una operación retórica (Stolcke, 1995), aunque no por ello menos opresiva. Comprendiendo la internalización de la raza como la expresa Frantz Fanon en su obra (2008 [1952]), Stuart Hall (1996, p. 16) pone de relieve el modo en que se la internaliza en el proceso de su inscripción sobre la piel, su epidermización. La raza incita un esquema corpóreo alternativo, que no es genético y fisiológico, sino que invoca el esquema histórico-racial cultural y discursivo.

Fassin (2011) nos permite comprender mejor los procesos de racialización que están activos en nuestros días. En su trabajo de Sudáfrica y Francia, observa cómo se representa la raza en el cuerpo siguiendo el doble proceso de racialización de los cuerpos y corporización de la raza. Fassin delinea las interacciones entre los procesos de adscripción, reconocimiento y objetivación del cuerpo racializado. La adscripción de la raza y su reconocimiento reformulan la paradoja de la subjetivación que plantean Foucault y Butler: el proceso activo y pasivo en cuyo marco se produce el yo. De acuerdo con Fassin, la tercera dimensión involucrada –la objetivación– estabiliza un orden racial particular. Las tres dimensiones son cruciales para comprender el funcionamiento de la raza y de la discriminación racista. De ahí que la corporización de la raza revele cómo “se relaciona la raza con la inscripción de las estructuras sociales de racialización en el exterior y el interior de los cuerpos, es decir, con las huellas físicas que dejaron los siglos de dominación, segregación y estigmatización” (Fassin, 2011, p. 429). Una y otra vez se ha reconocido y analizado el lugar central que ocupa la realidad social de la raza, no en menor medida para frenar algunos de los mecanismos más recientes de negación racista (Lentin, 2015; M’Charek, 2013). Este debate global engrana bien con la continua centralidad de la raza como categoría clave de la diferencia y la discriminación en Brasil en general, y en Río de Janeiro en particular.

Para abordar la raza y el racismo en la Río de Janeiro actual, es preciso tener en cuenta la historia de la esclavitud y los 130 años que han transcurrido desde su abolición: una historia que concierne a las desigualdades estructurales del territorio nacional brasileño, pero siempre refiere a influencias y conceptualizaciones externas. En su trabajo sobre la historia de la cuestión racial y de las ciencias sociales en Brasil, Seyferth (1989) identifica el uso de concepciones evolucionistas racistas que ya se habían desechado (o así parecía) en Europa y América del Norte. La academia brasileña reelaboró esas teorías para abordar la circunstancia única de una sociedad que salía de la esclavitud, a partir de lo cual surgieron enfoques tanto pesimistas como positivos (Schwarcz, 1999; Guimarães, 2004).

Seyferth (1989, p. 18) señala la permanencia del pensamiento racista, tanto en las bases de la ideología blanqueadora como en la noción supuestamente más progresista de la democracia racial. Hacia fines del siglo XIX, la esclavitud era criticada por haber inundado el país con africanos negros, un obstáculo para la más beneficiosa migración de europeos blancos, proceso que condujo tanto a la abolición de la esclavitud mientras se mantenía a la población negra en la servidumbre, como a los proyectos inmigratorios de la década de 1880, que favorecían la inmigración europea. La democracia racial –que suele atribuirse a Gilberto Freyre y pensadores afines (Guimarães, 2001)– se reveló como un mito, en vista de que la convivialidad retratada en ella siguió siendo jerárquica, discriminatoria y explotadora más allá de la abolición de la esclavitud. Pese al reconocimiento de los *mestiços* –cuyo proceso de mestizaje había comenzado ya durante la esclavitud– como componente central de la nación brasileña, Seyferth sostiene que la ideología blanqueadora no ha perdido fuerza, y que la contribución negra al mestizaje es tratada –no en menor medida por las ciencias sociales– como un proceso destinado a la extinción. Este análisis se mantiene válido en gran medida también hoy en día (Cao, 2011). La genealogía que he trazado pone de relieve la necesidad de problematizar la concepción de la convivialidad, tal como propongo aquí.



Dado el incómodo historial brasileño de relaciones raciales complejas, algunos analistas han recurrido a expresiones tales como “racismo cordial” (Owensby, 2005) y “contradicción racial comfortable” (Roth-Gordon, 2017, p. 4) para captar su problemática central. En su compleja historia de poder y explotación, el mito de la democracia racial y una historia de política blanqueadora, coexisten la exclusividad y la inclusividad (Telles, 2004; Silva y Reis, 2012). Por más que se cuestione, hoy se siguen atribuyendo valores positivos a la mezcla y el mestizaje bajo el encabezamiento de la tan criticada democracia racial, pese a su problemática historia de poder y explotación. En el discurso popular, esta noción forma parte de la identidad nacional brasileña (Telles, 2004). Al mismo tiempo, la larga historia brasileña de política blanqueadora ha consolidado el privilegio blanco, la negación de la raza (Vargas, 2004) y una difundida tendencia entre los no blancos a sentirse excluidos de la ciudadanía (Mitchell, 2010).

No obstante, los aspectos borrosos y contextuales de las fronteras raciales conducen a la vez a lo que Silva y Reis denominan “racismo no esencialista” (2012). Las débiles fronteras simbólicas entre las categorías raciales coinciden con marcadas fronteras sociales; en otras palabras, las desigualdades socioeconómicas son fuertes (Silva, 2016). Este análisis contrasta con el de Seyferth, donde se demuestra que la extendida reducción del racismo al clasismo o al color es engañosa, debido a que la raza, en la mayoría de los casos, define la clase antes que mantener una mera correlación con ella (Seyferth, 1989, p. 28). Parece imposible quedarse con una de las dos alternativas. En mi trabajo, los comentarios que caracterizan a Brasil como más clasista que racista, o viceversa, o ambas cosas, existen unos junto a los otros. Y de más está señalar la constante necesidad de analizar las intersecciones entre ambas categorías, así como con el género, en la medida en que las discriminaciones y las racializaciones son multidireccionales y relacionales. En la cotidianeidad se combinan las más diversas declinaciones del racismo y el clasismo. Esto se condice con el análisis racial de las décadas pasadas, que pone de relieve la

necesidad de cuestionar toda delineación precisa de las categorías marcadas y no marcadas de las jerarquías sociales.

En las páginas que siguen, me propongo dilucidar cómo se aborda la diferenciación racista desde la convivialidad como lente analítica, tomando como ejemplo el caso de los senegaleses que viven en Río de Janeiro. Para decirlo de otra manera, ¿qué ocurre si se considera el racismo a través de la lente convivial? En el caso ideal, esto nos permitirá comprender mejor los procesos simultáneos y multidireccionales de adscripción, resistencia y negación de la categorización racial, así como sus grados de intensidad. A mi juicio, la aplicación de una lente convivial a las sociabilidades urbanas ofrece una manera de ver situacionalmente cuándo y cómo se vuelve crucial cada una de las numerosas dimensiones de la diferenciación valuada.

### **Multidireccionalidad de la diferencia valuada**

En esta última parte del artículo, me propongo observar un conjunto de situaciones empíricas en escenarios urbanos de Río de Janeiro, en cuyo marco las diferencias y las desigualdades actúan en múltiples niveles y direcciones. De esta manera confronto las inconsistencias, multiplicidades y complejidades de las nuevas maneras urbanas de arreglárselas pese a seguir siendo diferente. Regreso a los modos banales, grotescos y obscenos de convivialidad que introdujo Mbembe. Analizo cómo se construye la diferencia racializada, los tipos de tensiones que emergen y lo que ganamos si vemos esto como convivialidad al borde. Inquiero en la dinámica relacional simbólica y social que emerge y se reconfigura para quedar siempre a la zaga de las esperanzas románticas, tanto de igualdad como de estabilidad.

### ***Relacionalidad a través de la comparación***

Pese a una preocupación básica por el hogar de origen, mis interlocutores entablaron relación de diversas maneras con el entramado

social general de Brasil, así como con las especificidades de Río de Janeiro. Esto estaba enraizado en su percepción y en sus experiencias cotidianas. Para los vendedores ambulantes y les comerciantes de arte, pocas interacciones directas tenían lugar fuera de sus actividades ligadas a la venta. Sin embargo, las jornadas laborales eran largas y se desarrollaban en espacios públicos. Estes senegaleses observaban con atención su entorno y se ubicaban en relación con él. Les que tenían empleo formal se remitían a las experiencias de su lugar de trabajo y a su entorno cotidiano. Sin embargo, estas diferencias estructurales no se traducían directamente en relatos distintivos; lejos de ello, es el amplio abanico de los demás factores personales y sociales lo que tiende a explicar las inconsistencias y los relatos diferentes y contradictorios.

Las relaciones con la población brasileña a menudo presentaban explícitamente la raza como un factor decisivo. Para comenzar, las relaciones con los brasileños negres eran multidimensionales, y en general problemáticas. Aunque los senegaleses mostraban cierto interés por la población afrobrasileña, mis interlocutores no tardaron en comentar los factores estructurales que complicaban la vida de los brasileños negres, algo que clasificaban con frecuencia como discriminación racista. Sin embargo, no estaba claro quiénes calificaban como negres y por ende sufrían el racismo. La mayoría de las veces, lo que causaba esa identificación era una combinación de color de piel, *hábitus*, actividad y estilo. Lejos de apuntar a una matización de la clase o de la raza, o de ambas, el *hábitus* y el estilo eran un medio para clasificar con rapidez a quienes en general no eran clasificables dentro de la dicotomía negro-blanco. Lejos de favorecer a los afrodescendientes, esta interdependencia de raza y clase funcionaba a menudo contra ellos. En tales instancias, los senegaleses se apropiaban solo de uno de los numerosos mecanismos de la racialización brasileña. Más aún, el énfasis en el par binario referenciaba su propio conocimiento colonial hegemónico de la racialización. Aunque no era explicitado en esos términos, se manifestaba en el uso hegemónico del par binario en sí mismo, así como en la manera de construir la

blancura, que analizo más abajo. El matiz no solía importar, pero sí la dicotomía negro versus blanco.

La mayoría de mis interlocutores afirmaban que los brasileños negres eran buscapiques, algo que algunos de ellos dijeron haber experimentado por sí mismos. Trazaban de inmediato una sólida frontera con miras a que no se les identificara con los brasileños negres. Al principio de mi trabajo de campo, este riesgo de ser subsumido con ellos era literal, dado el desconocimiento general de la nueva inmigración africana en Brasil. Como mucho, se conocía a los refugiados angoleños y congoleños en algunas partes de la ciudad y entre algunas subsecciones de la población. El angoleño estereotípico, que había pasado a ser un sinónimo del africano en Río de Janeiro, además de haber adquirido una reputación infundada de estar involucrado en el tráfico de armas y narcóticos (Petrus, 2001, pp. 9-13), era en su mayor parte nada a lo que aspirar. Petrus señala que la construcción de este estereotipo negativo corrió en gran parte por cuenta de los brasileños negres. Sin embargo, los senegaleses también rechazaban estas categorías, y se esforzaban por diferenciarse de ellas. A fin de evitar la categoría de angoleño, los senegaleses recurrían a una autocreación ética que también funcionaba contra los brasileños negres (Heil, en revisión, b). Por su parte, los senegaleses comenzaron a ver la negritud como el origen de todos los males brasileños, incluidos los delitos y el narcotráfico. Desde el punto de vista categorial, los brasileños negres eran quienes podían causarles mayor daño. Los senegaleses mantenían a raya la negritud con perspicacia, con lo cual reproducían las jerarquías de poder del racismo en Brasil, aunque rara vez lo hacían abiertamente.

El partidario más abierto de culpar a los brasileños negres por el fracaso de los senegaleses era un académico politizado y con compromisos sociales. En el estilo habitual de los activistas, declaró que la mitad de la población brasileña estaba perdida porque no defendía sus posiciones. No conocían sus derechos ni reclamaban lo que era de ellos. Esta evaluación estaba inserta en su lucha general contra el racismo, y resonaba fuertemente con el reciente incremento en

las demandas de una descolonización renovada, aunque sin referencias directas a esta. Los males concretos que detallaba este académico eran temas comunes entre todos mis interlocutores. Aparte de las armas y las drogas, estos comentaban la falta de educación y valores, la promiscuidad sexual, la desnudez y los embarazos prematuros, la violencia y la criminalidad, así como la falta de dirección en el caso de los brasileños principalmente negres y pobres. Algunos también expresaban una admiración alarmada por la actitud de vivir el día a día sin preocuparse por el mañana. Todos los comentarios críticos se hacían de manera encubierta. A menudo en situación de vivienda precaria, en edificios o secciones de la calle identificadas como socialmente problemáticas, los senegaleses no tenían el menor interés en contribuir a su propia vulnerabilidad por meterse con los demás.

Pocos de mis interlocutores buscaban unirse bajo el estandarte de la negritud. En momentos de fuerte identificación negra, mis interlocutores cambiaban rápidamente la escala del análisis, y se referían al delito como el problema de Brasil, así como a la violencia racista contra los negres. En una rara iniciativa, los miembros de las hermandades sufíes mouridíes fueron a orar al cementerio de esclavos de Gamboa, cerca del puerto, donde según se dice también hay musulmanes sepultados. En otra ocasión, la red de emprendedoras negras, que tenía una integrante senegalesa, organizó una recepción para los senegaleses como parte de una pequeña feria en su sede de Niterói. Sin embargo, solo asistieron brasileños, y la ausencia de vendedores ambulantes senegaleses decepcionó a las organizadoras.

En una escasez de proyectos comunes entre los africanes recién llegados y los afrobrasileños, la acción de identificar el origen del dilema brasileño conducía en diversas direcciones, una de las cuales era el racismo estructural. El reproche a los brasileños negres por su supuesta pasividad y su falta de organización política era un giro frecuente de la conversación. Como africanes, los senegaleses habían luchado por su independencia respecto del mandato colonial blanco, tal como decía una narrativa simplificada que hacía referencia a la resistencia pacífica del líder religioso de muchos de ellos, Cheij

Amadou Bamba, así como del primer presidente senegalés, Léopold Sédar Senghor, contra la dominación colonial. En contraste, la mala situación de los brasileños negres indicaba que ellos no hacían lo suficiente, de acuerdo con mis interlocutores. La referencia a Senghor era significativa en la medida en que su filosofía del *enracinement et ouverture* –arraigarse en la tradición para después, en consecuencia, abrirse al mundo– se prestaba a una explicación sólida de las causas por las cuales los brasileños negres estaban perdidos. Tal como lo expresaba uno de mis interlocutores, los brasileños negros nunca habían buscado sus verdaderos orígenes, más allá de remontarlos a los barcos de esclavos, con lo cual eran incapaces de apuntalarse en sus verdaderas raíces. No les habían importado sus orígenes.

Nunca percibí que mis interlocutores estuvieran conscientes de cuán problemáticas eran esas alegaciones. Posiblemente eso tuviera que ver con una referencia final a su lugar de origen, que podía agregarse a la tensa relación que se desarrollaba con los brasileños negres. El legado senegalés de la esclavitud estaba silenciado, mientras que el estigma social seguía adherido a los descendientes de esclavos. Esa era una dimensión crucial en la producción de jerarquías sociales en toda el África Occidental contemporánea (Bellagamba *et al.*, 2017). Por muy difícil que resulte abordarlo directamente en la investigación, es posible que esto contribuya a la relativa superioridad que los senegaleses recién llegados construyeron en Río de Janeiro. De lo contrario, al menos resultaría un fascinante argumento paralelo a desarrollar.

Como negres (y orgullosos de serlo), es posible que los senegaleses de Río de Janeiro hayan usado el lenguaje racista al alcance de la mano con motivaciones mezcladas: para marcar una posición social relativamente mejor y para mantenerse a salvo de los problemas. Al ubicarse en relación con las personas que identificaban como brasileños negres, los senegaleses producían una jerarquía de poder que ni en Brasil era tan nítida. Esta jugada, clara en sus inicios en lo concerniente a plantear un binarismo racista negro-blanco, resonaba como una manera de salir del paso respecto de su funcionamiento real y

la relación de mis interlocutores con ella, propagada con silencios e insinuaciones, así como rica en alusiones. Al confrontar su ubicación en la matriz social brasileña, los senegaleses aprovechaban la geometría de poder existente de una manera que parecía jugar a su favor. A mi impresión, en la base estaba la comparación implícita de una perspectiva relacional. Esta adquiría diferentes modulaciones cuando las categorías del origen se sumaban a la articulación del prejuicio y el estigma respecto de las relaciones en juego.

### ***Africanidad y racismo global***

Aunque muchos de ellos percibían a Brasil como un país racista, hasta entonces los senegaleses habían experimentado escasa discriminación por razones de raza, se me decía una y otra vez. Sin embargo, había dos notables excepciones: en primer lugar, algunos de los estudiantes y profesores africanos habían experimentado discriminación racial en Brasil (cf. Kaly, 2011, 2001); y, en segundo lugar, los incidentes aislados de senegaleses asesinados en la calle durante los años anteriores condujeron a varios de mis interlocutores a denunciar el racismo como su fuerza impulsora.<sup>2</sup> Sin embargo, otros relatos eran más frecuentes. Si alguna vez les identificaban como otros, mis interlocutores que vendían en la calle eran abordados como angoleños, ya proviniera esto de las connotaciones ambivalentes que mencioné antes, o bien como sustitución de “africano”, lo cual, según mis interlocutores, se refería principalmente a ser pobres de un continente subdesarrollado cuyos habitantes sufrían hambrunas y guerras. La negritud rara vez parecía ser una categoría relevante aplicada por los brasileños para estigmatizarles o discriminarles. Sin embargo, “brasileños” la mayoría de las veces se refería implícitamente a los brasileños “blancos”. En otras ocasiones, mis interlocutores

<sup>2</sup> Véase <<http://g1.globo.com/pr/parana/videos/t/todos-os-videos/v/imigrante-senegales-e-assassinado-no-centro-de-cascavel/6895023/>> (consultado por última vez el 31/01/2019)>.

explotaban el hecho de ser percibidos como africanes pobres necesidades de ayuda a modo de estrategia para la venta en calles, playas y favelas. Contradictoriamente, combinaban esto con un sentido de superioridad. El argumento se desarrollaba así: si les brasileños (ahora usado en general) tenían conocimientos insuficientes sobre los lugares que estaban fuera de su país –es decir, tenían escasa educación y creían que todos los africanes vivían en chozas, que desconocían los condominios y las calles asfaltadas, pero tenían leones en su casa–, entonces dejémosles en la ignorancia y aprovechemos su lástima para convertirla en un beneficio económico.

Mis interlocutores también incluían la percepción subjetiva de su pobreza entre las explicaciones posibles para otro conjunto de circunstancias desconcertantes. Los asaltos colectivos en autobuses han formado parte del paisaje social violento de Río. La línea de autobuses que tomaban varios de mis interlocutores para llegar a las playas era notoria por este motivo. Sin embargo, muchos de ellos habían estado en los autobuses durante los asaltos, pero ninguno/a había sufrido robos. Eran los únicos pasajeros del autobús que salían ilesos, pese a no ser raro que llevaran dinero encima, así como uno o dos celulares de alta gama y mercadería valuada en varios miles de reales (R\$ 1.000 equivale a unos EUR 250). La presunción de mis interlocutores acerca de que los africanos eran percibidos como los más pobres del mundo iba aparejada a su experiencia de ser temidos más allá de toda comparación. Ligada a África como un lugar de guerra permanente y a los mitos urbanos de los angoleños y congolese que se entrenaban o trabajaban para los grandes carteles de drogas que operaban en la ciudad, esta reputación de peligrosos no era objetada por mis interlocutores debido a varias razones estratégicas. A fin de cuentas, formaba parte de su red de seguridad. La figura del africano peligroso y poderoso también había salvado a un vendedor callejero que, ante una amenaza de asesinato, le recordó al agresor que él era africano y, por ende, capaz de matarlo primero si era necesario. No era fácil el terreno en el cual algunos senegaleses vivían jugando con relaciones de precariedad y poder reales y simbólicos a fin de coexistir.



En otras ocasiones, la africanidad suministraba un apoyo positivo de fascinación, si no de identificación, por parte de los brasileños. Cuando los senegaleses caminaban en grupos por la ciudad vestidos con caftanes típicos y conversando en una lengua totalmente desconocida, su entorno les identificaba como africanes. Los comerciantes informales de arte eran buscados con frecuencia para proveer objetos africanos tales como máscaras o esculturas, ya fuera para decorar casas de la clase media culta brasileña o como elementos de las religiones afrobrasileñas. Como vendedores de esculturas y máscaras modernas y tradicionales, estas últimas de todo el continente africano, pero adquiridas en Dakar, estaban contentes con satisfacer esta demanda sin involucrarse en los significados atribuidos a los objetos. Respecto de las religiones afrobrasileñas, mis interlocutores eran como mínimo escéptiques. Comparativamente inofensivas, las “trenzas africanas” también habían devenido en un vínculo positivo y un servicio por el que principalmente los brasileños negres (y los turistas) pagaban bien. Si bien seguían la corriente y usaban estratégicamente esta fascinación con África y la consiguiente demanda de bienes y servicios relacionados, a menudo muy sentida por las personas que los abordaban con considerable respeto, los senegaleses no tardaron en impugnar las reivindicaciones brasileñas de africanidad. Lo que los brasileños llamaban “africano” o “afrobrasileño” no tenía en verdad nada en común con el Senegal contemporáneo, ni con la manera en que mis interlocutores querían verlo. Solo con el tiempo, los mismos interlocutores que habían mantenido esa opinión pasaron a una observación menos prejuiciosa y reconocieron que sus referencias a África eran diferentes. Mientras que tenían poco o nada bueno que decir sobre la negritud en el contexto brasileño, mis interlocutores reivindicaban y negociaban la africanidad. Parecía más fácil construir una posición externa a la dinámica racial brasileña sobre la base de este denominador regional. Sin embargo, se trataba de una posición sumamente ambigua.

La evitación de la negritud y el racismo podía fallar cuando las interacciones involucraban a personas ajenas a la dinámica

brasileño-africana. Bajo el impacto del racismo global, les africanes negres corrían la misma suerte, o peor, que les brasileños negres. Las ocasiones (afortunadamente raras) en las que mis interlocutores se vieron sujetos a este impacto ocurrieron durante la venta en playas e involucraron sobre todo a turistas europeos y norteamericanos. Las situaciones variaron desde franceses que acusaban a los vendedores africanos de haber llegado a contaminar incluso las mejores playas de Río, hasta insinuaciones sexuales racistas fuertemente intersecadas con el género. Resulta revelador que mis interlocutores continuaran identificando como racistas a los franceses y, en menor grado, a otros europeos y a los norteamericanos. La experiencia colonial había reemergido, en todos sus matices, no pocas veces en conjunción con prejuicios europeos contra Brasil. En una de estas ocasiones, un vendedor senegalés alto, joven y bien parecido informó haberse sentido indignado y asustado cuando los turistas blancos europeos o norteamericanos de sexo masculino expresaban abiertamente su deseo sexual por él, instándolo a asumir el papel activo. Él sabía que eso se debía al hecho de ser fuerte, alto y negro. Esta dinámica convivial colonial, que Mbembe (2001) también analiza, se había reconfigurado en Brasil, incluida la complejidad interseccional adicional de la raza y el género con respecto a los imaginarios racializados de las sexualidades y los deseos.<sup>3</sup> Dados todos los tipos de turismo sexual presentes en Río de Janeiro, en particular las secciones visiblemente dominadas por hombres que buscan hombres, con una fuerte presencia de *garotos de programa* (trabajadores sexuales masculinos), es muy posible que mi interlocutor haya sido tomado por brasileño en ese acto racista. Esta fue una experiencia especialmente perturbadora, en la medida en que muchos senegaleses mantenían fuertes opiniones negativas respecto de la promiscuidad brasileña, tanto femenina como masculina, así como la omnipresencia de la

<sup>3</sup> Acerca de la complejidad que adquieren las interacciones de la raza y la sexualidad, véase el análisis de Simões *et al.* (2010) sobre la juventud de San Pablo, las elaboraciones de Moutinho (2006) con respecto a la zona norte de Río de Janeiro, y las indagaciones paralelas de Pinho (2012) en la pornografía gay.

homosexualidad y el trabajo sexual (cf. Heil en revisión, a). Por lo tanto, los senegaleses tomaban distancia de la decadencia que percibían en la relación entre brasileños y europeos. Sin embargo, cuando en otras ocasiones se desarrolló una dinámica similar con turistas de sexo femenino, algunos de mis interlocutores se mostraron receptivos a los avances. La heteronormatividad parecía suavizar los deseos basados en el racismo global. Ya expresaran su opinión contraria o siguieran parcialmente el juego, los vendedores senegaleses estaban enredados en las estigmatizaciones, sexualizaciones y racializaciones del racismo global, una estructura de desigualdad que no estaban en condiciones de dejar atrás.

### ***Marginalidad y órdenes jerárquicos cambiantes***

Claramente, la raza y el racismo no eran las únicas dimensiones de acuerdo con las cuales los senegaleses negociaban su presencia en Río de Janeiro, en especial debido a la amplia variedad de sus perfiles. Dado que, en Brasil, la raza y la clase están complejamente entrelazadas, y que las cuestiones de poder y relacionalidad se basan en ambos factores, esta sección final trata sobre la dimensión socioeconómica de las relacionalidades en las que se encontraban mis interlocutores senegaleses. Varios de los profesores senegaleses que estaban en Río de Janeiro desde hacía más tiempo tenían un buen pasar. Dado su éxito académico, pertenecían a la clase media culta, una condición que causaba algunas reflexiones intensas sobre el estado de la desigualdad y la discriminación de índole racial en Brasil. No era excepcional que quienes se habían graduado como profesores en las universidades brasileñas relacionaran su éxito con los intentos de diversificar el personal universitario mediante la oferta de un perfil raro: académicos negros de excelencia. Dada la discriminación estructural que caracteriza a la educación superior brasileña, esto no era común. Por irónico que parezca, los senegaleses satisfacían una necesidad que había surgido de las crecientes preocupaciones en materia de acción afirmativa. No es de extrañar, entonces, que

estuvieran tan conscientes del racismo estructural y de todas las formas de discriminación que lo constituían. En algunos, esto motivaba críticas a la sociedad, pero también al movimiento negro brasileño, mientras que otros tendían a refrenarse, limitándose a comentar que Brasil era complicado y estaba sobrecargado de problemas. En una posición económica más distendida y en la situación de criar a sus hijos en Brasil, parecían conocer demasiado bien la batalla cotidiana. Solo que lograban mantenerla a una distancia tolerable, en el intento de no hacerla suya.

En contraste, la mayoría de los vendedores de playa se sentían en el extremo más bajo. La prueba eran sus condiciones de vida, que ellos comparaban con sus percepciones (limitadas) de la precariedad correspondiente a los estratos más pobres de la sociedad brasileña. Mis interlocutores a menudo carecían de dinero para vivir como las clases medias brasileñas, en edificios de departamentos, pero también se sentían excluides de lo que ellos describían como el privilegio de los servicios gratuitos en las favelas. Con esto se referían a servicios tales como el agua y la electricidad, a los que los habitantes de las favelas solían acceder de manera informal. Esto dejaba tres opciones para los senegaleses: compartir pequeños apartamentos entre muchos, tal como cada vez más de hombres senegaleses hacían en Copacabana, aprovechando los precios más accesibles de las zonas menos prestigiosas; vivir en barrios menos costosos que ellos percibían como precarios o peligrosos, tales como los del centro de la ciudad; o vivir en los bordes de las favelas sin revelarlo, a fin de evitar la estigmatización, tanto en general como por parte de sus compatriotas senegaleses. Las condiciones de vivienda variaban mucho más en lo concerniente a los detalles, de acuerdo con preferencias y estilos personales. A lo largo de los años, la opción más precaria del centro de Niterói fue perdiendo cada vez más aceptación, debido a la continua falta de infraestructura básica, la proximidad inmediata de la prostitución, la falta general de mantenimiento y la estigmatización, incluso entre senegaleses. Sin embargo, algunos senegaleses permanecieron en el edificio porque preferían disponer de espacio

y pagar un alquiler barato antes que amontonarse en minúsculos apartamentos de un ambiente compartidos entre muchos.

Todas estas condiciones, como mínimo precarias, estaban salvaguardadas por una predisposición a evitar problemas y a mantener relaciones manejables con su entorno. Creo que comprender esta predisposición resulta clave para la dinámica en curso. Atribuirse una marginalidad aún mayor que la correspondiente a los sectores más pobres y precarios del tejido urbano era en parte una distorsión para beneficiarse con la percepción prejuiciosa de les africanes en Río de Janeiro en lugar de padecerla. La atribución de precariedad también ocultaba un potencial éxito económico, una cuestión crucial para llevar adelante sus proyectos individuales y satisfacer las expectativas en su lugar de origen. Por otra parte, mis interlocutores percibían honestamente sus circunstancias como las peores, se tratara o no de un juicio objetivo. Esto revelaba una precariedad caracterizada por la marginalidad y la inestabilidad. La marginalidad se basaba en el hecho ampliamente reconocido de estar en un país extranjero, lejos del hogar y sin la red de seguridad que habrían tenido allí y que daban por sentada en el caso de la población local. Eran extranjeros típicos, nunca tan establecidos como suponían que lo estaba la población local. El régimen migratorio general y el lugar que ocupaban en él les migrantes senegaleses irregulares contribuían en gran medida a esta condición. La inestabilidad también resultaba del movimiento continuo, de estar siempre en busca de algo. Sin embargo, el factor principal era el hecho de que la matriz social de Río de Janeiro, con la que ellos tenían que relacionarse, era a su vez inestable, multifacética, contradictoria y a menudo desorientadora. Las jerarquías y desigualdades de poder no estaban claras. Hasta cierto punto, mis interlocutores senegaleses manipulaban sus interacciones sociales y su posición relativa en este marco para su propio beneficio. Por el otro lado, esto casi no les dejaba otra alternativa que contribuir al sistema, ya fuera mediante la confabulación o la reafirmación de las jerarquías de poder, cuando no quedaran otras opciones, ya fuera esta percepción literal o subjetiva.

El intento de comprender la posicionalidad relativa de los migrantes africanos occidentales en la Río de Janeiro contemporánea revela sus incómodos, contradictorios e inestables mundos de vida, que solo adquieren sentido en contraste con su entorno social y en interdependencia con él. La inestabilidad es característica de las relaciones sociales desiguales y reconfiguradoras que los habitantes urbanos recién llegados deben comprender y entablar. La vida en un lugar difícil como la Región Metropolitana de Río de Janeiro depende de una evaluación en clave relacional. Cualquier concepción de este vivir con la diferencia que no tome en serio dicha fragilidad e inestabilidad ofrece escasas chances de arrojar luz sobre los complejos procesos de diferenciación y racialización que emergen con la nueva llegada de los senegaleses a Río de Janeiro.

## Conclusiones

Los senegaleses de España y Brasil me inspiraron al principio el pensamiento sobre la convivialidad y la capacidad de estos migrantes para traducir y negociar las diferencias. Cuando se les preguntaba sobre el tema, los senegaleses de Río de Janeiro afirmaban su capacidad para vivir en paz con la diferencia. Esto, según llegué a comprobar, también incluía situaciones y geometrías de poder desiguales que un observador podría tomar fácilmente por dificultosas. Sin embargo, ello no era evidente por sí mismo, sobre todo en lo concerniente al involucramiento de mis interlocutores con las desigualdades raciales y racistas. Un primer análisis reveló un cuadro más bien distópico, pese a la ausencia de conflicto abierto. Muchos senegaleses parecían haber aceptado el discurso racista sobre los brasileños negres, en la medida en que solo algunos daban muestras de conciencia negra compartida. No dudaban en reapropiarse del estereotipo que relegaba a los africanos a un lugar de lástima, y se los arreglaban con el encuadre de un régimen migratorio global que producía marginalidad y demandaba la resistencia a las adversidades. Todo esto estaba

plagado de desigualdad. Aun así, mis interlocutores de Río de Janeiro mantenían activamente un estado de ánimo más bien calmo, y por lo tanto permanecían en paz, tal como me habían comunicado en mis anteriores años de investigación etnográfica.

Mediante el encuadre de la convivialidad en un marco analítico, en lugar de limitarla al uso normativo o descriptivo, logré dilucidar la necesidad de concebir las experiencias cotidianas de mis interlocutores senegaleses en Río de Janeiro en términos relacionales, en cuyo marco hasta los conceptos de raza y racismo, aparejados a sus interacciones con la clase social, atraviesan diversas reformulaciones. Como noción procedimental, la convivialidad incorpora inevitables fluctuaciones, cambios e incertidumbres. Yo abordé situaciones que parecen sumamente insostenibles –al borde– y, tal como enfatiza Mbembe, a menudo contienen violencia. De esta manera, la convivialidad se sitúa en un terreno intermedio entre la estabilidad y la crisis. Tal vez habría sido posible demostrar una dinámica similar a partir de un punto de vista alternativo. Sin embargo, la convivialidad con su foco analítico en el vivir *con* la diferencia ha introducido algún dinamismo en el análisis de las relaciones sociales dentro del contexto de la migración y la desigualdad, al menos de tres maneras.

La perspectiva de la convivialidad, que tomó cierta inspiración del anterior pensamiento sobre la diferencia, sumado a perspectivas más recientes sobre la raza como hecho relacional, ha ampliado la conciencia, si no una comprensión inicial, de las múltiples superposiciones y relacionalidades contradictorias, así como de los procesos históricamente específicos, contextuales y multidireccionales que conducen a ellas. En el contexto brasileño, las desigualdades relacionadas con la raza y la clase han recibido gran atención. El intento de comprender cómo se relacionan con esta dinámica les habitantes recién llegados, tales como los migrantes de África occidental, ha revelado un cuadro sumamente específico de procesos intersecados y estratificados de jerarquización, que subrayan la incomodidad y la inseguridad. Juntos, han influido en los modos en que los vendedores senegaleses de la calle y de la playa viven dentro de su actual

entorno, contrastante con la estrategia de sus compatriotas de las clases medias cultas para enfrentar la matriz de las relaciones de clase-raza en Río de Janeiro. El movimiento dentro de estas jerarquías y el intento de posicionarse en ellas son aspectos cruciales de una concepción relacional propagada por la convivialidad.

La exploración del modo en que los senegaleses manejan la diferencia racial también ha abierto las puertas a otras percepciones variadas. Los que esencializaban la raza en relación con los brasileños tendían a ignorar la posibilidad de que esa noción fuera aplicable a ellos mismos. Cuando no lograban establecer de otra manera un claro binarismo racial, sumaban a su análisis aspectos socioculturales, tales como el *hábitus* y el estilo. De esta manera entra en foco el discurso racializado global en relación con los legados senegaleses del colonialismo, circunstancia confirmada por sus interacciones con no brasileños. En conjunto, las diferencias se mantienen con claridad, pero hasta la raza y el racismo, pese a ser propensos a la esencialización, se reformulan y reconfiguran de manera recurrente. Esto no desmerece su fuerza destructiva, pero sí permite comprender cómo se inscriben todas las personas involucradas en el mismo campo epistemológico con el fin de engañarlo y jugar con él (por usar la terminología de Mbembe), o bien de traducirlo y negociarlo, tal como había sugerido yo inicialmente con referencia a la convivialidad.

Así planteada, la perspectiva de la convivialidad muestra de qué manera se perturban y alteran las diferencias en el proceso de vivir con ellas. Esto se condice bien con la crítica de Stuart Hall (2000, p. 146) a la modernidad, no como ilustración y progreso, sino como dificultad y problema debido a las diversas reversiones y perturbaciones causadas por la continuidad y la estabilidad de sus conceptos centrales. Por mucho que yo haya demostrado cómo se alteran las diferencias y las desigualdades, ambas permanecen y reaparecen. Toda creencia según la cual las desigualdades desaparecerán a la larga debe quedar relegada al ámbito de la profecía política y la aspiración ética.



La gente vive y se relaciona con diferencias sostenidas que entablan relaciones jerárquicas múltiples y cambiantes entre ellas. Todo esto ejerce influencia, ya se trate de relaciones cara a cara o no, y ya sean estas pacíficas o conflictivas.

¿En qué sentido, entonces, la perspectiva convivial nos permite entender el racismo de otra manera? Tal vez sea posible responder así esta pregunta: mientras que el racismo tiende a enfocarse en diferencias esencializadas y finge estabilidad, una perspectiva de la convivialidad revela sus recurrentes cambios de forma e intensidad en situaciones inestables e inciertas. Esto se debe a sus diversos y coexistentes marcos de referencia a nivel local y global, así como a las relacionalidades a veces insólitas que emergen de ellas.

## **Bibliografía**

Adloff, Frank, Sérgio Costa, Ina Kerner y Andrea Vetter (2016), *Conviviality - The Futures We Want. Global Sociology and the Struggles for a Better World*, disponible en <futureswewant.net> (consultado por última vez el 14/12/2016).

Alexander, Claire, y Brian Alleyne (2002), "Introduction: Framing Difference: Racial and Ethnic Studies in twentyfirst-century Britain", en *Ethnic and Racial Studies*, 25, 4, pp. 541-551, disponible en <tandfonline.com> (consultado por última vez el 14/05/2016).

Alphandéry, Claude, Geneviève Ancel, Ana Maria Araujo *et al.* (2013): *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance [Documents]*, Lormont, le Bord de l'eau.

Anderson, Bridget, y Vanessa Hughes (eds.) (2015): *Citizenship and its others*, Londres, Palgrave Macmillan.

Aneesh, Aneesh y David J. Wolover (2017): “Citizenship and inequality in a global age”, en *Sociology Compass*, Vol. 11, No. 5, pp. 1-9.

Arendt, Hannah (1998): *The human condition*, Chicago, University of Chicago Press [*La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2015].

Back, Les y John Solomos (eds.) (2000): *Theories of Race and Racism. A Reader [Race and Ethnic Studies, Sociology, Social Policy]*, Londres, Routledge.

Bellagamba, Alice, Sandra E. Greene y Martin A. Klein (eds.) (2017): *African slaves, African masters [The Harriet Tubman series on the African diaspora]*, Trenton, Africa World Press.

Boisvert, Raymond D. (2010): “Convivialism. A Philosophical Manifesto”, en *The Pluralist*, Vol. 5, No. 2, pp. 57-68.

Butler, Judith (1992): “Mbembe’s Extravagant Power”, en *Public Culture*, Vol. 5, No. 1, pp. 67-74.

Caillé, Alain (2011): *De la convivialité. Dialogues sur la société conviviale à venir [Cahiers libres]*, París, La Découverte.

Cao, Benito (2011): “Race Matters in Brazil”, en *Social Identities*, Vol. 17, No. 5, pp. 709-716.

Cavalcanti, Leonardo, Antônio Tadeu de Oliveira, Tânia Tonhati y Delia Dutra (2015): “A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório anual 2015”, Brasília, Observatório das migrações internacionais and Ministério do Trabalho e Previdência Social/Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração.

Die konvivialistische Internationale (2020): *Das zweite konvivialistische Manifest. Für eine post-neoliberale Welt*, 1st edn. X-Texte zu Kultur und Gesellschaft, Bielefeld, Transcript.

Faist, Thomas (2000): "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture", en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 23, No. 2, pp. 189-222.

Fanon, Frantz (2008): *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press [*Piel negra, mascararas blancas*, Madrid, Akal, 2009].

Fassin, Didier (2011): "Racialization: How to do Races with Bodies", en Frances E. Mascia-Lees (ed.), *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [*Blackwell Companions to Anthropology* 13], Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 419– 434.

Fischer, Brodwyn (2008): *A Poverty of Rights. Citizenship and Inequality in Twentieth-Century Rio De Janeiro*, Stanford (California), Stanford University Press.

Genova, Nicholas de (2015): "Denizens All: The Otherness of Citizenship", en Bridget Anderson y Vanessa Hughes (eds.), *Citizenship and its Others*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 191-202.

Gilroy, Paul (2006): "Multiculture in Times of War: An Inaugural Lecture Given at the London School of Economics", en *Critical Quarterly*, Vol. 48, No. 4, pp. 27-45.

Glenn, Evelyn (2000): "Citizenship and Inequality: Historical and Global Perspectives", en *Social Problems*, Vol. 47, No. 1, pp. 1-20.

Grillo, Ralph (2003): "Cultural Essentialism and Cultural Anxiety", en *Anthropological Theory*, Vol. 3, No. 2, pp. 157-173.

Grodz, Stanislaw and Smith, Gina Gertrud (eds.) (2014): *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden, Brill.

Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo (2001): "Democracia Racial. O Ideal, o Pacto e o Mito", en *Novos Estudos - CEBRAP*, No. 61, pp. 147-162.

— (2004): “Preconceito de cor e racismo no Brasil”, en *Revista de Antropologia*, Vol. 47, No. 1, pp. 9-43.

Hall, Stuart (1996): “The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?”, en Alan Read (ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press, pp. 12-37.

— (2000): “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, en Les Back y John Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism. A Reader [Race and ethnic studies, sociology, social policy]*, Londres, Routledge, pp. 144-153.

— (2005): “New Ethnicities”, en David Morley y Chen Kuan-Hsing (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 441– 449.

Hall, Stuart, David Held y Anthony G. McGrew (eds.) (1992): *Modernity and its futures*, Cambridge, Polity.

Heil, Tilmann (en revisión a): “Muslim – Queer encounters in Rio de Janeiro: Making Sense of Relative Positionalities in Brazil”.

— (under review b): “Negão, Angolano, Africano? Sou Senegalês, Porra! Challenges to Senegalese Migration Ethics in Rio de Janeiro”.

— (2013): *Cohabitation and Convivencia. Comparing conviviality in the Casamance and Catalonia* [tesis doctoral inédita], Universidad de Oxford, Instituto de Antropología Social y Cultural.

— (2014a): “Are Neighbours Alike? Practices of Conviviality in Catalonia and Casamance”, en *European Journal of Cultural Studies*, Vol. 17, No. 4, pp. 452-470.

— (2014b): “Dealing with Diversity and Difference in Public: Traces of Casamançais Cohabitation in Catalonia?”, en Stanislaw

Grodź y Gina Gertrud Smith (eds.), *Religion, Ethnicity and Transnational Migration between West Africa and Europe*, Leiden, Brill, pp. 98-122.

— (2015): “Conviviality: (Re-)negotiating Minimal Consensus”, en Steven Vertovec (ed.), *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, Oxford, Routledge, pp. 317-324.

— (2018): “Uma infraestrutura muçulmana de chegada no Rio de Janeiro”, en *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 26, 52, pp. 111-129.

— (2020): *Comparing conviviality. Living with difference in Casamance and Catalonia. Global diversities*, Basingstoke, Palgrave.

— (2021): “Interweaving the fabric of urban infrastructure: The emergence of a Senegalese presence in Rio de Janeiro”, en *International Journal of Urban and Regional Research*, 45, 1, pp. 133-149.

Herédia, Vania Beatriz Merlotti (ed.) (2015): *Migrações internacionais. O caso dos senegaleses no sul do Brasil*, Caxias do Sul (Rio Grande do Sul), Quatrilho Editora.

Hodges, Matt (2008): “Rethinking Time’s Arrow: Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time”, en *Anthropological Theory*, Vol. 8, No. 4, pp. 399-429.

Holston, James (2007): “Citizenship in Disjunctive Democracies”, en Joseph S. Tulchin y Meg Ruthenburg (eds.), *Citizenship in Latin America*, Londres, Lynne Rienner, pp. 75-94.

— (2008): *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil [In-formation series]*, Princeton, Oxford, Princeton University Press.

Illich, Ivan (1973): *Tools for conviviality [World perspectives 47]*, Nueva York, Harper & Row.

Inin, Engin Fahri, y Bryan S. Turner (eds.) (2002): *Handbook of Citizenship Studies*, Londres, Sage.

Kaly, Alain Pascal (2001): “O Ser Preto africano no ‘paraíso terrestre’ brasileiro. Um sociólogo senegalês no Brasil”, en *Lusotopie*, pp. 105-121, disponible en <lusotopie. sciencespobordeaux.fr> (consultado por última vez el 25/10/2016).

— (2011): “Desprestígio racial, desperdício social e branqueamento do êxito”, en *Revista Espaço Acadêmico*, 6, 126, pp. 21-31.

Lentin, Alana (2015): “What does Race Do?”, en *Ethnic and Racial Studies*, 38, 8, pp. 1401-1406.

Mascia-Lees, Frances E. (ed.) (2011): *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment* [Blackwell Companions to Anthropology 13], Oxford, Wiley- Blackwell.

Mbembe, Achille Joseph (1992): “The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony”, en *Public Culture*, Vol. 4, No. 2, pp. 1-30.

— (2001): *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

M’Charek, Amade (2013): “Beyond Fact or Fiction: On the Materiality of Race in Practice”, en *Cultural Anthropology*, Vol. 28, No. 3, pp. 420-442.

Meer, Nasar, Tariq Modood y Ricard Zapata-Barrero (2016): *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Mignolo, Walter D. (2011): *The Darker side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press.

Mitchell, Gladys Lanier (2010): "Racism and Brazilian Democracy: Two Sides of the Same Coin?", en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 33, No. 10, pp. 1776-1796.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.) (2005): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge.

Moutinho, Laura (2006): "Negociando com a adversidade. Reflexões sobre "raça", (homos)sexualidade e desigualdade social no Rio de Janeiro", en *Revista Estudos Feministas*, Vol. 14, No. 1, pp. 103-116.

Neal, Sarah, Katy Bennett, Allan Cochrane y Giles Mohan (2017): *Lived Experiences of Multiculture: The New Social and Spatial Relations of Diversity*, Londres, Routledge.

— (2018): "Community and Conviviality? Informal Social Life in Multicultural Places", en *Sociology*, Vol. 53, No. 1, pp. 69-86.

Ong, Aihwa (1999): *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Owensby, Brian (2005): "Toward a History of Brazil's 'Cordial Racism': Race Beyond Liberalism", en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 47, No. 2.

Paiva, Angela Randolpho (2012): "Citizenship, Racial Inequality and Affirmative Action

Policies", en *The Latin Americanist*, Vol. 56, No. 4, pp. 91-109.

Petrus, Maria Regina (2001): *Emigrar de Angola e imigrar no Brasil. Jovens imigrantes angolanos no Rio de Janeiro. História(s), trajetórias e redes sociais* [tesis de maestría], Universidad Federal de Río de Janeiro, Instituto de Investigación y Planeamiento Urbano y Regional.

Pinho, Osmundo de Araujo (2012): “*Race Fucker: Representações raciais na pornografia gay*”, en *Cadernos Pagu*, 1, 38, pp. 159-195.

Read, Alan (ed.) (1996): *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle, Bay Press.

Redclift, Victoria (2014): “New Racisms, New Racial Subjects? The Neo-liberal Moment and the Racial Landscape of Contemporary Britain”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, No. 4, pp. 577-588.

Roth-Gordon, Jennifer (2017): *Race and the Brazilian Body: Blackness, Whiteness, and Everyday Language in Rio de Janeiro*, Oakland (California), University of California Press.

Schwarcz, Lilia Moritz (1999): *The Spectacle of the Races: Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930*, Nueva York, Hill and Wang.

Seyferth, Giralda (1989): “As Ciências Sociais no Brasil e a Questão Racial”, en Jaime da Silva, Pátricia Birman y Regina Wanderley (eds.), *Cativeiro e liberdade*, Río de Janeiro: UERJ.

Silva, Graziella Moraes (2016): “After Racial Democracy: Contemporary Puzzles in Race Relations in Brazil, Latin America and Beyond from a Boundaries Perspective”, en *Current Sociology*, Vol. 64, No. 5, pp. 794-812.

Silva, Graziella Moraes D. y Elisa P. Reis (2012): “The multiple dimensions of racial mixture in Rio de Janeiro, Brazil. From whitening to Brazilian negritude”, en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 3, pp. 382-399.

Silva, Jaime da, Pátricia Birman y Regina Wanderley (eds.) (1989): *Cativeiro e liberdade*, Rio de Janeiro: UERJ.

Simões, Júlio Assis; França, Isadora Lins and Macedo, Marcio (2010): “Jeitos de corpo. Cor/raça, gênero, sexualidade e



sociabilidade juvenil no centro de São Paulo”, en *Cadernos Pagu*, 26, 35, pp. 37-78.

Solano-Campos, Ana (2016): *Models of Diversity in the Americas: Avenues for Dialogue and Cross-Pollination*, en Nasar Meer, Tariq Modood y Ricard Zapata-Barrero, *Multiculturalism and Interculturalism: Debating the Dividing Lines*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 178-200.

Stolcke, Verena (1995): “Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe”, en *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 1, pp. 1-24.

Tedesco, João Carlos, y Giselle Kleidermacher (eds.) (2017): *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina. Múltiplos olhares*, Porto Alegre, EST Edições.

Telles, Edward Eric (2004): *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton, Princeton University Press

Tulchin, Joseph S y Meg Ruthenburg (eds.) (2007): *Citizenship in Latin America*, Boulder, Londres, Lynne Rienner.

Valentine, Gill (2008): “Living with Difference: Reflections on Geographies of Encounter”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 32, No. 3, pp. 323-337.

Vargas, João H. Costa (2004): “Hyperconsciousness of Race and Its Negation: The Dialectic of White Supremacy in Brazil”, en *Identities*, Vol. 11, No. 4, pp. 443-470.

Vertovec, Steven (ed.) (2015): *Routledge International Handbook of Diversity Studies*, Oxford, Routledge.

Vianna, Adriana and Facundo, Ángela (2015): “Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre “moradores de favelas” e “refugiados””, en *Ciência e Cultura*, Vol. 67, No. 2, pp. 46-50.

Wacquant, Loïc (2016): “Revisiting Territories of Relegation: Class, Ethnicity and State in the Making of Advanced Marginality”, en *Urban Studies*, Vol. 53, No. 6, pp. 1077-1088, disponible en <en loic-wacquant.net> (consultado por última vez el 10/05/2016).

Waldely, Aryadne Bittencourt y Luiz Eduardo Figueira (2018): “Eles fazem de tudo para pegar as pessoas’. Administrando narrativas dos solicitantes de refúgio no Brasil”, en *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, Vol. 5, No. 2.

Weate, Jeremy (2003): “Achille Mbembe and the Postcolony: Going Beyond the Text”, en *Research in African Literatures*, Vol. 34, No. 4, pp. 27-41, disponible en <muse.jhu.edu>.

Whitaker, Beth Elise (2011): “The Politics of Home. Dual Citizenship and the African Diaspora”, en *International Migration Review*, Vol. 45, No. 4, pp. 755-783.

Young, Iris Marion (1986): “The Ideal of Community and the Politics of Difference”, en *Social Theory and Practice*, Vol. 12, No. 1, pp. 1-26.



**Parte 2.**  
**Epistemologías de la**  
**Convivialidad-Desigualdad**



# Epistemologías para la convivialidad, o *zumbificación*\*

*Fernando Baldraia*

## Introducción

Este texto apunta a trenzar líneas de pensamiento ya entrelazadas que componen una pregunta muy específica: ¿de qué maneras podemos manejar la diferencia, la desigualdad y la convivialidad como categorías a fin de procurar un diseño de isonomía analítica entre ellas?<sup>1</sup> Sin embargo, esta será leída como una preocupación secundaria, en la medida en que es sobre todo una reacción, más específicamente, una “reacción psicótica”.<sup>2</sup>

Al hacerlo, se da mayor importancia al acontecimiento que ha desencadenado la enfermedad [mental] aunque, aquí y allá, se mencione el papel del terreno en el que se produce (la historia psicológica, afectiva y biológica del sujeto) y el del medio. Nos parece que en los casos presentados aquí, el acontecimiento que desencadena todo es principalmente la atmósfera sanguinaria, despiadada, la generalización de

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c103a>

<sup>1</sup> Esta idea de la isonomía conceptual se inspira en el trabajo inédito de Marcos Nobre: “Convivial Constellations and Inequality”. Una versión reducida de este artículo se publicará en Baldraia, 2020.

<sup>2</sup> “Pero ¿podemos escapar al vértigo?”, pregunta Fanon. “¿Quién podría sostener que el vértigo no asedia toda existencia?” (Fanon, 2004 [1961]: pp. 184-185, n. 23 [p. 232, n. 2]).

prácticas inhumanas, la impresión tenaz que tienen los individuos de asistir a [un verdadero] apocalipsis. (Fanon, [1961] 2004, p. 183 [2009, p. 230]).

Apocalípticamente, hay demasiadas personas que desean ser marcadas con esa impronta sin la cual “ninguno [puede] comprar ni vender” (Apocalipsis 13: 16-17, Reina-Valera, 1960), como si este derecho al mercado, a comprar y vender, así como a la práctica de la alienación (en todos sus sentidos, incluido el que se relaciona con la posesión de propiedades), fuera el logro máximo de nuestra vida. Sin embargo, para la mayoría de ellas, la adherencia a estos valores importa poco desde el punto de vista mundano. Salvo por el pequeño grupo de quienes “fueron redimidos de entre los de la tierra” (Apocalipsis, 14: 3), todos han sido, de un modo u otro, un objetivo marcado (o del mercado), y compartirán el destino de los “condenados de la tierra”, expuestos a dolorosas tribulaciones y, a la larga, a una muerte violenta.

Treinta y tres mil quinientos noventa: escrita en letras, y leída así linealmente y con mayor lentitud, como un texto, tal vez esta cifra despierte el interés interpretativo que merece. Se refiere a la cantidad de jóvenes (de 15 a 29 años de edad) asesinados en Brasil solo a lo largo de 2016, un promedio de 92 homicidios por día. La gran mayoría son varones (94,6%) y negros o no blancos (71,5%). Dos datos relacionados con la violencia policial y la violencia contra las mujeres ilustran con otros matices la gravedad del problema.: el 76,2% de los asesinados por la policía son negros; el índice de homicidios de mujeres negras es 71% más alto que el de las mujeres blancas. A lo largo de la última década, el índice de homicidios de víctimas negras aumentó en el 23,1%, mientras que el mismo indicador muestra una disminución del 6,8% en el caso de las víctimas blancas. En algunos estados, la desigualdad social expresada en términos de exposición racializada a la violencia con resultados letales es tal que los habitantes locales blancos viven como si estuvieran en algún país rico

del Norte Global, mientras que los negros viven allí donde verdaderamente están (Cerqueira, 2018, pp. 40-51).

La exposición a la violencia es la regla, aun cuando sus resultados no sean letales. Estas cifras hallarán sus congéneres en el sistema penitenciario de Brasil (Borges, 2019, pp. 18-21), y su realización normal, en cualquiera de las incursiones policiales a las favelas brasileñas. Estas áreas se piensan como “lugar[es] de mala fama, poblado[s] por hombres de mala fama”, donde “se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos” cuyos habitantes “están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras” (Fanon, 2004 [1961], p. 4 [2009, p. 34]. En un sentido práctico, son sectores sitiados, donde los pobres reciben el asedio constante de los agentes de la seguridad estatal, que nunca se abstienen de tener sus armas listas para dispararle a cualquiera que se les ocurra. Quienes viven allí, en cualquier momento pueden ver explotar de repente un cartucho de gas lacrimógeno frente a la puerta de su casa, mientras los agentes de policía blanden sus porras contra una pequeña multitud de jóvenes que, minutos antes, en busca de entretenimiento tan barato como reconfortante, se divertían en una de las fiestas nocturnas de la cuadra, o “bailes de funk”.

A la luz de esta situación inhóspita, que la “reacción psicótica” puso en acto, como este texto trata de explicar, lo que se espera del lector es suficiente sensibilidad como para entender la demanda de un compromiso afectivo-intelectual que no “anime la inquietante fantasía de controlar ese mundo mediante su reducción a un conjunto de categorías elegantes” (Gilroy, 2004, p. 31).

Es por eso que, en el presente análisis, en lugar de trabajar meticulosamente para producir distinciones categoriales y jurisdicciones teóricas, los tres conceptos que mencioné al principio –diferencia, desigualdad y convivialidad– se ordenarán de una manera paradisciplinaria y contingente. Esta es una posición en cierto modo defensiva, que no teme sugerir ausencia de trabajo, ya sea de la inteligencia o del pensamiento. Pero también es una postura que evita



la ignorancia, como en los versos de Stela do Patrocínio (Patrocínio, 2004, p. 62):

*No trabalho com a inteligência  
ni con el pensamento,  
pero tampoco recurro a la ignorancia.*<sup>3</sup>

Esto no equivale a decir que la violencia ya no tendrá un lugar aquí. No, porque en el refugio del asilo académico no hay tal opción: uno sigue siendo violento cuando cura “las heridas múltiples y a veces indelebles” infligidas por el efecto combinado del racismo, el sexismo y la explotación económica en la capacidad propia para relacionarse con el mundo (Fanon, 1961, p. 181 [2009, p. 228]).

### **Convivialidad: experiencia de la experimentación conceptual**

Los tres conceptos que se examinan aquí tienen cargas semántico-teóricas bastante distintas. Los primeros dos son conceptos de vieja estirpe en la tradición del pensamiento occidental. Pueden activar una memoria analítica que, una vez estimulada, evoca un vasto repertorio de asociaciones que nutren esquemas explicativos muy arraigados. La desigualdad invoca músculos analíticos que de inmediato pueden poner tendones y esqueletos de diferentes líneas de pensamiento sociológico clásico a trabajar en su favor. Algo así ocurre con el concepto de la diferencia, que exhibe un ingenio similar en lo que concierne a movilizar el arsenal filosófico de enfoques existencialistas, posestructuralistas y deconstructivistas. La tercera categoría, la de convivialidad, posee esta habilidad en un grado muy reducido. Esto no se debe solo a que su aparición como herramienta analítica haya sido un fenómeno mucho más reciente,

<sup>3</sup> “Não trabalho com a inteligência/ Nem com o pensamento/ Mas também não uso a ignorância”.

sino principalmente al hecho de que se haya establecido mediante la apertura de un arcoíris conceptual que ha albergado un ensamblaje de enfoques críticos consistentes y multifacéticos dentro de las humanidades y las ciencias sociales (Costa, 2019).

Como tal vez cabía esperar, esta tarea ha implicado, por momentos, una refrescante recuperación de ideas que desempeñan un papel seminal en el desarrollo de estos campos del saber. Encontramos un caso ejemplar de esta iniciativa en la reelaboración que hizo Frank Adloff de la ontología social de Marcel Mauss sobre la base de la noción del don.

En su obra *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, un libro que se alinea normativamente con el convivialismo, un enfoque presentado como algo que “puede verse como una traducción del paradigma del don a una filosofía social y política del vivir juntos”, Adloff (2016, p. 11) coloca la ontogénesis donde en la prosa de Mauss había antropología *tout court*. Esta operación intelectual funciona de la siguiente manera: mediante el establecimiento de un contraste con las “así llamadas sociedades primitivas”, Mauss deriva la “eterna moralidad” sintetizada en el paradigma del don, como base para su mordaz crítica del utilitarismo (Mauss, [1950] 2002, p. 89). Adloff, a su vez, arriba a un elemento normativo similar por medio de un análisis ontogénico orientado a desarrollar algunos puntos insuficientemente teorizados que se relacionan con lo que podría entenderse como un principio de transparencia potencial en la interacción humana (Adloff, 2016, p. 52). La transparencia distaba de ser un problema para Mauss, pero hoy –en aceptaciones distintas, pero extrañamente relacionadas– es un tema crucial para los debates sobre (el derecho a) la diferencia y la democracia.

Aún hay espacio de sobra para extender la teorización en torno a la convivialidad de manera tal de constituir el término como un campo de trabajo conceptual donde el ejercicio escolástico –pero estratégicamente necesario– de la crítica tiene lugar en el espacio de la experimentación conceptual creativa que cabría denominar *pragmática performativa de la traducción teórica*.

Esta tarea puede entenderse como el despliegue de posibles puntos de entrada para hacer un uso escritural del pensamiento analítico articulado en elementos no enunciativos esenciales para las *performances* vernáculas de lo que Paul Gilroy denominó “culturas expresivas del mundo atlántico negro (Gilroy, 1993, p. 77) o, en un modo afín, los archivos históricos de la *amefricanidad* de Lélia Gonzalez (Gonzalez, 1988).

En lo que sigue, se explorará el imaginario de la *capoeira* y los *quilombos*. Al mismo tiempo, el argumento es una extrapolación de lo que propone Gayatri Spivak cuando habla de:

la importancia de releer la desestimación histórica de la tradición india como capaz de contener la posibilidad de una filosofía moral. En otras palabras, estuve interiorizándome en el uso de la faceta ética performativa de las filosofías índicas, tanto las *performances* éticas populares como su crítica racional dentro de la tradición, la tradición escritural de autoridad en religión. Nos encontramos con mucha resistencia, porque está bien usar estas cosas como artefactos culturales, incluso en aras de resistir, pero su uso como instrumentos reales para el acto de filosofar no está en la agenda. (Spivak *et al.*, 1993, p. 6)

Esta elaboración, a su vez, dada su materia prima –el repertorio vernáculo del empalme brasileño del Atlántico afroindígena, en especial la *capoeira*–<sup>4</sup> toma la forma de la oralitura de Leda Martins: “La oralitura pertenece al ámbito de la *performance*, es su ancla; una ortografía, un lenguaje, ya se suscite en el acto performativo escrito de las palabras, o en el balanceo del cuerpo” (Martins, 2003, p. 77). En este sentido, Martins señala:

En una de las lenguas bantúes congoleesas, el mismo verbo, *tanga*, designa los actos de escribir y bailar, con una raíz que también deriva del

<sup>4</sup> Tengamos en cuenta estos versos de una canción de *capoeira*; volveré a ellos más adelante: “Nego nego nego nagô/ Troca língua comigo, nagô/ Nego nego nego nagô/ Corta a língua do nego nagô” [Negro nago, / intercambia lenguas conmigo, nago. / Negro nago / corta la lengua del negro, nago].

sustantivo *ntangu*, una de las designaciones del tiempo, correlación plurisignificante que implica que la memoria de los saberes se inscribe, sin jerarquías ilusorias, tanto en la letra caligráfica sobre el papel como en el cuerpo durante la *performance*. (Martins, 2003, p. 77)

La razón por la cual este ejercicio de traducción debe entenderse como una pragmática deriva, en primer lugar, de su funcionamiento dentro de una “noción tripartita del lenguaje (como retórica, lógica y silencio)”<sup>5</sup> (Spivak, 1993b, p. 203), que, como consecuencia de estos términos muy básicos, necesariamente lidia con el espacio para la contingencia que producen los contextos de pronunciación e inferencia, condicionalidad no verdadera y otras cuestiones que se presuponen como temas canónicos de la pragmática.

Dado que este espacio para la contingencia surge de indagaciones dolorosas en la alucinación sobria de vivir mediante una negación sistematizada del propio yo, también apunta a un segundo y mucho más mundano sentido de la pragmática, a saber, el que nos obliga a mantener en la línea de visión los efectos de tales teorizaciones sobre la aprehensión práctica de los acontecimientos concretos que son una cuestión de vida o muerte y que ocurren a cierta distancia, así como sobre la interacción conceptual con ellos.

Este esfuerzo de traducción concierne así a las posibilidades de que la ética derive del cultivo de sí (Foucault, 2002, pp. 43-75), o, más precisamente, atañe a la creación de una coreografía que, por basarnos en la interpretación que hace Sueli Carneiro de la idea foucaultiana, no se trata solo de

construir una subjetividad centrada en la libre adhesión a un estilo que esta quiere conferir a su propia existencia, sino, por encima de todo, [de] recurrir a la construcción de sujetos colectivos liberados de los procesos de subyugación y subordinación. El cultivo de sí ocurre

<sup>5</sup> Tal como señala Spivak, “Esto conlleva un tipo de esfuerzo diferente del que toma la traducción como una cuestión de sinonimia, sintaxis y color local” (Spivak, 2009, p. 203).

para estos sujetos en el cultivo de los otros, cuya liberación es la estética de sus existencias. (Carneiro, 2005, p. 303)

## Zombis

Achille Mbembe ha señalado que “los negros recuerdan al potentado colonial como un trauma fundacional” (Mbembe, 2017, p. 120) que no deja de ejemplificar una trayectoria histórica en la cual ellos emergen como esclavos una y otra vez. El *commandement* [mandato] –el término que usa Mbembe para referirse a la forma de soberanía estatal colonial y poscolonial en el África subsahariana– representaba el despliegue de una racionalidad basada en el “derecho a disponer”, un sistema en cuyo marco el colonizado, carente de derechos contra el Estado, “estaba sujeto a la estructura de poder como un esclavo a su amo”.

Los pueblos indígenas que viven en el territorio nacional de Brasil tal vez tengan acceso a la experiencia de recordar un acontecimiento cuya naturaleza traumática fundacional parece muy similar a la del potentado colonial africano. Ailton Krenak es enfático al calificar de “tremenda mentira” la difundida idea según la cual el emprendimiento colonial portugués en Brasil necesitó del tráfico esclavista porque los colonizadores no lograron esclavizar sistemáticamente a los pueblos indígenas. Krenak agrega: “los indios fueron esclavizados hasta el hartazgo, muertos de a miles como resultado de la explotación esclavista” (Krenak, 2018). Un dato histórico concreto podría corroborar esta observación: aún en 1831, el Imperio de Brasil aprobaba legislación orientada a abolir la esclavización de indígenas (Souza Filho, 1992).

Esta condición de estar sujeto “como un esclavo a su amo”, o bien, por usar la expresión de Orlando Patterson (Patterson, 1982), de estar “socialmente muerto”, fue experimentada por una miríada de grupos sociales a lo largo de la historia. Aun así, es con el surgimiento de

la modernidad occidental que vemos a una raza entera como socialmente muerta para el resto de la humanidad *a priori*, es decir, antes de cualquier acto transgresor histórico o trascendental. Tal acontecimiento permite distinguir entre la experiencia de la esclavitud (a la que cualquiera puede ser sometido) y la ontología de la esclavitud, que en el marco de la modernidad pasó a ser un ámbito exclusivo de los negros. Lejos de ser un mero acontecimiento histórico entre otros, la esclavitud devino en un “acceso a (o, más correctamente, un destierro de) la ontología” (Wilderson, 2010, p. 18).

El “destierro” también expresa la posición paradigmática del indígena como sujeto:

Tal como señala [Ward] Churchill, todos, desde los armenios hasta los judíos, han padecido el genocidio, pero [para] la posición indígena [...] el genocidio es un elemento constitutivo [...] sin el cual los indios, paradójicamente, no “existirían”. (Wilderson, 2010, p. 10)

De ahí que los indígenas existan como “muertos en breve”, o bien, otra vez en las palabras de Ailton Krenak, un pueblo que a juicio de los otros está en la “cuenta regresiva hacia la extinción” (Krenak, 2019).

El devenir en sujeto, tanto de los indios “muertos en breve” como de los negros “socialmente muertos”, deriva irremediamente de su sujeción a lo que Mbembe –adecuando la noción foucaultiana de biopoder para considerar el funcionamiento combinado del racismo y el colonialismo en el ejercicio de la soberanía– conceptualiza como necropoder y necropolítica: “formas nuevas y exclusivas de existencia social, en las cuales hay vastas poblaciones sometidas a condiciones de vida que les confieren el estatus de *muertos vivos*” (Mbembe, 2003, p. 40).

“Genocidio” y “esclavitud” como marcadores ontológicos son propiedades de estas formas únicas de existencia social. En la medida en que delimitan las posibilidades de registrar la posición de sujeto ontológico correspondiente a dichos grupos, estas nociones están sometidas, a su vez, a una investidura constante, pero no siempre

consciente, como “una máquina productora de deseos” (Mbembe, 2017, p. 120 [p. 189]).

Cabría denominar la indagación en el producto experiencial de tal investidura, a modo de farsa, “fenomenología del espíritu”. En este caso, en lugar de la iniciativa metafísica hegeliana en pos de la razón trascendental incorpórea, el “espíritu” sería una trayectoria del ser sin *raison d’être* más allá de su inmediatez absoluta; apuntaría a desenvolver la irreductible inmanencia del irremediamente óntico “muerto vivo”.

Si se la somete a un desplazamiento intersubjetivo a la manera de Axel Honneth, esta fenomenología se aproxima a la famosa construcción fanoniana que, tomando la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo como un contraste en lugar de un modelo (Teixeira, 2018, p. 108), preconiza una falta radical de reciprocidad en la dialéctica intersubjetiva del reconocimiento (Fanon, 1952, pp. 191-197).

En este caso, cabe esperar erupciones de sufrimiento de quienes reciben un irrespeto fundamental por vivir su vida bajo el hechizo de la negatividad ontológica.<sup>6</sup> Estas erupciones distan de equivaler a lo que Honneth denomina “pérdida del respeto por uno mismo”, en la medida en que la vida de aquellos consiste en enfrentar una constante “denegación de derechos”, incluso en contextos donde existe un alto grado de universalización, así como una amplia y sustantiva esfera de derechos institucionalmente establecidos. Este sufrimiento tampoco provocaría la “pérdida de confianza” a la que se refiere particularmente Honneth, ya que los “muertos vivos” nunca habían confiado en “la verosimilitud del mundo social”. Y, por último, no implicaría en absoluto su “pérdida de autoestima”, ya que en general se

<sup>6</sup> “La idea de irrespeto es [...] central para la perspectiva desarrollada en *La lucha por el reconocimiento*. Honneth elabora el concepto de reconocimiento en tres niveles (amor, derecho y solidaridad), que corresponden a tres relaciones positivas del individuo consigo mismo (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), que, a su vez, se ven afectadas por tres formas de irrespeto o reconocimiento erróneo (violación del cuerpo en la esfera primordial de las relaciones personales, exclusión y denegación de los derechos en la esfera jurídica, y degradación en la comunidad social de los valores)” (Teixeira, 2017, p. 594).

los mantiene rehenes de los “rasgos colectivos”, y por ende rara vez se les adscribe “individualidad” (Honneth, 1995, pp. 133-134).

Así, en esta prodigiosa “aventura espiritual” (Fanon, 2004 [1961], p. 235), los muertos vivos marcharían en total abnegación hacia ninguna parte. O bien, como lo expresa Ailton Krenak, “Tenemos la pretensión, en primer lugar, de pensar que estamos aquí para no hacer nada” (Krenak, 2015, p. 48).

Cuando los muertos vivos adoptan esta postura, refuerzan de manera casi automática, o en cambio logran, lo que para Fanon es una falta de resistencia ontológica: “su metafísica o, por decirlo de manera menos pretenciosa, sus costumbres y las instancias a las que estas remitían, fueron abolidas porque se contradecían con una civilización que ellos ignoraban”, o bien, en el mejor de los casos, pragmáticamente reparadas para que pudieran confrontar la mirada blanca sin temor a que recayera sobre ellos “una pesadez desacostumbrada”, a que se les robara su porción del mundo, a enfrentar dificultades hasta “en la elaboración de su esquema corporal” (Fanon, 1952, p. 90 [2009, p. 112]).

A fin de lograr que una interacción tan violenta funcione ontológicamente, es decir, a fin de convertir la atribuida falta de resistencia ontológica en la ontología de la falta ontológica, estas posiciones del sujeto deben ponerse a la altura de su posicionamiento como *muer-tos vivos*, es decir, como *zombis*.

## **Zumbificación**

Lorand Matory señala que “casi ningún otro concepto religioso afroatlántico ha sido más generativo en su interpelación a la jerarquía que el término *zombi*” (Matory, 2007, p. 410). El propio Matory usa conceptualmente este término cuando define la “zombificación” como el modo en que Marx trató al “esclavo negro” en *El capital*, así como Freud hizo lo propio con el “salvaje” en *Tótem y tabú*. Matory señala que, a semejanza de lo que ocurre en las religiones



afroatlánticas, Marx y Freud parecen haber atribuido animación a algunos de sus objetos (como el piano y el abrigo de Marx, y los anillos grabados y los cigarros de Freud), que a su vez parecen haber animado sus ideas (Matory, 2018, p. 4).

Achille Mbembe también explora conceptualmente el término. Lo usa para describir los regímenes poscoloniales de dominación en cuyo marco lo grotesco y lo obsceno constituyeron un elemento esencial, tanto del poder estatal como de las reacciones que este generaba en las personas. El Estado se vale de lo grotesco y de lo obsceno para hacer un espectáculo de su magnificencia, así como para legitimar un ejercicio del poder que, sobre la base de una racionalidad colonial apuntalada en diferentes tipos de violencia, se despliega de una manera fundamentalmente autoritaria y arbitraria. La gente podría responder con actos de resistencia que se valieran de la obscenidad y la burla como parodias para socavar el poder estatal mediante su conversión en objeto del ridículo. Pero no lo hace. Como resultado, de acuerdo con Mbembe, los polos del dominado y el dominante se roban la vitalidad uno al otro: se vuelven mutuamente impotentes. He ahí la zombificación (Mbembe, 2001, p. 104).

Con sus transfiguraciones analíticas del “zombi” en un proceso, es decir, en zombificación, tanto Matory como Mbembe apuntan a lo que la teoría social denominaría en general “alienación”. Irónicamente, *zumbi* –el término portugués para “zombi”– también se refiere a uno de los mayores símbolos de la emancipación en el empalme brasileño del mundo afroatlántico indígena: Zumbi fue el último líder del *quilombo* más grande y duradero que se haya establecido alguna vez en Brasil: el Quilombo de Palmares.<sup>7</sup>

Los académicos coinciden en señalar que, “en un sentido estricto, es muy poco lo que se sabe” sobre Palmares (Reis y Gomes, 2014, p. 14). Pese a sus avances en este terreno, los estudios arqueológicos,

<sup>7</sup> El compositor brasileño Jorge Ben (Ben, 1974) menciona a Zumbi en tonos proféticos: “Quando Zumbi chegar/ O que vai acontecer?” [Cuando llegue Zumbi, / ¿qué va a pasar?].

tal como observa Pedro Paulo de Abreu Funari, no proveen datos suficientes sobre la organización política de Palmares. El panorama es más alentador en relación con el universo cultural, pero incluso en este caso, tal como advierte Funari, “los desafíos que conlleva interpretar la cultura material del quilombo, así como su apropiación por parte de grupos sociales, son inmensos” (Funari, 2014, pp. 46-47).

Dada la patente dificultad –tal vez incluso la imposibilidad– que implica el conocimiento de Palmares, llama la atención el hecho de que una de las pocas cosas que sabemos con certeza sea que el gobierno de 1696 decidió exhibir la cabeza de Zumbi en una pica situada en el lugar más público de Outeiro da Barriga, a fin de “satisfacer a los ofendidos y justos denunciantes, así como asustar a los negros que lo veían supersticiosamente como casi inmortal, razón por la cual se entendió que esta iniciativa [el asesinato de Zumbi] había acabado totalmente con Palmares” (Gomes, 2011, pp. 70-71).

Semejante ejercicio pedagógico del terror racial no deja margen de duda; así le irá a todo aquel que quiera ser como Zumbi! El modo en que murió Zumbi es precisamente lo que nos autoriza a decir que él, en verdad, representaba a todos los habitantes de Palmares, personas que conocían bien –y desde dentro– ese quilombo: los *zumbis* de Palmares. Estos *zumbis*, por el mismo tipo de metaforicidad política que permite hablar de los “jacobinos negros” (James, 1963), proveen un apodo analítico a todos los cimarrones o habitantes de *quilombos* y *palenques*.

Si, como dice Richard Price, “*realmente sabemos poco sobre Palmares* en comparación con lo que querríamos saber” (las cursivas pertenecen al texto original), lo que penosamente se vislumbra en aquello que Saidiya Hartman llama “*fabulación crítica*” es la “*senda de cómo podría haber sido*” (Price, 2011, p. 52), apartada del camino sencillo con el que sueña cualquier antropólogo.<sup>8</sup> Este método consiste en

<sup>8</sup> En “Palmares como podería ter sido”, Richard Price escribe: “Así que este es mi sueño: Yo, al entrar hoy en Palmares –con sus campos de yuca, batata y banana–, me dirijo en saramakano [una lengua quilombola de Surinam] a la primera persona que

“aplanar los niveles del discurso narrativo” y “confundir al narrador con los oradores” para “iluminar el carácter controvertido de la historia, narrativa, evento y hecho, derrocar la jerarquía del discurso y envolver el discurso autorizado en el choque de voces”. El objetivo de la maniobra es “una ‘narrativa recombinante’ que ‘entreteje las hebras’ de relatos inconmensurables y que hila un presente, pasado y futuro al recontar la historia” de los *zumbis* de Palmares “como nuestro presente” (Hartman, 2008, p. 12).

Mediante la fabulación crítica, podemos imaginar que esos *zumbis* eran para los engranajes del sistema esclavista global lo mismo que los *capoeiristas* de la ciudad *gingada* para la cultura eurocéntrica de la ciudad letrada (Acuna, 2017): su experticia consistía en moverse hacia adelante y hacia atrás, hacia arriba y hacia abajo, hacia adentro y hacia afuera, para entretejer una coreografía con las hebras hegemónicas del tejido social. Así, más que una analogía, los *zumbis* –tal como el *capoeirista*– devienen en un “personaje conceptual de piel negra” (Noguera, 2011, p. 2) con miras a reflexionar sobre el alcance de la agencia en condiciones restringidas. Los *zumbis* crean, protegen y –allí donde sea posible– expanden territorios en los cuales la libertad y la igualdad existen como relaciones inestables y precarias, que siempre demandan movimientos aún más diestros e ininterrumpidos, con preferencia tendientes a las maniobras evasivas.

Tal vez el rasgo principal que caracteriza a esta posición zombificante del sujeto sea su ligereza y su destreza para no articular sintéticamente ambos elementos (libertad e igualdad), una fórmula de autosuficiencia que impide construir el concepto de humanidad como “simultáneamente una epifanía y un gesto ecuménico” que, en primer lugar, suprime el mundo de los infrahumanos y, en consecuencia, logra que el mundo de los humanos y el mundo de los no humanos dejen de ser recíprocamente externos (Mbembe, 2017, p.

veo, y esa persona me responde, y ambos nos entendemos: dos lenguas *quilombolas* que atraviesan los bosques, que atraviesan el tiempo” (Price, 2011, pp. 58-59).

180). Todos –estipularía esta ontología del ser– tendrán su lugar en el barco de la humanidad.

Esta apertura recuerda al multinaturalismo perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro, que también se basa en la idea según la cual “*humanidad* es el nombre de la forma general del Sujeto” (Viveiros de Castro, 2002, p. 325). Sin embargo, mientras que su análisis termina en una plácida prognosis filosófica (Levi-Strauss, 1955, citado por Viveiros de Castro), el que se presenta en este artículo aboga por el gesto epistemológico desestabilizador que José Esteban Muñoz (1999) llama “desidentificación”.

Dicho término es una figuración que significa “desbancar la identidad” y conjuga al menos tres significados: en primer lugar, el refuerzo de la creencia según la cual el acto de identificarse (con o como) es el tipo de fenómeno que, lejos de agotar los recursos subjetivos, los multiplica hasta el punto de convertir las identidades en proyecciones o ficciones abiertas, tal como lo expresa Muñoz (1999, p. 5). En tal sentido, la desidentificación implica, en segundo lugar, evacuar a propósito los “componentes políticamente dudosos o vergonzantes de un locus identificatorio. Es más bien la reelaboración de aquellas energías que no eliden los componentes ‘dañinos’ o contradictorios de cualquier identidad” (Muñoz, 1999, p. 12). Estas medidas analíticas apuntan a minimizar el riesgo de mantener abierto el camino hacia el consumo de la diferencia, ya sea como mercancía o como recurso analítico placentero empacado para el consumo académico rápido, ya que esta sería la mejor manera de eludir el planteo de cuestiones relacionadas con el poder, el conocimiento y la reproducción de las desigualdades (Minh-Ha, 1992, p. 83). Ser o no ser un *zumbi*, entonces, es una misión que, lejos de orientarse hacia la búsqueda de autenticidad, pureza o natividad, avanza mediante el manejo de los códigos hegemónicos como materia prima para proyectar saberes marginados.

Como práctica desidentificatoria, la *zumbificación* debe estar atenta y dispuesta a poner en acto la actitud conceptual que preconiza, lo cual implica, por ejemplo, comenzar a dar cuenta de “un Fanon

[que no esté] saneado” (Muñoz, 1999, p. 9). Es preciso denunciar su homofobia y su misoginia, mientras se aborda su discurso anticolonial como una posibilidad de afirmación “aún valiosa, aunque mediada”.<sup>9</sup>

## **Zumbificar**

Por paradójico que suene, los enfoques *zumbificadores* son vitales para la ecología conceptual de la convivialidad.<sup>10</sup> El desarrollo de perspectivas epistemológicas constituidas por la combinación de negatividades ontológicas experimentadas que derivan de categorías filosóficas cuyo origen no es la concepción abstracta, sino la vivencia directa, es un recurso analítico de gran valor para abordar relacionadamente los problemas de configuración compleja. Algunos de estos problemas han recibido formulaciones estimulantes en los últimos tiempos. El problema político de la diversidad, por ejemplo, toma cierta distancia del término central “multiculturalismo” si se lo analiza desde el punto de vista de la “democracia multinormativa” propuesta por José Rodrigo Rodríguez (2019); en otro cuadrante, nos encontramos con el nuevo trabajo conceptual en torno a la noción de desigualdad, cuya amplitud analítica adquiere gran elasticidad en la perspectiva de Sérgio Costa (2019).

Un abordaje sensato de estos problemas puede requerir enfoques cuya constitución les permita no solo admitir o conceder, sino

<sup>9</sup> “Mencionemos [de paso] que no hemos tenido la ocasión de constatar la presencia manifiesta de homosexualidad en Martinica. Hay que ver aquí la consecuencia de la ausencia del Edipo en las Antillas. Ya se conoce, en efecto, el esquema de la homosexualidad. Recordemos de todas formas la existencia de lo que allí se llaman ‘hombres vestidos de señora’ o ‘mi comadre’. [...] Pero estamos convencidos de que [esos hombres] tienen una vida sexual normal (Fanon, 2008 [1952], p. 157 [2009, p. 156, n. 44]). Tal como señala Muñoz, este pasaje de *Piel negra, máscaras blancas* es “para cualquier lector antihomofóbico contemporáneo una declaración incendiaria” (Muñoz, 1999, p. 9).

<sup>10</sup> El compositor brasileño Luiz Carlos da Vila (2005) evoca los poderes conviviales transformadores de Zumbi en su letra: “Zumbi valeu / Hoje a Vila é kizomba” [Zumbi valió; / hoy la Vila es *kizomba*].

también emular, la posibilidad de no poder resolverlos. En otras palabras, a fin de encontrar las respuestas, uno debería poder reconocerse incapaz de hacerlo, que no es lo mismo que eludir la responsabilidad de responder las preguntas. Lejos de ello, se trata de una postura que enfrenta esas preguntas en las mismas condiciones arriesgadas y forzosas que Appadurai asocia a los habitantes de los asentamientos informales de Mumbai, quienes, como él mismo señala, son en tal sentido muy similares a los de América Latina (Appadurai, 2018).

Un aspecto inextricable del argumento que desarrollo en el presente texto es el deseo de ser una realización escrita de las experiencias y angustias conjuntas, así como las reflexiones en voz alta, expresadas por y con los pensadores y habitantes de asentamientos informales Kelly Cristina dos Santos, Cláudio P. Leite Junior y Cintia Fernanda Marques.<sup>11</sup> El tema en juego: la “vida apocalíptica” y sus posibilidades de ser.

Así, en lo que concierne al argumento de este texto, siguiendo a Appadurai, “un riesgo aún mayor que el del malentendido [...] es el riesgo de entender demasiado”, ya que este es “el modo en que los falsos universalismos pueden borrar diferencias verdaderas” (Appadurai, 2018, pp. 5-7). Dadas las graves tensiones y asimetrías de poder en cuyo marco tiene lugar el diálogo que se lleva a cabo aquí, resulta

<sup>11</sup> Esta fue su presentación para el presente artículo: “Assim apresento essa coisa emprestada que sou eu, me chamo Kelly, mulher negra fruto de uma periferia de revides. Me foi emprestada oportunidade de viver e reviver muitas histórias através da minha história, por tanto eu insisto em pensar, pensar sobre minha gente nessa terra, pensar sobre mim mesma” [Así presento esta cosa prestada que soy yo, mi nombre es Kelly, mujer negra, fruto de una periferia de retruques. Me prestaron la oportunidad de vivir y revivir muchas historias a través de mi historia; por lo tanto, insisto en pensar, pensar sobre mi gente en esta tierra, pensar sobre mí misma]; “Nesse mundo contemporâneo é assim que eu me vejo. Ouvindo certas histórias fundir com as minhas. As descobertas que a escrita e o estudo me trazem é de saber que tem uma Cíntia dentro de mim que sonha, e que quer lutar” [En este mundo contemporâneo es así como me veo. Oyendo cómo ciertas historias se (con)funden con las mías. Lo que la escritura y el estudio me permiten descubrir es que hay una Cíntia dentro de mí que sueña y quiere luchar]; “Claudio Pereira Leite Junior: Negro, morador da cidade de Osasco – SP” (“Cláudio Pereira Leite Júnior: Negro, residente de Osasco, San Pablo”).

fácil adivinar cuáles son los elementos expuestos al peligro real de la borradura epistemológica.

En un sentido distinto, pero asombrosamente relacionado, lo que se busca aquí es sacar a la luz lo que causa el nacimiento de lo nuevo, tal como lo enuncia Marcos Nobre. Este “recién nacido” –parido por *zumbis* mediante iniciativas desidentificadoras– tendrá la increíble destreza (¿hegeliana?) de mantener “el desajuste entre una conciencia que aún no está a la altura de la verdadera novedad de su tiempo, y aquella forma de conciencia que ha llegado a comprender su tiempo en todas sus potencialidades” (Nobre, 2018, p. 18). Como todos los bebés, por usar la cariñosa metáfora de Nyamnjoh, este también es incompleto e incapaz de valerse por sí mismo (Nyamnjoh, 2013, pp. 254-255).

Tal como señalé antes, para los *zumbis* es peligroso exponerse a la mirada blanca. Sarah Ahmed subraya “que el sujeto esclavizado y colonizado fue posicionado como infancia [o como un bebé]”, como alguien que soportaba “la disciplina como instrucción moral”, como alguien que “no [debía] tener voluntad propia, sino mostrar la voluntad de obedecer” (Ahmed, 2017, p. 80 [2018, p. 117]). Es en este sentido que está a la vez infantilizado y feminizado.

También es en este sentido que la palabra “obstinación” –usada “para juzgar a una niña que se está haciendo feminista” (Ahmed, 2017 [2018], p. 71 [2018, p. 105])–\* puede servir para explicar por qué los posicionamientos del sujeto *zumbificado* se prestan fácilmente a ser diagnosticados como “síntoma de una subjetividad fallida, que se asume como consecuencia de una voluntad inmadura, de una voluntad [obstinada] que debe ser disciplinada o enderezada [...]. Llenarte

\* En la versión en español de Ahmed (2017 [2018]), se usa “voluntariedad” para traducir esta palabra (*willfulness*), o bien “voluntariosa” en su versión de adjetivo (*willful*); ambas opciones se intercalan en ocasiones con “obstinación/obstinada” o “testarudez/testaruda”, que a mi juicio son los verdaderos significados del término en inglés. Por otra parte, para conservar los juegos de palabras con *will* (“voluntad” en inglés), uso la frase “voluntad obstinada”, que también es una posible traducción de *willfulness*. [N. de la T.]

de voluntad es vaciarte de pensamiento” (Ahmed, 2017, pp. 66, 71 [2018, pp. 98, 105]).

Tras semejante diagnóstico, cualquier cosa que se diga distará de ser creíble. De ahí que, por paradójico que suene, apropiarse de la voluntad obstinada pase a ser una manera razonable –o bien (otra vez) forzada– de aseverar que esa propia voluntad obstinada es por sobre todo una falta de voluntad: cuando los negros y las mujeres no tienen voluntad de participar en la cultura sexista/racista, son obstinados. Una vez apropiada, la obstinación convierte el diagnóstico patologizante –que, como de costumbre, se usa sistemáticamente como técnica de desestimación– en una autodescripción normativa que implica elaborar el llamamiento “¡no te adaptes a un mundo injusto!” (Ahmed, 2017, pp. 77-84 [2018, pp. 114-122]).

Pero hay un precio a pagar: vivir al borde del trastorno mental, o bien, en palabras de Shayda Kafai, “exhibir cuerpos al borde de la locura”

Ahora habito y reivindico el cuerpo al borde de la locura como una posicionalidad que pone en tela de juicio las consecuencias de deshacer ideologías y estereotipos sociales, en especial los que construyen la locura como categorialmente distinta de la cordura. Si la cultura dominante comienza a reconocer el cuerpo al borde de la locura, es decir, la posibilidad de que un individuo exista al mismo tiempo en estado de cordura y de locura, también deberá poner en tela de juicio la creencia en la estabilidad de la cordura. (Kafai, 2013)

Ahora voy a redoblar mi posicionalidad reformulando brevemente mi argumento, como si quisiera tomar el control de mis palabras con el fin de “normalizarlas”: no estaba hablando porque sí cuando dije que este texto era una “reacción psicótica”. A lo largo de los meses que pasé trabajando en él, atravesé varios momentos de insania.

En un proceso que transcurrió paralelamente al ascenso de la extrema derecha hacia el poder estatal de Brasil, y tras el asesinato de Mestre Moa do Katendê, yo comencé a oír voces: “La invasión del Brasil no ha terminado; nos invaden en este preciso instante” (Krenak,



2018).<sup>12</sup> Los principios del poder invasor siguen siendo conspicuamente blancos, orgullosamente misógino- masculinistas, heteronormativamente homofóbicos, devotamente cristianos y apocalípticamente capitalistas. En conjunto, estipulan que todo lo demás será a lo sumo tolerado, pero jamás reconocido, ni –sobra decirlo– obtendrá siquiera la más mínima chance de cambiar el panorama general.

El efecto de esta situación ha sobrepasado hace rato la perplejidad petrificante. Muchas personas negras y sexualmente disidentes han comenzado a hablar sobre el estatuto de normalidad. Hubo quienes pensaron en matarse o trataron de hacerlo. Algunos lo lograron. Sentíamos que habíamos comenzado a resituar el significado político del suicidio, ya que, si no lo vemos de esta manera, ¿cómo podríamos asimilar los índices desproporcionadamente altos de suicidio entre las poblaciones indígenas (Oliveira *et al.*, 2008; Souza *et al.*, 2012), así como el sentido de su práctica por parte de afrodescendientes esclavizados, libertos y libres en la época de la esclavitud? (Oliveira *et al.*, 2013).

Desde los tiempos en que las personas negras esclavizadas necesitaban un permiso para transitar por los espacios públicos, el imperio de la ley y los códigos de urbanidad se concibieron con miras a codificar como “normal” la percepción de esos individuos como potenciales amenazas. De ahí que se considerara necesario “pacificarlos”. Esto vale hoy para las favelas de Río de Janeiro, tal como demuestra Marielle Franco (2018), así como para el lugar desde donde escribo ahora, la periferia de Osasco, una ciudad de San Pablo. Tal vez haya demasiados lugares en Brasil y en el resto del mundo donde las personas negras y ennegrecidas comprueban a diario que esta verdad es tan certera como la muerte. Marielle era una de ellas.

Aunque esta situación nos urja a preguntarnos cómo puede ser posible que nos hayamos acostumbrado a semejante vida, lo que

<sup>12</sup> Romualdo Rosário da Costa (1954-2018), conocido como Mestre Moa do Katendê, fue un músico, artesano, educador y maestro de capoeira, con una larga trayectoria en el movimiento negro de Brasil. Murió asesinado por razones políticas durante la contienda presidencial de 2018.

queremos en última instancia es vivir, no solo sobrevivir. Cuando camino por las calles de mi barrio y tengo que considerar “normal” que la policía se sienta más autorizada que nunca a cometer todo tipo de abusos; cuando pienso que dicha normalidad ni siquiera se acerca a lo que ocurre en las cárceles brasileñas, cuya población incluye a amigos y parientes de amigos míos; cuando reflexiono sobre todas estas cosas, la actitud de declararme loco –al menos temporariamente– no es sino uno de los mejores medios que he encontrado para acceder a una realidad inteligible.

El clima político de Brasil ha instado a los sujetos “pacificados” a reunirse en grupos cada vez más numerosos para explayarse sobre estas cuestiones. La tarea es ardua, porque resulta muy fácil ver como nuestra única falla las vidas perdida de seres queridos que murieron de pobreza y tristeza, o fueron sistemáticamente asesinados en las calles y en las cárceles. Obviamente, sería escandaloso sentirse contento por el mero hecho de no ser uno de ellos. Pero no podemos evitar preguntarnos: ¿Aún es posible que corramos la misma suerte? ¿Seguimos siendo uno de ellos, y es solo nuestra (falta de) cordura lo que nos impide verlo?

He invertido una inmensa parte de mi vida en la lectura y la reflexión de estas cuestiones, con resultados que elaboré por escrito para la apreciación de mis pares: una vida académica bastante “normal”. Tal vez sea por eso que, cuando interactúo en la academia, ese lugar que me resulta tan familiar, a menudo siento que mi yo cognitivo e intelectual está tan amenazado como la integridad de mi yo corporal cuando, en la cuadra de mi casa, ese lugar que me resulta tan familiar, veo venir hacia mí un patrullero policial en medio de la noche.

A lo largo de mi vida académica, he transitado por círculos de intelectuales que proponen argumentos cuya movilización estratégica me resulta bastante sospechosa. Recuerdo un evento de Alemania, en el cual una renombrada socióloga brasileña –no sin antes recordarnos sus credenciales académicas– criticó la presentación del sistema esclavista “brasileño” como un régimen de terror. A mí me pareció la típica actitud que adoptan los miembros de una elite particular,

sobre todo cuando están en el extranjero: usar la esclavitud para reproducir una imagen positiva de sí mismos, como artífices de cierta “superioridad moral” brasileña respecto de otros países esclavistas, con Estados Unidos como punto implícito de comparación (Moreira, 2019, p. 102). Interpelada, la académica respondió que el término “terror”, debido a sus raíces históricas en la Revolución Francesa, no se condecía bien con Brasil. Yo objeté su argumento, preguntándole si no era posible pensar el terror en otro sentido, tal vez en clave fanoniana.<sup>13</sup> Ella respondió de inmediato que Frantz Fanon era más un activista que un teórico.

Si entendí bien su punto de vista, la noción de “terror” está bien aplicada cuando se refiere al período de intensa violencia que tuvo lugar durante la Revolución Francesa, pero pierde por completo su veracidad cuando se la usa para describir siglos de violencia sistémica y sistemática contra los millones de personas esclavizadas en Brasil. Peor aún: mientras se garantiza que el “terror” de la Revolución Francesa quede ligado a una coyuntura histórica específica, su lema trinitario se ha vendido, sin preocupación conceptual digna de mención, como principio universal de institucionalización política. En cuanto a Fanon “como” teórico, no pude evitar preguntarle a la socióloga por qué el criterio de activismo no era aplicable con la misma potencia exclusivista a Marx, Sartre o Foucault.

Algo similar ocurre cuando apuntamos con Fanon a Hegel en lugares donde los académicos han leído los célebres escritos del segundo sobre la filosofía de la historia, embriagados hasta la médula con la riqueza de sus categorías abstractas, pero objetan con gran tenacidad cualquier debate serio sobre cuestiones como el racismo y el colonialismo. Tal como señala Mariana Teixeira, abordar esos temas “no significa ‘agregar color’ (de manera bastante literal en este caso)

<sup>13</sup> Lo que denomino “aceptación fanoniana” es la fusión de dos momentos: la negatividad ontológica, de la que trata este texto, con la política que la instituye y efectúa: la necropolítica. De hecho, Mbembe sostiene que “cualquier relato histórico sobre el ascenso del terror moderno necesita abordar la esclavitud, que podría contarse entre las primeras instancias de experimentación biopolítica” (Mbembe, 2003, p. 21).

a un marco por lo demás prístino. Significa más bien ser capaces de ver que el color ha desempeñado desde el comienzo un papel clave en la propia composición del marco” (Teixeira, 2018, p. 109). No obstante, he presenciado en más de una oportunidad un enorme esfuerzo por conservar la pureza de ese marco.

Si no hubiera sido por el enorme privilegio de escuchar la ponencia “¿Qué significa ser un intelectual negro?”, de Felipe Alves de Oliveira (2018), probablemente me habría llevado mucho más tiempo advertir que el relato de unos pocos (entre muchos) episodios de mi vida académica podía ser valioso en un sentido estrictamente epistemológico. Ahora sé que esos relatos no solo son importantes, sino también muy reveladores.

## ***Zumbificados***

Los episodios que he narrado más arriba contienen argumentos impregnados de lo que Gloria Wekker denomina “inocencia blanca”, es decir, “una manera importante y aparentemente satisfactoria de ser en el mundo”, que se apuntala en un reservorio desapercibido de conocimientos y afectos basados en siglos de dominación imperial (Wekker, 2016, p. 2).

La esclavitud colonial fue un elemento central de este proceso, con efectos que se extienden, en mayor o menor medida, según la configuración de que se trate, hasta las palabras que escribo en este preciso instante. Dicha “inocencia” encapsula una manera de pensar que, sin la menor pizca de vergüenza, se presenta a sí misma como la encarnación de lo bueno, lo bello y lo justo y, como tal, “inherentemente elevada desde el punto de vista ético y moral, por lo cual es un faro” para todos los demás (Wekker, 2016, p. 2).

Las relaciones entre esta manera de situarse en el mundo y la aspiración a la objetividad científica, a la imparcialidad judicial y al laicismo estatal –en resumen, a los diversos modos de presentar el paradigma de neutralidad en el pensamiento occidental– son muy conocidas.

En Brasil, la idea de neutralidad racial –más exactamente, el principio que insta a tachar de irrelevante toda noción de raza en las acciones orientadas a promover la igualdad– ha sido una herramienta estratégica para perfeccionar y perpetuar los mecanismos sociales cruciales que reproducen la desigualdad (Moreira, 2019, pp. 98-99). Esta neutralidad es lo que sustenta la “presunción de rectitud de los agentes estatales” y permite el argumento de los jueces –incluso en casos de flagrante racismo– según el cual los “agentes policiales siempre actúan con neutralidad en el cumplimiento de su deber” (Moreira, 2019, p. 105). Aquí nos encontramos con el mismo esfuerzo de restar el “color” a fin de hacer pasar por prístino un escenario donde la raza ha desempeñado un papel clave desde sus inicios.

Parece, entonces, que tanto los escritos de Hegel como la acción policial en las favelas brasileñas y la negación del terror esclavista por parte de los sociólogos participan en la misma configuración general de la dominación. En otras palabras, la senda que conduce desde la mano con la que escribió el filósofo de la Ilustración hasta la mano con la que dispara el policía de hoy atraviesa también, si no principalmente, una actitud intelectual en común.

He aquí un ejemplo paradigmático del trabajo realizado por lo que Charles Mills denomina “epistemología de la ignorancia”. Parafraseando a Mills, podría decirse que los signatarios del contrato intelectual –cuya ética aboga por una consideración cuidadosa de las ideas ajenas–, apenas se enfrentan a posiciones epistemológicas que los desplazan de su posición esencial, activan un modelo cognitivo disfuncional que los desvía de la disposición a entender las realidades sociales discernibles desde un punto de vista descentrado. El resultado irónico de la “epistemología de la ignorancia” es el hecho de que sus adherentes “serán en general incapaces de comprender el mundo creado por ellos mismos” (Mills, 1997, p. 18).

Tal como podemos ver, se trata de un fenómeno potente y omnipresente que tiende a eludir su neutralización. Los argumentos como el que propone este texto –un ejercicio intelectual que toma la noción de convivialidad como un espacio de experimentación conceptual

en cuyo marco se exploran los archivos afroindígenas de una América Latina con miras a entrelazar de manera isonómica cuestiones apremiantes para el estudio de la desigualdad (pobreza, segregación espacial, exposición a la violencia) con temas cruciales para el trabajo sobre la diferencia (razón, intersubjetividad, identidad)— tienen el propósito, entre otras cosas, de llevar a cabo esta tarea.

Son la constante puesta en acto de la paradoja del conocimiento subalternizado: el poder de instituir las etiquetas de sus *Weltanschauungen* depende cada vez más de su capacidad para dominar el lenguaje hegemónico y el correspondiente código de conducta, auto-denominados “eruditos”.<sup>14</sup> Pero este dominio del código del amo tiene lugar precisamente allí donde el trabajo en progreso no solo es el ejercicio de exponer su impropiedad —de negarlo o rechazarlo—, sino que también constituye un acto de apropiación orientado a conjurar otro modo del saber: el de *denegarlo*.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Tal como en los versos del ícono del hip hop Mano Brown (2013): “Enquanto a vanguarda negra e a vã/ Filosofia sã/ Fundão, meu divã/ Inédito em avant-première/ Não durma no barui, né?!” [Mientras la vanguardia negra y la vana/ filosofía sana/ Fundão [favela], mi diván / inédito en avant- première/, no te duermas con el barullo, ¿eh?].

<sup>15</sup> Spivak analiza el concepto freudiano de la “denegación” para abordar el “acceso del colonizado [...] al legado y la cultura del imperialismo” (Spivak, 1999, pp. 59-60). Como un primer paso en la tarea de producir constructos analíticos basados en el pensamiento vernáculo afroatlántico, articulo las digresiones filosóficas de Spivak con el lenguaje de la *capoeira* para sugerir esta aproximación. “Denegar” es una traducción del verbo *negacear*, que se refiere a un aspecto específico de los movimientos de la *capoeira*, pero cuyo significado también funciona como un juego de palabras con el verbo *negar* (negar). La palabra *nega* es una forma coloquial femenina de “negra” en portugués. La canción de *capoeira* citada más arriba (nota 4) efectúa la misma operación interpretativa en clave lúdica. La palabra *nego* (sinónimo coloquial de “negro”) es la forma masculina de *nega*, que a su vez también significa “niega”. Durante el canto, una leve diferencia de pronunciación transforma a la (persona) “negra” en el verbo “negar. *Nagô*, por otra parte, era la denominación de los yorubas esclavizados que provenían de los actuales Congo y Benín. El primer verso de la canción, que dice “Troca língua comigo, nagô” [Intercambia tu lengua conmigo, nagô], puede leerse como un intento de comunicación entre personas esclavizadas que hablan distintos idiomas. Es un esfuerzo de traducción. El segundo verso representa la reacción del sistema esclavista: “¡Corta la lengua del negro, nagô!”. La privación del derecho al habla, concretada mediante múltiples formas de inhabilitación violenta, es uno de los temas más presentes en la economía afectiva de la diáspora negra. Esta es también una de las razones por las cuales muchas ideas y sentimientos reprimidos se abren camino hacia la superficie de la vida, casi exclusivamente por vía

La *denegación*, por una parte, da por sentado que su apuesta epistemológica no consiste en “popularizar la teoría, sino en teorizar lo popular. Termínela con lo del *petit-nègre*, como si no fuéramos capaces de entender a Kant [o a Hegel]” (Barros, 2019, p. 42). Pero es preciso reconocer que el dominio de lo “teórico” entraña el inmenso riesgo de reproducir, con aún más vigor, las presiones de las cuales la teorización es una fuerza inercial. El ejercicio consiste, entonces, en inducir una descompensación de la teoría, en volverla contra sí misma moviéndola en círculos para distorsionar la direccionalidad de su poder, en aras de suspender su propensión a engendrar jerarquías sórdidas y las formas más atroces de explotación. Por otra parte, también es necesario ejecutar la maniobra coetánea de adoptar “una actitud antiintelectual como táctica para evitar la concreción de la profecía autocumplida” que reifica lo hegemónico (Carneiro, 2005, p. 118).

Este doble movimiento implica que, en cualquier momento dado, habrá una posibilidad de desarrollar la astucia necesaria para evitar la sospechosa tarea de ver el ejercicio de la conciencia –tanto la propia como la del otro– como un depósito al que recurrir una y otra vez para servir a una serie de despertares recurrentes. O bien, para expresarlo de una manera más incisiva, y tal vez más interesante, la acción de desbaratar sucesivamente el intento de constituir una instancia cognitiva profética es lo que funciona como una metaposición relativa a otra.

Realizada de esta manera, la *denegación* deviene en una postura epistemológica *zumbi* a través de la cual se niega la autonegación. Estas estrategias del saber pueden generar y liberar un tremendo flujo de trabajo *zumbificante*, cuyo modus expresivo trae reminiscencias del “hablar en las cercanías” propuesto por Trinh T. Minh-Ha: “En resumen, un hablar cuyas clausuras son solo momentos de transición que se abren a otros posibles momentos de transición: estas son

---

de expresiones basadas en el cuerpo, como la *capoeira* afrobrasileña. La traducción de dichos pensamientos –que fueron concebidos, desarrollados y performáticamente debatidos a lo largo de siglos– es una empresa riesgosa y difícil. En el presente artículo, intento una primera aproximación a este problema.

formas de lo indirecto, bien entendidas por cualquiera que esté en sintonía con la lengua poética” (Minh-Ha, 1992, p. 87).

Muy pocos estarían dispuestos a admitir que Gayatri C. Spivak es poeta, pero yo quisiera sugerir que esta autora recurre a un cierto “hablar en las cercanías” cuando, evocando una posicionalidad incómoda, pregunta: ¿Pueden hablar los pueblos subalternos?, y, poniendo de relieve la precariedad de su posición, se desenreda de ella (Spivak, 1988, p. 271).

No es casualidad que el argumento desarrollado aquí haya adoptado la forma de un diagnóstico del tiempo presente, cuya coyuntura más reciente ha puesto de relieve acontecimientos que nos dan motivos para ser bastante pesimistas. Sin embargo, por tomar prestadas las palabras de James Baldwin, “No puedo ser pesimista porque estoy vivo. Ser pesimista significa aceptar que la vida humana es una cuestión académica” (Baldwin, 1963). Y no lo es.

En consecuencia, ya *zumbificado*, me permito cerrar este texto tan académico con las palabras poéticas de Kelly Cristina dos Santos:

Soy yo quien me presento.

*¿Cómo presentar esta cosa prestada que soy yo?*

*En préstamo a mí misma, una persona que entra en un valle de interpretaciones insuficientes.*

*¿Qué decir sobre mí que ellos ya no hayan dicho, ya no hayan escrito, ya no hayan estudiado o ya no se hayan apropiado muchas veces? Probablemente todo eso.*

*¿Cómo mantener o adquirir la sutil habilidad de percibir las cosas simples, como el amor, o las cosas delicadas, como el concepto de alienación?*

*Pensando ahora, no puedo escribir, mucho menos sobre mí. No puedo escribir sobre la angustiante esclavitud que nos aplasta, que nos maltrata.*

*No sé cómo escribir sobre la gente con la que nos atropellamos todos los días en la calle, y sobre todo no puedo escribir sobre las flores que horadan el asfalto.*



## Bibliografía

Acuna, Jorge M.H. (2017): *Maestrias de Mestre Pastinha: um intelectual da cidade gingada*. (tesis de doctorado), San Pablo, Universidad de San Pablo.

Adloff, Frank (2016): *Gifts of Cooperation, Mauss and Pragmatism*, Nueva York, Routledge.

Ahmed, Sara (2017): *Living a Feminist Life*, Durham, Duke University Press [*Hacia una vida feminista*, traducción de María Enguix, Barcelona, Belaterra, 2018].

Apocalipsis 13: 16-17, Reina-Valera, 1960.

Appadurai, Arjun (2018): “The Risks of Dialogue”, *Mecila Working Paper Series*, No. 5, San Pablo, The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Baldraia, Fernando (2020): “Epistemologies for conviviality, or zumbification”, en Luciane Scarato *et. al.* (eds.), *Convivial Constellations in Latin America – From colonial to Contemporary Times*, Londres/Nueva York, Routledge.

Baldwin, James (1963): Entrevista con Kenneth Clark, disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=nAmL3F5uylo&t=11s>> (consultado por última vez el 09/08/2019).

Barros, Douglas R. (2019): *Lugar de negro, lugar de branco? esboço para uma crítica à metafísica racial*, San Pablo, Hedra.

Ben, Jorge (1974): “Zumbi”, en *A tábua de esmeralda*, Río de Janeiro, Philips Records.

Brown, Mano (2014): “Mente do vilão”, in *Racionais MC's*, San Pablo, Boogie Naípe.

Borges, Juliana (2019): *Encarceramento em massa*, San Pablo, Polen Livros.

Carneiro, Sueli (2005): *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Dissertation, San Pablo, Universidad de San Pablo.

Cerqueira, Daniel (org.) (2018): *Atlas da Violência 2018*, Río de Janeiro, IPEA.

Costa, Sérgio (2019): “The Neglected Nexus Between Conviviality and Inequality”, en *Novos Estudos Cebrap*, 38, pp. 15-32.

Fanon, Frantz (2008 [1952]), *Black Skin, White Masks*, Nueva York, Grove Press [*Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009].

— (2004 [1961]): *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press [*Los condenados de la tierra*, traducción de Julieta Campos, Fondo de Cultura Económica, 2009].

Foucault, Michel (1999): *O cuidado de si: História da sexualidade*, vol. 3, Río de Janeiro, Graal [*Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003].

Franco, Marielle (2018): *UPP – A redução da favela a três letras*, San Pablo, N-1 Edições.

Funari, Pedro Paulo A. (1996): “A Arqueologia de Palmares – Sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana”, J. J. Reis y S. Gomes (eds), *Liberdade por um fio*, San Pablo, Companhia das Letras, pp. 26-57.

Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

— (2004): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?*, Abingdon, Routledge.

Gomes, Flávio S. (2011): *De olho em Zumbi dos Palmares – história, símbolos e memória social*, San Pablo, Editora Claro Enigma.

Gonzalez, Lélia (1988): “A categoria político-cultural de amefricanidade”, en *Tempo Brasileiro*, No. 92/93, pp. 69-82.

Hartman, Saidiya (2008): “Venus in Two Acts”, en *Small Axe*, Vol. 12, No. 2, pp. 1-14 [“Venus en dos actos, traducción autorizada por Duke University Press, disponible en <https://hemi.nyu.edu/hemi/es/e-misferica-91/hartman>].

Honneth, Axel (2016): *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer*

*Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [La lucha por el reconocimiento, Barcelona, Crítica, 1997].

Hooks, Bell y Cornel West (2017 [1991]): *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life*, Nueva York, Routledge.

James, Cyril L. R. (1989): *The Black Jacobins: Toussaint l’Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books.

Kafai, Shayda (2013): “The Mad Border Body: A Typical In-Betweenness”, en *Disability Studies Quarterly* 33, s/p, disponible en: <<https://dsq-sds.org/article/view/3438>> (consultado por última vez el 12/02/2020).

Krenak, Ailton (2015): *Ailton Krenak – Coleção Encontros*, Río de Janeiro, Beco do Azogue.

— (2018): “Entrevista”, en *As Guerras do Brasil.doc.*, Netflix Docu-series. (2019): “Entrevista”, *Nexo Jornal*, 25/04/2019, disponible en: <<https://tinyurl.com/y4pdtrom>>. (consultado por última vez en 09/08/2019).

- Martins, Leda M. (2003): “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”, en *Letras*, No. 26, pp. 63-81.
- Matory, J. Lorand (2007): “Free to Be a Slave: Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions”, en *Journal of Religion in Africa*, No. 37, pp. 398-425.
- (2018): “Marx, Freud e os deuses que os negros fazem – A teoria social europeia e o fetiche da vida real”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 33, pp. 1-19.
- Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony, Studies on the History of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press.
- (2003): “Necropolitics”, en *Public Culture*, No. 15, pp. 11-40.
- (2017): *Critique of Black Reason*, Durham, Duke University Press [*Crítica de la razón negra*, Barcelona, Ned, 2016].
- Mills, Charles W. (2011 [1997]): *The Racial Contract*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
- Minh-Ha, Trinh T. *et al.* (1992): “Speaking Nearby: A Conversation with Trinh T. Minh-ha”, en *Visual Anthropology Review*, No. 8, pp. 82-91
- Moreira, Adilson J. (2019): *Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica*, San Pablo, Contracorrente.
- Muñoz, José E. (1999): *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Noguera, Renato (2011): “Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas”, en *Griot - Revista de Filosofia*, No. 4, pp. 1-19.

Nobre, Marcos (2018): *Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel*, San Pablo, Todavia.

Nyamnjoh, Francis B. (2017): “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, en *Journal of Asian and African Studies*, No. 52, pp. 253-270.

Oliveira, Cleane S., Francisco Lotufo Neto (2013): “Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro”, en *Revista de Psiquiatria Clínica*, No. 30, pp. 4-10.

Oliveira, Felipe A. de (2018): “O que significa ser um intelectual negro?” Monografía inédita, presentada en el Seminario Brasileño de Teoría e Historia, 22-26 de octubre

Oliveira, Saulo V. y Ana Maria G.R. Oda (2008): “O suicídio de escravos em San Pablo nas últimas duas décadas da escravidão”, en *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, No. 15, pp. 371-388.

Patrocínio, Stela do (2009): *Reino dos Bichos e dos animais é o meu nome*, Río de Janeiro, Beco do Azougue.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: a Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts) Harvard University Press.

Reis, João José y Flávio S. Gomes (1996): “Uma história da liberdade”, en João J. Reis y Flávio S. Gomes (eds.): *Liberdade por um fio*, San Pablo, Companhia das Letras, pp. 9-25.

Rodriguez, José Rodrigo (2019): *Direito das Lutas – democracia, diversidade e multinormatividade*, San Pablo: LiberArs.

Price, Richard (2011): “Palmares como poderia ter sido”, en Reis, João José and Gomes, Flávio S. (eds.), *Liberdade por um fio*, San Pablo: Companhia das Letras, 52-59.

Souza, Maximiliano L.P. de y Jesem D.Y. Orellana (2012): “Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality”, en *Revista Brasileira de Psiquiatria*, No. 34, pp. 34-37.

Souza Filho, Carlos F.M. (1992): “O Direito envergonhado (O Direito e os índios no Brasil)”, en *Revista IIDH*, No. 15, pp. 145-164.

Spivak, Gayatri C. (1988): “Can the Subaltern Speak?”, en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 271-313 [“¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbius Tertius*, año 3, núm. 6, 1998, pp. 175-235].

— (2009): *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Nueva York.

Spivak, Gayatri C., Stefan Jonsson y Sara Danus (1993): “An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, en *Boundaries*, No. 20, pp. 24-50.

Teixeira, Mariana (2017): “The Sociological Roots and Deficits of Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en Michael J. Thompson (ed.), *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 587-609.

— (2018): “Master-Slave Dialectics (in the Colonies)”, en *Krisis-Journal of Contemporary Philosophy*, pp. 108-112.

Vila, Luiz Carlos da (2005): “Kizomba, a festa da vila”, en *Um cantar à vontade*, San Pablo, Musart Music.

Viveiros de Castro, E. (2017): *A Inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Pablo, Ubu Editora.

Wekker, Gloria (2016): *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham: Duke University Press.

West, Cornel (1987): “The Dilemma of the Black Intellectual”, en *Critical Quarterly*, pp. 39-52.

Wilderson, Frank B. (2010): *Red, White & Black: Cinema and the Structure of U.S. Antagonisms*, Durham: Duke University Press.

# Antirracismo en tiempos de incertidumbre

## El Movimiento Negro brasileño y los saberes emancipadores\*

*Nilma L. Gomes*

### **Introducción**

La lucha contra el racismo y las desigualdades raciales, así como la afirmación de una identidad negra, constituyen un proceso complejo y demandante que requiere de enfoques enfáticos, persistentes y convincentes.<sup>1</sup>

Puede parecer extraño el regreso urgente a la lucha antirracista de Brasil después de trece años de gobierno democrático (desde 2003 hasta 2016). Durante este período, la estructura ministerial del país albergó la Secretaría de Políticas para la Promoción de la Igualdad Racial (SEPPRIR por su sigla en portugués), más tarde transformada

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c104a>

<sup>1</sup> Este escrito se inspiró en el artículo “Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas” (Gomes, 2018). Forma parte de mis reflexiones en el contexto del proyecto “Por uma pedagogia pós-abissal: movimento negro e conhecimentos emancipatórios” [Por una pedagogía posabissal: movimiento negro y conocimientos emancipatorios], Research Productivity Fellowship, CNPQ, 2018-2021. Véase en Gomes, 2020, una exploración más amplia de las ideas que se presentan aquí.



en el Ministerio de las Mujeres, la Igualdad Racial y los Derechos Humanos.

Aparte de esto, a nivel federal, se crearon o alteraron normas jurídicas antirracistas, tales como la modificación de la Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional (Ley 9394/96) por medio de la Ley 10639/03, que instituyó la historia y la cultura africana y afrobrasileña como componentes obligatorios del currículum escolar elemental; la aprobación del Decreto 4887/03, que reguló el procedimiento para la identificación, el reconocimiento, la delimitación la demarcación y la titularidad de las tierras ocupadas por comunidades de *quilombos*, referidas en el Artículo 68 de la Ley de las Disposiciones Constitucionales Transitorias; el establecimiento de la Política Nacional para la Salud Integral de la Población negra (Decreto No. 992, del 13 de mayo de 2009); la aprobación del Estatuto de Igualdad racial (Ley 12228/10); la promulgación de la ley sobre cupos sociorraciales en las instituciones federales de educación superior (IFES por su sigla en portugués) (Ley 12711/12); la ley sobre el cupo racial en los exámenes para el Servicio Civil Federal (Ley 12990/14), y la firma de la Ordenanza 13/2016 del Ministerio de Educación, que impuso cupos raciales obligatorios en los programas de posgrado de las universidades federales.

En esos trece años, la lucha antirracista del Movimiento Negro adquirió reconocimiento oficial. Muchos de los reclamos impuestos al Estado brasileño se tradujeron en políticas gubernamentales. ¿Por qué tenemos que insistir en la lucha antirracista, y por qué no podemos bajar la guardia en ese esfuerzo incansable? ¿Por qué no mantener y mejorar las políticas existentes de acción afirmativa y, sobre la base de esa experiencia, trabajar en la construcción de políticas más estructurales y transformadoras?

Estos no son tiempos pacíficos. Lejos de ello, estamos experimentando una amenaza real al imperio de la ley que los movimientos emancipadores brasileños construyeron laboriosamente en las últimas décadas. Cualquier ataque al imperio de la ley es una estocada a las luchas sociales por la igualdad y los derechos, así como un golpe

directo al antirracismo. Para los hombres y las mujeres que se identifican como negros, así como para sus aliados en la lucha contra el racismo y las desigualdades sociales y raciales, las reiteraciones de esta advertencia nunca están de más.

Desde el 31 de agosto de 2016, Brasil experimenta una ofensiva política conservadora de grupos procapitalistas, ruralistas, militares y fundamentalistas religiosos, que cuentan con el apoyo de diversos sectores judiciales y mediáticos, además de estar bien representados en el Congreso Nacional. Esta alianza logró forzar el juicio político de Dilma Rousseff, la primera mujer legítimamente elegida como presidenta de Brasil.

Nuestro país hoy vive tiempos de gran incertidumbre y constantes ataques a sus instituciones democráticas:<sup>2</sup> incertidumbres políticas frente a un proceso destituyente que resultó ser un duro golpe parlamentario disfrazado, cuyo impacto afectó a la sociedad brasileña en general, pero principalmente puso en riesgo los logros de las luchas sociales nacidas tras la caída de la dictadura militar que gobernó el país entre las décadas de 1960 y 1980; incertidumbres

<sup>2</sup> El 31 de agosto de 2016, el Estado Federal aprobó el juicio político de Dilma Rousseff en una votación plenaria. La aprobación tuvo lugar aun sin pruebas de que la presidenta hubiera cometido un delito de responsabilidad fiscal, la única vía constitucional para interrumpir un mandato presidencial en Brasil. Dada esta irregularidad legal y política, el poder ejecutivo cayó en manos de un gobierno considerado ilegítimo que, junto con el ala conservadora del Congreso Nacional, comenzó a implementar una serie de reveses a las políticas sociales y a los derechos laborales que la población brasileña había obtenido desde fines del siglo XX. El país comenzó así a experimentar tiempos difíciles a medida que se realineaban los políticos capitalistas y neoliberales, con el apoyo de los medios masivos dominantes, el empresariado, los ruralistas y algunos sectores del poder judicial. Hubo una ruptura entre los sectores situados en el centro del espectro político (*centrão*) y el gobierno del PT, que procedió a apoyar a los conservadores y al ala derecha del Congreso Nacional. Muchos de estos representantes legislativos de centro son miembros de partidos individualistas, que cambian fácilmente de posición sin la menor vergüenza cuando aparece un grupo político más poderoso que pueda servir mejor a sus intereses. Más allá de las disputas nacionales, la crisis del juicio político también saca a la luz un realineamiento del capitalismo neoliberal, que ha fortalecido aún más el poder del mercado, de las elites económicas y de la privatización, e impulsa la caída de los gobiernos democráticos, tanto en América Latina como en el resto del mundo.

jurídicas frente a los intentos de erradicar los derechos garantizados a los trabajadores y a las trabajadoras desde los años treinta, y mejorados en la Constitución Federal de 1988; incertidumbres económicas frente a un capitalismo internacional realineado y opresivo; incertidumbres culturales frente a una creciente cultura del odio, la intolerancia y el miedo; incertidumbres sociales frente a un creciente aumento de la pobreza, la desigualdad y la violencia; incertidumbres educacionales de cara a los retrocesos de las políticas educativas, así como una vigilancia conservadora y autoritaria sobre las cuestiones de género, raza y diversidad sexual; incertidumbres emocionales de cara a la fuerza psicológica y destructiva del racismo, sobre todo en lo que concierne a la autoestima de muchísimas personas negras y pobres; incertidumbres religiosas frente al ataque neopentecostal a las religiones de origen afrobrasileño.

Estos son los tiempos de la Enmienda Constitucional 95/2016, que congela por veinte años los fondos públicos principalmente destinados a la salud, la educación, la seguridad social y la seguridad pública; tiempos en los que crecen los índices de desempleo y trabajo informal; aumentan los asesinatos de líderes *quilombolas* e indígenas, así como de activistas de los derechos humanos; tiempos de ataques al medioambiente; de reforma laboral; de tercerización; de reforma jubilatoria; de privatización; de propuestas conservadoras como la de la “Escuela libre de política”; de creciente LGTB-fobia; de ataques a los derechos humanos; de genocidio de la juventud negra; de creciente femicidio.

Las incertidumbres que experimentamos en 2016 se redoblaron tras las elecciones presidenciales de 2018. Brasil y el resto del mundo presenciaron la victoria del candidato de extrema derecha, apoyado por los militares, los empresarios, los ruralistas, los neopentecostales, las milicias, los medios masivos y algunos sectores del poder judicial. Los mismos actores que, de manera directa o indirecta, habían secundado la brutal destitución de Dilma Rousseff y el establecimiento de un gobierno interino ilegítimo tuvieron rienda suelta para seguir adelante con sus nefarias maquinaciones políticas.

Vivimos en los tiempos posteriores a un golpe capitalista, racista, patriarcal, heteronormativo, fundamentalista, mediático, parlamentario y judicial al estilo del siglo XXI, que no solo azota a Brasil y a muchos otros países latinoamericanos, sino que además amenaza la elusiva integración Sur-Sur.

Para quienes luchan a diario contra el racismo, los tiempos siempre han sido inciertos. El racismo no puede ser eliminado de la sociedad brasileña; se oculta tras la retórica de la democracia racial, el mestizaje y la igualdad, pero vuelve a revelarse en toda su fragancia cada vez que resurge la ola reaccionaria. Con la democracia en jaque, el racismo de Brasil disfruta de vía libre.

Vivimos en tiempos de incertidumbre, pero, con cada incertidumbre que enfrentamos, las certidumbres ganan una chance de desarrollarse en plenitud y cobrar vida. Tal vez la mayor certidumbre actual sea la necesidad de conciencia, de acción afirmativa y de solidaridad. Además, necesitamos fortalecer los vínculos entre las víctimas del racismo y las víctimas de todas las desigualdades sociales, en aras de lograr una respuesta antirracista, antipatriarcal y emancipadora más contundente.

Para las mujeres y los hombres negros brasileños que luchamos por la democracia, esta certeza se refuerza con el hecho de que somos miembros de la diáspora africana, y Brasil es nuestra tierra por conquista y derecho. Hemos construido este país, donde echamos raíces y desarrollamos nuestra herencia afrobrasileña. Creo que hay un modo negro de ser, de vivir, de participar en la política, el arte, la cultura y la música; de educar y de producir conocimiento. Esto no es esencialismo. Es el reconocimiento de nuestro legado histórico, político y cultural.

El conocimiento de que nosotros, las mujeres y los hombres brasileños negros, somos los productores de las afrobrasilianidades, no es una lección que se imparta en la escuela. Este conocimiento se ha enseñado y aprendido a través de los movimientos sociales antirracistas y otras diversas formas de resistencia y activismo negros.

Entre ellas se cuentan las acciones, demandas, denuncias y luchas del Movimiento Negro brasileño.

## **El poder educativo del Movimiento Negro brasileño**

Doy por sentado que todos los habitantes de Brasil fueron educados y reeducados, de manera directa o indirecta, por el Movimiento Negro. Los negros, los blancos, los indígenas, los descendientes de asiáticos, árabes y judíos, así como otras personas de todo el mundo que viven en nuestro país, aprenden y reaprenden sobre la lucha antirracista –participen en ella o no– mediante la acción educativa del Movimiento Negro. Este movimiento ha heredado las luchas de los africanos esclavizados en Brasil, así como los primeros tipos de asociaciones y organizaciones negras que se crearon tras la abolición de la esclavitud, entre 1888 y principios del siglo XX.<sup>3</sup>

Cuando hablo del Movimiento Negro, no me refiero a una entidad específica, sino a acciones organizadas y llevadas a cabo por mujeres y hombres negros en el marco de la lucha antirracista y la reafirmación de las identidades negras. Entiendo el Movimiento Negro como:

las formas más diversas de organización y articulación de mujeres y hombres negros políticamente posicionados en la lucha contra el racismo, con miras a superar este perverso fenómeno social. Incluidos en esta definición están los grupos académicos, culturales, religiosos y artísticos que tienen como *objetivo explícito* acabar con el racismo y la discriminación racial, mediante la valoración y la afirmación de la historia y la cultura de los negros en Brasil, así como la eliminación de las barreras racistas que dificultan el acceso de las mujeres y los hombres negros a diferentes espacios y lugares de la sociedad. Es un movimiento que no se remite una visión romantizada de la relación entre los brasileños negros, la ascendencia africana y el África actual, pero reconoce los lazos históricos, políticos y culturales

<sup>3</sup> Estas reflexiones se inspiran en gran medida en los debates de Gomes, 2017.

de esta relación, entendiéndola como parte de la compleja diáspora africana. En consecuencia, no basta con valorar la presencia y la participación de los negros en la historia y la cultura, ni con encomiar la ascendencia africana, para que un grupo sea considerado parte del Movimiento Negro. Tiene que haber una *postura política explícita de lucha contra el racismo* en las acciones de ese grupo, una postura que no niegue posibles confrontaciones en el contexto de una sociedad jerárquica, patriarcal, capitalista, LGBT-fóbica y racista. (Gomes, 2017, pp. 23-24; las cursivas son del texto original)

El Movimiento Negro adoptó un enfoque de la raza como cuestión estructural y estructurante, que fue de importancia crucial para entender la complejidad de la discriminación y las desigualdades en Brasil, y de a poco fue adquiriendo prominencia entre los sociólogos y los formuladores de políticas. De acuerdo con Sueli Carneiro, “los datos actuales de la desigualdad racial confieren autoridad a las demandas de los movimientos negros contemporáneos con respecto a las diferencias en materia de derechos y oportunidades que existen en nuestra sociedad para detrimento de la población negra” (Carneiro, 2002, p. 7). Luiz Alberto Oliveira Gonçalves y Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva señalan que, “sin este actor colectivo, nunca habríamos incluido el tema del racismo y la discriminación etnoracial en la agenda política y judicial de Brasil (Gonçalves y Silva, 2000, p. 105).

El Movimiento Negro es un educador, un actor colectivo y político que reeduca y emancipa a la sociedad, a sí mismo y al Estado con su producción de nuevos conocimientos y concepciones sobre las relaciones étnico-raciales y el racismo en Brasil, en conexión con la diáspora africana. También hay voces y cuerpos negros anónimos que actúan para vencer el racismo y afirmar las identidades, los valores, la cultura y la vida de la población negra, que están directamente ligados a las prácticas e intervenciones del Movimiento Negro, o bien indirectamente reeducados por él. El Movimiento Negro es el movimiento de las mujeres y los hombres negros. Todos nosotros, de algún modo, somos herederos de sus conocimientos y enseñanzas.

## **El Movimiento Negro brasileño y la producción de conocimientos emancipadores**

Mediante el reconocimiento del Movimiento Negro brasileño como un educador, reformulo su legado epistemológico intrínseco como producción de un tipo específico de conocimiento: el conocimiento nacido de la lucha.<sup>4</sup> Cuanto más se consolida este conocimiento, mayor es su capacidad para transformar su manera de percibir e interpretar los problemas que motivan su lucha. Este conocimiento emerge en forma de producción intelectual, así como de prácticas políticas, sociales y educativas. Llamo a este corpus político-epistemológico “saber emancipador” o “conocimiento emancipador”, producido históricamente por la población negra, y articulado y sistematizado por el Movimiento Negro.

Este saber o conocimiento ha suscitado transformaciones en la sociedad brasileña. Es importante recordarlo, reanudarlo y enfatizarlo con orgullo, ya que es un elemento fundamental en la historia de nuestras luchas contra el racismo, y por la igualdad y la democracia. Las mujeres negras y los hombres negros que luchan contra el racismo son los productores de este conocimiento y, en consecuencia, también forman parte de esta historia.

### **Saber emancipador: mantener viva la llama de la esperanza y la lucha**

Es de importancia primordial reanudar y enfatizar este conocimiento para mantener viva la llama de la esperanza, así como para asegurarnos de que nuestro sentimiento de indignación frente a las injusticias, lejos de inmovilizarnos, nos redirija hacia la construcción de nuevas sendas políticas, pedagógicas y estratégicas en nuestra lucha democrática y antirracista.

<sup>4</sup> Véase Santos, 2017.

Tal como nos ha enseñado Paulo Freire, “si somos progresistas, si realmente estamos abiertos al otro y a la otra, debemos esforzarnos, con humildad, para reducir al máximo la distancia entre lo que decimos y lo que hacemos” (Freire, 2000, p. 45 [2012, p. 53]). A juicio de Paulo Freire, el sentimiento de indignación es aquel que promueve y mejora la democracia:

No es una democracia que profundiza las desigualdades, meramente convencional, que otorga más fuerza al poder de los poderosos, que presencia de brazos cruzados la humillación y el maltrato de los humildes, y que alimenta la impunidad. No es una democracia cuyo sueño de Estado, que se proclama liberal, es el Estado que maximiza la libertad de los fuertes para acumular capital frente a la pobreza, y a veces frente a la miseria, de las mayorías, sino una democracia en la que el Estado, rechazando posturas licenciosas o autoritarias, y respetando verdaderamente la libertad de sus ciudadanos, no abandona su papel regulador de las relaciones sociales. (Freire, 2000, p. 48 [2012, p. 57])

No podemos aceptar, dice Freire, “una democracia fundada en la ética del mercado, que, perversa y solo movida por el lucro, resulta un obstáculo para la misma democracia (Freire, 2000, p. 49 [2012, p. 58]).

En las secciones que siguen, continuaré analizando los conocimientos emancipadores que se generaron en la lucha del Movimiento Negro.

### ***Conocimientos de identidad***

El Movimiento Negro, sobre todo en el contexto de la acción afirmativa, reinstaló una vez más el debate sobre la raza en Brasil. Pese a las críticas, se incrementó el uso de categorías de color en los formularios de identificación empleados por instituciones y censos, con el resultado de colocar la autodeclaración racial en la vida cotidiana de los brasileños. El debate sobre quién es negro y quién es blanco permea hoy la vida de las mujeres y los hombres brasileños de una



nueva manera, más allá de contextos tales como el activismo y el debate político.

Hoy en las redes sociales vemos una profusión de cuentas de individuos, figuras públicas, artistas y grupos juveniles negros que escriben sobre la experiencia de ser negro, denuncian el racismo, e incluso proveen información y consejos para el cuidado de la piel y el mantenimiento del peinado afro. Un creciente número de personas negras promueven debates críticos y políticos, tanto en internet como en la calle, sobre temas tales como la apropiación cultural, el colorismo, el racismo y la acción afirmativa.

En la literatura, el arte, el cine, el teatro y la academia hay una nueva visibilidad de la cuestión racial y la identidad negra. Diferentes grupos del Movimiento Negro ganan espacio en la escena política y pública, incluidos los partidos políticos, con miras a afirmar la identidad negra en toda su complejidad.

Cuestiones tales como la violencia contra las mujeres negras y el genocidio de jóvenes negros –que son una parte de las denuncias históricas impulsadas por el Movimiento Negro– se incorporan, aunque lentamente, a los intereses de los investigadores, las ONG y el gobierno. El perfilamiento por raza y color devino en una categoría relevante de los análisis que procuran entender la realidad del género, la juventud, el empleo, las disparidades regionales y la pobreza de Brasil, y los alarmantes datos confirman las denuncias del Movimiento Negro. La identidad negra ocupa hoy un lugar diferente. Poco a poco, Brasil comienza a advertir que el hecho de ser una mujer negra o un hombre negro, y afirmar esa identidad como propia, es una postura política que incomoda a las elites. El uso de la violencia –la vieja estrategia del racismo– se ha renovado para silenciar otra vez a esta población. El Movimiento Negro expandió la definición de la identidad negra a lugares donde antes se la había pasado por alto o invisibilizado.

## ***Saberes políticos***

Hoy los organismos gubernamentales y las universidades abordan el problema de la desigualdad racial. Tanto las políticas de investigación y educación, como los indicadores de evaluación escolar, la antropología, la sociología, la historia y las ciencias de la salud, están prestando más atención a la cuestión de la raza. El ámbito de la ley recibe presiones en busca de respuestas que contemplen la diversidad y la justicia social. Las universidades instituyen comisiones de identificación hetero-inter(multi)racial para detener el fraude en la implementación de la Ley de Cupos (Ley 12711/12). El debate brasileño sobre cuestiones raciales se reexamina bajo nuevos encuadres, con lo cual vuelven a la escena pública posiciones que supuestamente se habían superado tras la caída de la dictadura militar. Ello revela que el racismo científico aún existe, incluso entre intelectuales progresistas. Se establece un concepto renovado de raza como criterio para revertir las desigualdades mediante la adopción de políticas estatales formales.

En el año 2000, un grupo de intelectuales negros fundó la Asociación Brasileña de Investigadores Negros (ABPN por su sigla en portugués), responsable por el Congreso Brasileño de Investigadores Negros (Copene por su acrónimo en portugués) y sus ediciones regionales, de frecuencia bianual. En universidades y otras entidades de estudios superiores, se establecen centros de Estudios Afrobrasileños para realizar investigaciones, hacer divulgación comunitaria, capacitar maestros y promover debates políticos y académicos sobre la cuestión racial brasileña, así como la cultura, la historia y la política de África.

La cuestión racial ocupa hoy un nuevo lugar político en la producción de conocimientos. Las instituciones de educación superior ofrecen cursos opcionales, electivos y obligatorios sobre la historia de África, las relaciones etnoraciales y el género, que crean una demanda de educadores especializados en esas áreas. Además, la ley 12990/14 exige a algunas instituciones públicas la incorporación de

un cupo reservado a las personas negras en los exámenes para profesores de educación superior.

Algunas universidades ya aplican los cupos en programas de posgrado, en conformidad con el Decreto Normativo 13/2016, establecido por el Ministerio de Educación en 2016. A fin de cumplir con la legislación y garantizar los derechos de la población negra a la acción afirmativa, los administradores, intelectuales y profesionales de varios campos necesitan aprender más sobre la cuestión racial. Están obligados a revelar su ignorancia, así como a recurrir a hombres y mujeres competentes y expertos en la materia. Hoy se convoca a intelectuales, investigadores y activistas de la comunidad negra con el fin de pedirles opinión. El conocimiento político creado por la comunidad negra, y organizado en forma de Movimiento Negro, se usa para colaborar con otros mediante el acceso a sus conocimientos, pero también a su ignorancia. A contrapelo del racismo hegemónico, ha crecido la aceptación de las mujeres y los hombres negros como sujetos políticos que poseen la competencia y los conocimientos necesarios para debatir sobre cuestiones raciales, así como sobre otros temas.

Cuando consideramos el saber político, las mujeres negras merecen especial atención. Las activistas negras construyen conocimientos políticos, identitarios y de estética corporal. Llaman a los hombres activistas negros a reconsiderar y cambiar su actitud respecto de las mujeres en sus relaciones personales y políticas. Denuncian el machismo en el seno del Movimiento Negro y otros movimientos sociales, en las relaciones hogareñas, en los sindicatos, en los partidos políticos y en el lugar de trabajo, además de reeducar a mujeres y hombres blancos, así como de otros orígenes étnicos y raciales, en materia de feminismo. La Marcha Nacional de las Mujeres Negras contra el Racismo y por el Buen Vivir, que tuvo lugar en Brasilia el 18 de noviembre de 2015, fue un hito en el activismo de las mujeres brasileñas negras.

### ***Saberes sobre la estética del cuerpo***

En el año 2000 emergió una politización de la estética negra que marcó una diferencia con respecto a las últimas décadas del siglo XX. La estética negra comenzó a ser entendida como parte de los derechos civiles y existenciales de las mujeres y los hombres negros. Adquiere una presencia más pública y asertiva una vez que se han establecido políticas de acción afirmativa. Estas políticas apuntan a reeducar a las mujeres y a los hombres negros en su relación con el cuerpo, así como a la sociedad brasileña en sus maneras de ver el cuerpo de los negros.

Con el advenimiento de las políticas de acción afirmativa, los jóvenes negros comenzaron a verse a sí mismos a través de la estética personal y los logros académicos. Los jóvenes, en su mayoría de la periferia de grandes ciudades, aprendieron a enorgullecerse de su raza y sus orígenes mediante la adopción de una actitud positiva y realista. Las jóvenes negras organizaron marchas tales como el Desfile del Orgullo Afro [*Orgulho Crespo*], acciones como Encrespada General [*Encrespa Geral*] (un evento que promueve el empoderamiento a través de peinados afro), así como grupos de Facebook, videos de YouTube, blogs y tutoriales dedicados a la belleza negra. Estas mujeres aprecian el significado de su cuerpo y su pelo como símbolos de la identidad negra. A su manera, politizan la idea de la belleza negra.

El conocimiento sobre la estética del cuerpo también forma parte de una serie de luchas y enseñanzas efectuadas por las mujeres negras. En una articulación política internacional, las activistas negras lograron instituir el Día de las Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas el 25 de julio de 2000. En Brasil, esta fecha fue dotada de alcance institucional y pasó a formar parte del proceso reeducativo del Estado brasileño en relación con el reconocimiento de la lucha de las mujeres negras mediante la sanción de la Ley 12987, del 2 de junio de 2014, según la cual el Día Nacional Tereza de Benguela y el Día de la Mujer Negra se celebrarán el 25 de julio.

## **El ataque de la extrema derecha a la lucha antirracista**

En estos tiempos de incertidumbres y política antidemocrática, todo este bagaje de información, acumulado por las mujeres negras y los hombres negros a lo largo de la historia brasileña, y sistematizado y articulado en las demandas de derechos del Movimiento Negro, se encuentra bajo ataque.

El gobierno de extrema derecha que asumió en 2018 estableció, junto con sus partidarios diseminados en varias instituciones y regiones del país, un clima de ataque contra todo lo que pueda ser considerado democrático y emancipador. El pensamiento grupal de línea dura, cargado de ideología capitalista y neopentecostal, ve la lucha por los derechos y la emancipación social como una conducta sospechosa. Quienquiera que se autodenomine defensora o defensor de la democracia, la igualdad y la justicia social es rotulado de “comunista”.

Se desmantelaron las instituciones dedicadas a promover la igualdad racial, tales como el Ministerio de las Mujeres, la Igualdad Racial y los Derechos Humanos, así como el Consejo Nacional para la Promoción de la Igualdad Racial (también conocido como CNPIR). El vigente genocidio de los jóvenes negros casi no se aborda en el actual Ministerio de Justicia y Seguridad Pública, mientras que el femicidio negro no tiene lugar en la agenda del Secretariado Nacional de Políticas para las Mujeres, que es un órgano del Ministerio de las Mujeres, la Familia y los Derechos Humanos. La Fundación Cultural Palmares, órgano del ex Ministerio de Cultura –hoy rebajado a Secretaría Nacional de Cultura– está sujeta al capricho de un hombre negro de extrema derecha que ataca abiertamente al Movimiento Negro, des-acreditando e ignorando sus logros sociales y políticos.

El apoyo explícito de la actual administración a los militares y la policía ha autorizado acciones aún más violentas de las fuerzas de seguridad contra la población pobre, negra y joven de los barrios periféricos de la ciudad, los bailes funk, los morros y las favelas. Los

agentes de policía usan una violencia ostensiblemente mayor para reprimir manifestaciones políticas y reuniones festivas, así como durante los controles individuales.

Las universidades sufren políticas de austeridad dirigida e interferencia política en su autonomía. Las instituciones educativas son atacadas como campos de cultivo de ideas comunistas. Se han adoptado currículos de estilo militar en la educación elemental pública. Los cupos raciales de las universidades se impugnan y critican como paternalistas. En el Congreso Nacional ya hay proyectos de ley que proponen acabar con los cupos raciales. Este tipo de discurso fortalece a los sectores conservadores y de extrema derecha entre los ricos y los pobres del país.

Hoy vivimos tiempos en los que tanto las fuerzas conservadoras de extrema derecha como las de “afroderecha” cuestionan, distorsionan y reinterpretan el saber desarrollado por el Movimiento Negro brasileño. Dichos elementos marginales parecían invisibles, pero siempre estuvieron allí. La ignorancia del racismo, el neoliberalismo y el neofascismo ha tomado el control del poder político. También apunta contra aquellos saberes construidos por medio de la lucha antirracista. Sin embargo, aun en estos tiempos inciertos, los saberes emancipadores de las mujeres y los hombres negros que se forjaron durante la lucha contra el racismo están desafiando la ignorancia. Esta tensa y compleja lucha social, política e ideológica no siempre es visible ni se aborda en los análisis mayoritarios sobre la actual crisis de la democracia.

## **Conclusión: el Movimiento Negro brasileño en tiempos de incertidumbre**

Mientras el Movimiento Negro intensifica progresivamente su lucha por la emancipación social y contra el racismo, el abanico de opresiones y dominaciones al que aquel debe poner fin se multiplica junto con el número de luchas locales, nacionales y globales en las que

participa el movimiento (Santos, 2006). Con su compleja y dinámica configuración, el Movimiento Negro recibe el desafío de producir nuevos conocimientos y nuevas formas de resistencia frente a la incertidumbre y los golpes de Estado.

Tal como en otros tiempos críticos, tenemos el deber de construir una resistencia antirracista radical y democrática, extender nuestra capacidad de escándalo, incrementar nuestra solidaridad y trascender las disputas acerca de quién puede efectuar el análisis más correcto de la situación en la que vivimos, así como encontrar la mejor salida.

Es un momento para que los intelectuales prueben la posibilidad de crear conocimientos *con* (en lugar de *sobre*) la gente, la sociedad, la vida y, especialmente, las mujeres y los hombres que experimentan el mayor sufrimiento. Tenemos la responsabilidad de producir nuevas formas de conocimiento.

En los últimos meses he investigado otro conjunto de conocimientos sistematizados por el Movimiento Negro, que sobresale aún más en tiempos durante los cuales se incrementan los índices de racismo, desigualdad y violencia: el saber de la indignación. Este es también un tipo de conocimiento inconformista, antirracista, antipatriarcal y basado en la dignidad de quienes luchan contra la opresión.

Estos conocimientos de la indignación no tienen nada en común con la pedagogía del oprimido desarrollada por Paulo Freire, ya que se construyen a través de la lucha contra la opresión racial. Esta forma de opresión está intrínsecamente ligada a la clase social, pero aun así atraviesa a todas las personas negras y a la herencia cultural africana inscrita en su piel y en su cuerpo, cualquiera que sea su clase social. La opresión racial resulta en una acumulación de opresiones que también incluyen la clase, el género y la orientación sexual.

Esta compleja superposición de formas de opresión puede sugerir que el racismo se mitiga según los logros sociales, educativos y laborales de la persona negra, o bien su visibilidad artística, política o pública. He ahí como nos engaña el racismo: nos hace creer que es un problema factible de mitigar. Es posible ocultar o tachar de

irrelevantes los fenómenos perversos, pero sus nefarios efectos en la vida de las víctimas nunca se mitigan.

La indignación se expresa mediante la superposición de la dignidad y la indignidad. Cuanto más indignas sean las situaciones y las maneras de imponer el racismo a los negros, más dañino será el efecto en su dignidad. El resultado es a menudo una sensación de aislamiento; sin embargo, este fenómeno también puede dar a luz un renacimiento de la política identitaria y conducir a nuevas confrontaciones.

Históricamente producidos por la población negra de Brasil durante su trayectoria de sufrimiento y resistencia, los conocimientos de la indignación buscan expresión a través de gestos, memorias y el reconocimiento de personalidades negras que fueron subestimadas por la historia; la afirmación de la religión afrobrasileña; las enseñanzas derivadas de la *capoeira*, y los trucos *quilombolas* para sobrevivir en la lucha contra la opresión ruralista. Están presentes en las acciones de estudiantes secundarios y universitarios negros que abogan por la inclusión de intelectuales negros en sus currículos y en la memoria pública. Aparecen en los reclamos de representación en posiciones de poder y decisión dentro de los partidos de izquierda, en la creación de sitios web, páginas de Facebook y cuentas de Instagram por parte de líderes negros de diferentes generaciones. También son evidentes en el trabajo de youtubers negros, en la construcción de diversos foros interentidades del Movimiento Negro, en la cultura del hip hop, en los recitales de poesía, en las marchas y los actos contra el racismo, el machismo y la violencia, tal como ocurrió tras el asesinato de la concejal negra de Río de Janeiro Marielle Franco en 2018.

Estos saberes transforman la denuncia del racismo en una efervescencia y una articulación a escala nacional e internacional. Su realización ocurre mediante la presencia de mujeres y hombres



negros con conciencia racial en la política institucional, el feminismo negro y el *Africana Womanism*.<sup>5</sup>

Hoy quedan aún varias preguntas por responder: ¿cómo ha articulado y sistematizado el Movimiento Negro este conocimiento y entendimiento de la indignación? ¿Cómo se ha reeducado con este conocimiento frente a la incertidumbre y a los ataques contra el imperio de la ley? ¿Ha movilizado el Movimiento Negro su capacidad de expandir su intervención en la sociedad y las relaciones de poder mediante la transformación de estos conocimientos en estrategias para combatir el racismo exacerbado en tiempos de neofascismo?

A fin de traducir en acción política la dignidad inherente a la historia de la resistencia del pueblo negro, resulta crucial que los negros sistematicemos, articulemos y transformemos estos conocimientos de la indignación en estrategias de lucha cuando la democracia se encuentra bajo ataque, tal como ocurre hoy en Brasil. A fin de movilizar los sentimientos de dignidad e indignación para convertirlos en una acción política que se oponga al racismo, al neoliberalismo, al fundamentalismo religioso y al neofascismo, necesitamos trabajar con las emociones frente a la perversidad humana, que a veces se manifiesta de manera agresiva y brutal, y otras veces de manera más pacífica.

El resultado social y político de la superposición entre dignidad e indignidad presente en los conocimientos de la indignación es uno de los desafíos que enfrenta el nuevo ciclo del Movimiento Negro en

<sup>5</sup> *Africana Womanism* es una proposición política radical y emancipadora, acuñada por la doctora Clemora Hudson. Mediante la investigación y la identificación de la agencia presente en la sabiduría, las enseñanzas y las luchas de estas mujeres, Hudson encuentra en ellas un ejemplo de mujeres que, como generadoras matriarcales de poder, siempre han estado por delante de la agencia de los hombres. Es una perspectiva emancipadora de la población negra, elaborada con el dolor de las mujeres negras frente al racismo, y no una acción política por la libertad restringida a un segmento en particular. El foco exclusivo en el género pasa por alto la desintegración ontológica de las mujeres negras y de su pueblo. El *womanism* propone reflexionar sobre el lugar de las mujeres negras comenzando por nosotras mismas, sin aceptar ideologías que no estuvieran dirigidas a las mujeres negras desde sus inicios (véase Njeri y Ribeiro, 2019).

el siglo XXI. Ahora es necesario articular los conocimientos ya construidos con los nuevos aprendizajes políticos, dada la rápida aceptación que han encontrado entre muchos sectores de la población brasileña, incluidos negros, los ataques democráticos contra tantos derechos incorporados a nuestra historia social y política.

Esta situación ha conducido al Movimiento Negro a buscar nuevas formas y estrategias de diálogo para articular y sistematizar los conocimientos de la indignación, así como, junto con otros movimientos progresistas, a oponerse al autoritarismo que impone la extrema derecha desde su ascenso al poder ejecutivo en 2018.

Desde la transición democrática que tuvo lugar en los años ochenta, los movimientos sociales, incluido el Movimiento Negro, han dejado su impronta en un amplio paisaje democrático, hayan optado o no por combinarse con partidos más orientados hacia la izquierda o hacia la derecha (Francisco y Macedo, 2020). En este espacio político, el conocimiento de la indignación es articulado y mediado por el Movimiento Negro, así como las mujeres y los hombres negros que se han alineado con movimientos por la democracia y contra el racismo. En este mismo espacio, los conocimientos de la indignación denuncian los intentos políticos de homogeneizar la cuestión racial en el marco de agendas universalistas.

Pero la indignación por el racismo no se lleva bien con los grupos, los partidos, las organizaciones religiosas y los capitalistas que alimentan y practican la violencia social, racial y de género, desde sus formas más simbólicas hasta las más explícitas. Los individuos negros que eligen esos espacios y grupos, y abogan por un discurso eufemístico que coloca el énfasis en los méritos y esfuerzos individuales, a la vez que marginaliza la lucha histórica de la población negra en Brasil, no son productores de conocimientos sobre la indignación. Lejos de ello, refuerzan el mito de la democracia racial y se someten al poder de la blancura.

En Brasil, esta cepa del conservadurismo negro se ha vuelto más perceptible gracias a la mayor visibilidad que han adquirido los negros y la cuestión racial como resultado de las luchas antirracistas.

Ello no equivale a sugerir que dicha cepa sea nueva en la escena política brasileña; tal vez solo se haya vuelto más ostensible en los tiempos que corren. Notamos la aparición de mujeres y hombres negros que se alinean con la derecha y la extrema derecha, así como el surgimiento de un nuevo liderazgo negro que representa esta línea de pensamiento, y cuyos nombres ganan influencia a nivel local y nacional.

Aun cuando se hayan visto beneficiadas por las políticas de equidad y acción afirmativa en materia de raza, algunas personas negras no reconocen esas medidas como logros políticos ni salen en defensa de ellas. Además, hay quienes, por diversas razones, avanzan públicamente en dirección opuesta a sus propias luchas antirracistas y emancipadoras.

El director de la Fundación Cultural Palmares, Sérgio Camargo, miembro del equipo de extrema derecha que asumió el gobierno en 2018, es un ejemplo de lo que menciono aquí. Son notorias sus manifestaciones públicas reaccionarias e irrespetuosas, así como su oposición al movimiento antirracista y al Movimiento Negro. En un audio de una reunión interna que se filtró a la prensa, Camargo se refirió al Movimiento Negro como una “escoria maldita” de “punks”:

En la misma ocasión, también se refirió a Zumbi como un “hijo de puta que esclavizó a los negros”; llamó “*macumbeira*” a una *mãe de santo*; se burló del Día de la Conciencia Negra, y declaró que sacaría a los “izquierdistas” de la Fundación. “No tengo por qué admirar a Zumbi dos Palmares, que en mi opinión fue un hijo de puta que esclavizó a los negros. No tengo por qué apoyar el Día de la Conciencia Negra. No habrá nada de eso: nada de (Día de la) Conciencia Negra.

“Cuando recién llegué aquí, había eventos programados hasta en Amapá, incluso un concierto de *pagode* con dinero de la Conciencia Negra. Así que se supone que tengo que mandar ahí a un tipo que viaje y se quede a supervisar las cosas... ¡Pura mierda!”, dijo. La reunión se llevó a cabo el 30 de abril, a puertas cerradas, con la participación de otros dos miembros del personal. El tema de la reunión era la desaparición del teléfono celular corporativo de Camargo. Cuando se le

preguntó quién había sustraído el aparato, el director de la Fundación dio a entender que el robo había sido intencional, con el objetivo de causarle daño. Fue ahí cuando [Camargo] atacó al Movimiento Negro. “Apenas, volví, exoneré a tres de nuestros directores. Cualquiera de ellos habría podido hacerlo. ¿Quién habría podido hacerlo? Alguien que quisiera perjudicarme metiéndose ilegalmente en este edificio para golpearme. ¿Quién posibilitaría esto? Empleados, asistidos por el Movimiento Negro. Esos punks del Movimiento Negro, esa escoria maldita”. (*Brasil de Fato*, 2020)

A esta altura, resulta imperativo entender la complejidad general de la cuestión racial brasileña, junto con sus entrelazamientos políticos e ideológicos. Cuanto más significativo sea el progreso de la lucha contra el racismo y contra las desigualdades raciales, mayores serán las chances de integración social y racial para las mujeres y los hombres negros. Cuanto mayor sea la integración, mayor será la heterogeneidad de perspectivas, opiniones, posiciones y opciones políticas e ideológicas de estos sujetos, que no forman un bloque homogéneo. Los seres humanos son susceptibles a las contradicciones, y pueden adherir o no a proyectos emancipadores, así como hacer diferentes elecciones políticas e ideológicas.

La producción de conocimientos sobre la indignación, así como las presiones que estos ejercen en las relaciones de poder, el racismo y diversas formas de la desigualdad, tienen lugar en un ámbito cada vez más complejo. Pero hay algo innegable: todo ello está construido por sujetos negros situados en el campo democrático y emancipador. Por otra parte, resulta imperativo comprender por qué el campo reaccionario y negador del racismo puede atraer a las personas que son sus víctimas. Solo mediante la emancipación es posible construir antirracismo. Los movimientos reaccionarios que se alinean con el proyecto político de la derecha y la extrema derecha, así como con el Estado autoritario, son incapaces de contribuir a esta lucha.

A diferencia de los saberes emancipadores (identitarios, políticos y de estética corporal) que sistematizó el Movimiento Negro del siglo XX, capaces de reeducar al Estado, a la sociedad y a las universidades,

los conocimientos de la indignación nos advierten que no es posible reeducar a un Estado autoritario. Lejos de ello, es necesario desafiar a este Estado, porque solo el imperio democrático de la ley puede garantizar la mutua reciprocidad de los aprendizajes emancipadores, los derechos y la justicia social.

## **Bibliografía**

Brasil de Fato (2020): “Presidente da Fundação Palmares chama Movimento Negro de ‘escória maldita’”, 3 de junio de 2020, disponible en: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/06/03/presidente-da-fundacao-palmares-chama-movimento-negro-de-es-coria-maldita>> (consultado por última vez el 16/10/2020).

Carneiro, Sueli (2002): “Prefácio”, en Ricardo Henriques (ed.), *Raça e cor nos sistemas de ensino*, Brasília, Unesco, 7 de octubre.

Francisco, Flávio T. y Márcio Macedo (2020): “A direita negra: onde os conservadores erram na questão racial”, en *piauí*, p. 171, diciembre de 2020, en: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-direita-negra/>> (consultado por última vez el 18/01/2021).

Freire, Ana Maria A. (ed.) (2000): *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*, São Paulo: Unesp [Paulo Freire, *Pedagogía de la indignación: cartas pedagógicas en un mundo revuelto*, traducción de Ana Laura Granero, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

Gomes, Nilma L. (2017): *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*, Petrópolis, Vozes.

— (2018): “Por uma indignação antirracista e diaspórica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas”, en *Revista ABPN*, No. 10, pp. 111-124.

— (2020): “A força educativa e emancipatória do Movimento Negro em tempos de fragilidade democrática”, in: *Teias*, 21, 62, 360-371.

Gonçalves, Luiz Alberto O. y Petronilha Beatriz G. Silva (2000): “Movimento Negro e educação”, en *Revista Brasileira de Educação*, No. 15, pp. 135-158.

Njeri, Aza y Katiúscia Ribeiro (2019): “Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira”, en *Currículo sem Fronteiras*, Vol. 19, No. 2, pp. 595-608.

Santos, Boaventura de S. (2006): *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, San Pablo, Cortez.

— (2017): “Prefácio”, en Nilma L. Gomes, *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*, Petrópolis, Vozes, p. 6.



# Migraciones entrelazadas

## Colonialidad de la migración y convivialidad creolizada\*

*Encarnación Gutiérrez Rodríguez*

### **Introducción**

Hablar de migraciones entrelazadas es hablar de las migraciones como fenómeno ontoepistemológico entrecruzado a nivel territorial y temporal.<sup>1</sup> Este es un marco teórico-analítico que aborda las premisas materiales, epistemológicas y éticas de la relacionalidad y los enlaces espaciotemporales en el entendimiento de la migración como un fenómeno colonial moderno. Desde este punto de vista, se aplica a: (a) la teorización de fenómenos ontoepistemológicos, (b) análisis históricos y sociales de políticas y movimientos migratorios entrelazados, y (c) una propuesta ética para futuros cosmológicos. En su involucramiento con el análisis de conexiones históricas, afianzamientos territoriales, confluencias culturales y relaciones antagónicas superpuestas entre naciones y continentes, el concepto

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c105a>

<sup>1</sup> Quisiera agradecer a Mecila por la generosa invitación a participar en su fascinante programa sobre convivialidad y desigualdad. En particular, agradezco a Sérgio Costa, Marco Nobre y Jörg Klenk. También quiero agradecer a todos los miembros del Coloquio Mecila 2020/2021 por sus esclarecedores comentarios y sugerencias. Vaya también mi gratitud a los reseñadores anónimos, así como a Joaquim Toledo Jr.



de las migraciones entrelazadas reconoce que los movimientos migratorios locales reflejan las migraciones globales de maneras complejas (Castles, 2006; Faist *et al.*, 2013; Pries, 2010). Inspirada en la crítica de Wimmer y Glick Schiller (2002) sobre el “nacionalismo metodológico”, así como los debates sobre las desigualdades globales entrelazadas (Jelin *et al.*, 2018; Gutiérrez Rodríguez y Reddock, 2021), la perspectiva de las migraciones entrelazadas se enfoca en los movimientos, circuitos e interdependencias dentro de múltiples tiempos y escalas geográficas que se interconectan en el marco de movimientos, políticas y discursos migratorios. Tomando como punto de partida el estudio más amplio de la inmigración alemana en Brasil entre el siglo XIX y principios del XX, así como su impacto en las políticas alemanas contemporáneas de asilo y migración, este estudio examina la relación entre los movimientos migratorios históricos, y las políticas y los discursos contemporáneos de la migración y el asilo en Alemania (Gutiérrez Rodríguez, de próxima publicación). Mediante el abordaje de la relación entre estos diferentes espacios y tiempos, el concepto de migraciones entrelazadas introduce una perspectiva teórica y metodológica en los estudios de migración que se no se limita al análisis de los movimientos migratorios lineales, circulares, multidireccionales y peripatéticos, sino que también se enfoca en sus superposiciones y afianzamientos entrelazados. Como tal, lejos de reiterar los elementos debatidos por los académicos del transnacionalismo y la globalización, toma por la senda metodológica de los antropólogos (Tsing, 2005; Thomas, 1991) e historiadores (Cohen y Lin, 2009) de historias-narraciones entrelazadas, mediante el establecimiento de una relación entre las historias-narraciones de migraciones pasadas y las políticas y los discursos actuales sobre la migración.<sup>2</sup>

No es posible entender la migración alemana a Brasil entre el siglo XIX y principios del XX como momentos aislados y espacios alejados de las políticas y los discursos migratorios contemporáneos de

<sup>2</sup> Agradezco las sugerencias de Susana Durão, Léa Tosold e Yves Cohen.

Alemania. Lejos de ello, el modo en que estos momentos y lugares interactúan y se (re)producen mediante la interacción guía el análisis de los momentos históricos y las configuraciones sociales de las migraciones entrelazadas. En tal sentido, esta perspectiva se ocupa de las condiciones y restricciones estructurales creadas por el gobierno de la migración sobre la base de diferencias raciales y coloniales, entendidas como la colonialidad de la migración (Gutiérrez Rodríguez, 2018). También aborda las prácticas de una cultura cotidiana que escapa a la lógica de las jerarquías sociales raciales y coloniales mediante el rastreo de la convivialidad *creolizada* (Gutiérrez Rodríguez, 2015, 2020).

Voy a hacer una salvedad para el propósito de este escrito. Aunque indagaré hasta cierto punto en las tres dimensiones de las migraciones enredadas como propuesta sociohistórica, analítica y ética, los límites del presente trabajo no me permiten abordar la amplitud empírica y las implicaciones teóricas del estudio sobre la inmigración alemana a Brasil durante el siglo XIX y principios del XX, así como su impacto en las políticas y los discursos contemporáneos de la migración alemana. Además, aunque considero la inmensa bibliografía sobre las cuestiones de la democracia racial, el mestizaje y la creolización, no podré desarrollar aquí todas estas cepas argumentativas, tal como en el caso de mi monografía en curso. No obstante, este trabajo apunta a proveer una indagación en los fundamentos teóricos, analíticos y éticos que subyacen al marco de las migraciones entrelazadas. En el argumento que sigue, abordaré en primer lugar el marco teórico del enlace espaciotemporal. En segundo lugar, examinaré el análisis histórico y social de lo que he teorizado en otra parte (Gutiérrez Rodríguez, 2018) como la colonialidad de la migración y, en tercer lugar, analizaré la convivialidad creolizada (Gutiérrez Rodríguez, 2015, 2020) como un marco conceptual para la comprensión de las migraciones entrelazadas.

## **Migraciones entrelazadas: sobre el enlace espaciotemporal**

Desde los años noventa, la migración como fenómeno transnacional (Basch *et al.*, 1994) ha ocupado un lugar central en los estudios de las ciencias humanas y sociales sobre el tema. Reconociendo que los movimientos migratorios locales reflejan las migraciones globales de maneras complejas (Castles, 2006; Faist *et al.*, 2013; Pries, 2010), la investigación sobre migraciones se ha enfocado cada vez más en los movimientos, circuitos e interdependencias entre entidades geográficas. Más aún, los investigadores que participan en los debates poscoloniales y decoloniales de las ciencias sociales europeas abogan por un análisis interconectado de las sociedades y sus entrelaces históricos (Bhambra, 2014; Boatcă, 2016; Go, 2013; Gutiérrez Rodríguez *et al.*, 2016; Gutiérrez Rodríguez, 2011). En otro nivel, los teóricos sociales y culturales latinoamericanos y caribeños también han desarrollado marcos teóricos y enfoques metodológicos con miras a captar estas configuraciones históricas, económicas, políticas y culturales intercontinentales e interregionales de las sociedades. Las perspectivas y conceptualizaciones introducidas por enfoques tales como la teoría de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1979; Frank, 1967), el pensamiento social radical del Caribe (Reddock, 2014; James, 1989; Williams, 1994; Reddock, 2021), el análisis de los contactos culturales (Ortiz, [1946] 1995; García Canclini, 1992) y las dinámicas socio-culturales entrelazadas en sociedades (pos)coloniales (Moraña *et al.*, 2008; Barrow y Reddock, 2001; Lander y Castro-Gómez, 2000; Cusicanqui, 2012) indagan los afianzamientos locales y las conexiones espaciales de las asimetrías globales-locales de poder, así como sus efectos represivos. Estos enfoques también exploran las transformaciones culturales y sociales que resultan de dichas conexiones intercontinentales y regionales. En el contexto brasileño, tal como veremos en una sección posterior del presente estudio, esto se aborda en el marco de la democracia racial y el mestizaje. Los enfoques mencionados introducen una comprensión dialéctica de las sociedades (pos)

coloniales como sitios de colonización y lucha anticolonial/decolonial mediante la develación de los entrelazamientos históricos, los afianzamientos geográficos y las confluencias culturales que las configuran. En aras de captar las dinámicas temporales y espaciales que rigen la mutua constitución de sociedades afianzadas por momentos históricos, relaciones de poder y configuraciones sociales, procederé a examinar los enlaces espaciales y temporales. Desde este ángulo, me propongo abordar la colonialidad de la migración (estructura de dominación y relaciones sociales asimétricas) y la convivialidad creolizada (campo de prácticas y encuentros sociales) como las dos caras de las migraciones entrelazadas.

### ***Enlace espacial: discurso y materia***

A lo largo de las últimas dos décadas, el concepto en inglés de ‘entanglement’, aquí ‘entrelace’ ha recibido atención en los campos de la ciencia y la tecnología, la arqueología, la cultura material y los estudios poscoloniales/decoloniales. La perspectiva hacia el fenómeno del entrelace ha agudizado la comprensión de las conexiones múltiples y sus interrelaciones en el tiempo y en el espacio, con el resultado de ofrecer una nueva perspectiva de las relacionalidades temporales y espaciales. Particularmente enfocados en la dimensión espacial, los estudios de la cultura material, de la ciencia y la tecnología abrieron el alcance de nuestros análisis a la pluralidad y la transversalidad de las relaciones multifacéticas entre personas, cosas y lugares. Karen Barad (2007, 2003), una académica feminista especializada en física teórica y filosofía de la tecnología, ha dirigido nuestra atención hacia la relación interdependiente entre materia y discurso. Siguiendo el marco de la performatividad propuesto por Judith Butler, aparejado a las reflexiones de Donna Haraway sobre el entrelace material-semiótico, Barad introduce la noción de entrelace como interfaz entre la ontología y la epistemología. Desde esta perspectiva, el entrelace describe un continuo proceso intra-activo de encuentros e interacciones entre diferentes elementos del ámbito

humano y no humano, que conducen a la producción de una realidad ontológica (Barad, 2003, p. 803). La interacción entre materia y discurso nos lleva a repensar las articulaciones materiales como una configuración meramente discursiva. Más bien cabría decir que los discursos se entretajan en forma de realidades materiales, producidas por la confluencia y la proximidad material entre ambos elementos. Los cuerpos resultan de la “intraacción agencial” entre configuraciones discursivas y materialidades corpóreas específicas, cosas dispuestas en una relación recíproca (Barad, 2003, p. 814). Sobre la base de este entrelace, Barad define una “ontología del realismo agencial” que sienta las bases para su “explicación performativa posthumanista sobre la producción de los cuerpos materiales” (Barad, 2003, p. 814). De acuerdo con Barad, el entrelace:

no es un simple entrelazamiento con otro, como dos entidades separadas que se juntan, sino una falta de existencia independiente o contenida en sí misma. La existencia no es una cuestión individual. Los individuos no preexisten a sus interacciones; lejos de ello, los individuos emergen a través de su intrarrelacionamiento entrelazado y como parte de él. (Barad, 2007, p. 439)

En este proceso de “intraacción”, el enlace emerge como “la materialidad que sedimenta un constante proceso de devenir” (Barad, 2007, p. 439).

Esta perspectiva sobre el enlace es relevante no solo para la física cuántica, sino también para entender la relación entre el espacio y la temporalidad. Tal como argumentan Lindsay Der y Francesca Fernandini (Der y Fernandini, 2016, p. 14) en el campo de la arqueología, la perspectiva sobre el entrelace aborda los “ensamblajes heterogéneos entre lo humano y lo no humano, así como la potencia generadora por medio de la cual cada uno de estos actores ‘logra que otros actores hagan cosas inesperadas’” (Latour, 2007, p. 129). Luego de definir la arqueología como un campo constituido por “cosas y las prácticas materiales en las que estas se arraigan”, Der y Fernandini (2016) desarrollan un enfoque de los artefactos como cosas en

relación, como resultados del entrelace entre el espacio, el tiempo y los objetos. Los artefactos devienen en realidades ontológicas configuradas por entrelaces históricos y la relación espacial establecida, que dan forma a esos objetos en el presente. De aquí se deduce que los objetos son resultados de “interacciones iterativas”. En resumen, la perspectiva de las relacionalidades espaciales y las representaciones discursivo-materiales como configuradoras de realidades semántico-ontológicas nos lleva a considerar la relación del tiempo y el espacio con sus representaciones materiales. Sin embargo, esta perspectiva desatiende el carácter sedimentado de lo temporal en la configuración de la contingencia espacial y la información de las conexiones relacionales. En consecuencia, aunque nos invite a considerar la naturaleza procedimental y dinámica del realismo agencial, pasa por alto las relaciones históricamente sedimentadas de dominación y poder que subyacen a la configuración intraactiva. La perspectiva relacional espacial debe ir de la mano con un análisis materialista histórico de las configuraciones y relaciones sociales, tal como el que se esboza en el concepto de entrelace colonial.

### ***Entrelace temporal: lo colonial moderno***

Los estudios sobre la historia colonial adoptan la perspectiva del entrelace temporal a través de su enfoque en el entrelace colonial. Achille Mbembe define el entrelace colonial como las “dinámicas sociopolíticas [...] constantemente moldeadas y mediadas por modos múltiples y superpuestos de autoformación, en cuyo marco el pasado y el presente funcionan de manera relacional” (Mbembe, 2001, p. 229). Los entrelaces coloniales se articulan en “una serie de relaciones y en una configuración de acontecimientos, a menudo visibles y perceptibles, pero otras veces difusos, como una ‘hidra de múltiples cabezas’” (Mbembe, 2001, p. 229). Este fenómeno en forma de hidra se compone de procesos históricos que surten efectos duraderos en la configuración del presente. De ahí que, para Mbembe, nuestra realidad social del presente encierre “una múltiple *durée* hecha de

discontinuidades, reveses, inercias y giros que se superponen, interpenetran y envuelven unos a otros”, con el resultado de producir “un entrelace” (Mbembe, 2001, p. 14). Inspirado en Mbembe, Pius Adesanmi (2004) analiza las múltiples temporalidades –tales como la época, la *durée* y el entrelace– que configuran lo colonial en el presente. Para Adesanmi, una *durée* constituye unidades, fragmentos de experiencia que “se cristalizan en fenómenos normativos incluso en el contexto de la progresión temporal”. La *durée* “pasa a ser el sitio donde las experiencias constituidas de un presente dado pueden entenderse de manera sincrónica”, mientras que el entrelace como “múltiples *durées* a lo largo de un período de tiempo, a su vez, posibilita una aprehensión diacrónica de los fenómenos” (Adesanmi, 2004, p. 229). La “aprehensión diacrónica” relacionada con el entretejido de múltiples *durées* ofrece un interés particular para nuestro análisis del entrelace espaciotemporal.

Según el historiador Fernand Braudel (1949), de la Escuela de los Annales, la *longue durée* marca un proceso histórico que se entrelaza en la configuración del tiempo presente. Braudel diferencia el tiempo en tres niveles: el episodio breve, la coyuntura de mediano plazo y la *longue durée*. Tal como él mismo lo expresa, este enfoque del tiempo se define por una “diferenciación de la pluralidad relacional de los tiempos sociales: los acontecimientos de corto plazo o historia episódica (como la historia política), las coyunturas de mediano plazo (como los ciclos económicos, entre otros) y la *longue durée* de las estructuras (las regularidades organizacionales de la vida social)” (Lee, 2018, p. 71). Formado por procesos históricos distintivos que configuran el sistema global de producción y reproducción social, el sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (2004) se inspira en los tiempos múltiples y la *longue durée* de Braudel. Si bien Aníbal Quijano (Quijano y Ennis, 2000, p. 545) recurre al marco de Wallerstein para examinar la colonialidad del poder, también es cierto que complica su análisis del capitalismo como duración, en la medida en que lo vincula a otras dimensiones de la dominación, tales como el colonialismo. En tal sentido, Quijano introduce la perspectiva analítica

de la “heterogeneidad histórico-estructural” para el análisis de las sociedades latinoamericanas.

Considerando las estructuras sociales heterogéneas que constituyen las sociedades contemporáneas, Quijano (2000; Quijano y Ennis, 2000) se enfoca en las relaciones económicas, políticas, culturales y sociales entre Europa y el continente americano. En su análisis del impacto que causó la empresa colonizadora e imperialista de Europa en el establecimiento de un poder hegemónico global, Quijano desarrolla la colonialidad del poder como un concepto para desentrañar el apuntalamiento de la configuración racial global en una cosmovisión eurocéntrica que rigió la organización del mundo. La visión eurocéntrica sitúa a Europa como la cuna del humanismo, el saber, la Ilustración y la democracia, mientras niega los sistemas de conocimiento, gobierno, lengua y cultura que se habían establecido en el territorio americano antes de la colonización europea. La categoría de “raza” como principio organizador de las sociedades coloniales modernas es crucial para este análisis. Así, aunque Quijano no cite el trabajo de Cedric Robinson (1983) sobre el capitalismo racial, su análisis de la colonialidad resuena con el de este último. María Lugones (2007) expande el análisis de Quijano con una crítica a la categoría binaria de “sexo” y “género” como matriz constituyente de las sociedades coloniales modernas. Sugiriendo la categoría analítica de “la colonialidad del género”, Lugones emprende un análisis interseccional de la implementación del heteropatriarcado racial como sistema normativo en los territorios colonizados por Europa. Tanto la colonialidad del poder (Quijano) como la colonialidad del género (Lugones) hacen referencia a la persistente matriz colonial eurocéntrica de pensamiento racial heteropatriarcal que forjó de maneras sistémicas la organización del trabajo, la producción del conocimiento y la (inter)subjetividad, así como las relaciones sociales y de poder.

En lo que concierne a las migraciones entrelazadas, los enfoques de Quijano (la colonialidad del poder) y Lugones (la colonialidad del género) nos invitan a examinar la “heterogeneidad histórico-estructural” de la migración en las sociedades coloniales modernas.



Organizadas en torno a una “intrarrelación entrelazada” (Barad, 2007, p. 439) de diferentes relaciones sociales, territorialidades y temporalidades, las migraciones entrelazadas emergen como un fenómeno social que connota el carácter móvil, fluido y entrelazado de las realidades sociales “histórico-estructurales” heterogéneas. Desde este punto de vista, el marco conceptual de las migraciones entrelazadas apunta a captar la “intraacción agencial” entre las políticas, los discursos y las prácticas que configuran la semántica y la corporeidad de los momentos y los lugares entrelazados que dan forma a las conexiones y los movimientos migratorios. En tal sentido, en el presente trabajo examino las migraciones entrelazadas relacionando una dimensión teórica de enraizamiento temporal con otra que emerge de las interacciones espaciales: respectivamente, la colonialidad de la migración y la convivialidad creolizada. Ambas dimensiones se analizarán hasta cierto punto con referencia a ejemplos empíricos.

## **La colonialidad de la migración**

Tal como señala la antropóloga osage Jean Dennison, la historia colonial no es un pasado remoto sino un elemento constitutivo de las sociedades actuales. Dennison (2012) analiza el entrelace entre los procesos coloniales de colonos y la lucha de los osage por la soberanía. Basándose en la noción que ofrece Mbembe del entrelace como “la coerción que somete a los pueblos, [...] una entera constelación de reordenamiento social, cultural e identitario, así como una serie de cambios recientes en la manera de ejercer y racionalizar el poder” (Mbembe, 2001, p. 66), Dennison delinea la relación entre los osage y las fuerzas coloniales como un entrelace colonial. Este entrelace colonial está configurado por la existencia paralela de múltiples tiempos sociales: momentos de opresión, pero también de resistencia y resiliencia. En el entrelace de estos momentos se desarrollan nuevas formas de producción, creatividad y agencia que complican el

carácter relacional y multilocal del entrelace colonial. Esto se vuelve obvio en la confección de coloridos galones de patrones geométricos formados con cintas cortadas y cosidas que surgió como resultado del comercio entre los osage y los franceses durante el siglo XVIII. Tal como lo expresa Dennison. Al “elegir las piezas, tanto las destrozadas como las creadas en el marco del proceso colonial, y combinarlas para formar sus propios diseños originales, los artistas osage convirtieron los trozos enmarañados de colonialismo en declaraciones de soberanía osage” (Dennison, 2012, p. 7). Las fuerzas coloniales de colonos aparecen como algo que causa un “impacto variado, dinámico y desigual a lo largo del espacio y el tiempo, e incluso dentro de una población reducida como la de los osage” (Dennison, 2012, p. 8). El ejemplo de los osage complica la divisoria de aguas entre colonizados y colonizadores, además de sacar a la luz las maneras de oponer resistencia a la lógica del colonialismo de colonos.

Siguiendo a Dennison y explorando el marco de la colonialidad del poder que propone Quijano, abordo las migraciones entrelazadas como un entrelace espaciotemporal. En otro estudio, basado en mi reflexión sobre la migración transatlántica europea, el colonialismo de colonos y el capitalismo racial (Gutiérrez Rodríguez, 2018), observé la migración como una continuidad de la colonización. Esto resuena con el foco de Eve Tuck y K. Wayne Yang en la colonización como un proceso estructural que continúa en el presente. Tal como señalaron estos autores en su ensayo seminal “Decolonization is not a metaphor” (Tuck y Young, 2012), el vocabulario de la descolonización no puede usarse para remplazar los proyectos de justicia social y racial sin tomar en cuenta la actual “recolonización, reocupación y rehabilitación” (Tuck y Young, 2012, p. 5) de las tierras comunales indígenas mediante la introducción e implementación de la ley liberal de propiedad individual. Puede decirse, entonces, que la colonización imbuje el presente de las sociedades coloniales de colonos. La crítica de Tuck y Yang complica así el concepto de la colonialidad del poder que ofrece Quijano. La matriz de pensamiento colonial que gobierna las sociedades contemporáneas, no solo surte un efecto material

en los discursos, las prácticas e instituciones del saber y la configuración de la intersubjetividad, sino que además tiene implicaciones eurocéntricas en la configuración del mundo. Para las comunidades indígenas, en cambio, la cuestión de la supervivencia territorial y planetaria se mantiene en el centro de la lucha por la descolonización. La negación del colonialismo de colonos y sus impactos en las sociedades contemporáneas, así como la renuencia a reconocerlos y la tendencia a ignorarlos, son “un conjunto de evasiones”, o “estrategias del colono para presentarse como inocente”, que intentan reconciliar problemáticamente la culpa y la complicidad del colono, así como rescatar su futuridad. En consecuencia, “el colonialismo de colonos opera simultáneamente por vía de modos coloniales internos/externos, porque no hay separación espacial entre la metrópoli y la colonia” (Tuck y Yang, 2012, p. 5).

La indiferencia a la conexión entre la migración trasatlántica europea y el proyecto colonial de colonos europeos representa una “estrategia del colono para presentarse como inocente” y un compromiso con las “futuridades de los colonos”. Tal como señalan Tuck y Yang en relación con Estados Unidos,

muchos pueblos indígenas fueron obligados a abandonar su tierra natal para vivir en reservaciones, reducidos a la servidumbre y sometidos a la custodia estatal, circunstancia que señala esta forma de colonización como simultáneamente interna (por vía de los internados y otros modos biopolíticos de control) y externa (por vía de la extracción de uranio en tierras indígenas del sudoeste estadounidense y la extracción de petróleo en tierras indígenas de Alaska), con una frontera (los militares estadounidenses siguen refiriéndose a todo territorio enemigo como “país de indios”). Los horizontes del Estado-nación colonial de colonos son totales y requieren un modo de apropiación total de la vida y las tierras indígenas, en contraste con la expropiación selectiva de fragmentos rentables.

El colonialismo de colonos se diferencia de otras formas de colonialismo en el hecho de que los colonos llegan con la intención de establecer su nuevo hogar en el territorio, un nuevo hogar que presupone

el derecho a insistir en la soberanía de los colonos sobre todas las cosas halladas en sus nuevos dominios. (Tuck y Yang, 2012, p. 5)

El modelo del colono soberano que viene a establecer su hogar se contrapone a la vida de las personas que habitaban en esos territorios antes de la colonización y el asentamiento de los europeos. Así, tal como señalan Tuck y Yang, el trabajo contra las políticas de control migratorio no incluye automáticamente a las luchas indígenas por el reconocimiento de su soberanía y su jurisprudencia. Esta perspectiva complica la cuestión de la migración, en la medida en que, por un lado, traza una línea entre la colonización y el establecimiento de los europeos y, por el otro, la migración en sí misma ha devenido en un campo de gobernanza colonial racial que inaugura jerarquías entre migrantes “dignos” e “indignos”, definidas por demandas capitalistas, financieras y económicas, superpuestas a las genealogías globales-locales de la violencia y las prácticas racistas y coloniales. Las formas de gobernar la migración mediante el complejo industrial de la “encapamento”-encarcelamiento-deportación, que categoriza como deportables, acuartelables y encarcelables a las personas que buscan asilo, refugio, estabilidad y sustento, articulan formas pasadas y presentes de poder colonial.

El debate de la migración por fuera del marco de la colonialidad omite el entrelace histórico y geográfico en cuyo marco emerge como un terreno colonial moderno de gobierno, formación social y transformación cultural. Tal como he argumentado en otro texto (Gutiérrez Rodríguez, 2018), el marco teórico de la colonialidad de la migración se interesa por el entrelace entre la migración y el colonialismo de colonos. Hablar de la colonialidad de la migración es relacionar la migración con el colonialismo de colonos. Los actuales debates europeos sobre la migración silencian las migraciones masivas de europeos a los territorios de las excolonias, así como su impacto en la migración transcontinental. Sin embargo, cuando centramos la atención en la migración masiva de los europeos a las Américas (tanto del Norte como del Centro, del Sur y del Caribe) en el

siglo XIX, aparecen las migraciones entrelazadas como una formación colonial moderna.

### ***Migración europea a las Américas***

En vista de la entrelazada historia global europea, resulta sorprendente que los discursos políticos y mediáticos perciban los movimientos migratorios contemporáneos a Europa como un fenómeno externo a la historia de la región. Este no ha sido siempre el caso. Por ejemplo, la migración transatlántica europea ha desempeñado un papel fundacional en la creación de los Estados-nación que surgieron en territorios marcados por una historia de colonialismo europeo, colonialismo de colonos y migración transatlántica, como las Américas, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica. Estos Estados-nación, que en los siglos XVIII y XIX se definieron a sí mismos como “países de colonos e inmigrantes”, produjeron discursos públicos sobre la representación nacional, cultural y lingüística, que en el siglo XIX oscilaron entre la negación y el reconocimiento parcial del tejido transcultural de sus sociedades. Tal como señala Douglas Massey, desde el 1500 hasta el 1800, los patrones de la inmigración mundial fueron definidos por el colonialismo europeo. Entre 1800 y 1925, mientras Europa imponía el dominio colonial en África y Asia, unos 48 millones de sus habitantes emigraron con rumbo a las Américas, Australia y Nueva Zelanda (Massey, 1990). Los colonos que llegaron al continente americano desde Gran Bretaña, Alemania, Irlanda, Italia, Noruega, Portugal, España, Polonia, Rusia y Suecia, por nombrar solo algunos ejemplos, representaron la continuación del colonialismo europeo de colonos (Gutiérrez Rodríguez, 2018). Aunque no todos esos países estaban ligados a este territorio por una historia colonial directa, las políticas de reclutamiento migratorio establecidas en América del Norte, del Centro, del Sur y del Caribe se definieron dentro de un marco europeo de colonización, inspirado en experiencias administrativas de gobierno colonial y expansión imperial.

En los Estados coloniales de colonos, tal como señala la académica michi saagiig nishnaabeg Leanne B. Simpson (2014), los colonizadores ignoraron deliberadamente la resistencia y la lucha organizada de las poblaciones que habían habitado esos territorios a lo largo de siglos. Con la introducción del concepto jurídico *terra nullius* –expresión latina que significa “tierra de nadie”–, la administración colonial de colonos creó una justificación según la cual “esas tierras estaban vacías, y por ende abiertas a la colonización, la conquista y la extracción de recursos” (Mack y Na’puti, 2019, p. 360). Este imaginario también nutrió los proyectos inmigratorios del continente americano.

La inmigración fue análoga a la colonización, tal como observa Giralda Seyferth (2002) en Brasil.<sup>3</sup> La colonización de ciertos territorios brasileños se llevó a cabo mediante estrategias de asentamiento que conectaron áreas rurales remotas con los centros comerciales, financieros, económicos y políticos del país entre las décadas de 1820 y 1830. En la década de 1820, los inmigrantes suizos crearon el asentamiento de Nova Friburgo (Río de Janeiro), y un grupo de alemanes llegados de Bremen (Alemania), la colonia de San Pedro de Alcántara (Santa Catarina). Los colonizadores pasaron por alto el hecho de que esos territorios ya estuvieran habitados por pueblos indígenas, debido a que los percibían como nómadas salvajes sin apego por la tierra. El asentamiento de suizos y alemanes en esos territorios iba aparejado a la idea del avance social y la civilización, ligada a la blancura y la europeidad. Además, tal como señala Seyferth (2002), esta inmigración europea marcó el comienzo de una retórica que naturalizaba la presencia del migrante europeo en el continente americano. La europeidad blanca quedó así equiparada a la migración a principios del siglo XIX, en una asociación que excluía de plano a los migrantes africanos, asiáticos, árabes y *mestiços*. Los aproximadamente trece

<sup>3</sup> Agradezco a Tilmann Heil por haber atraído mi atención hacia esta autora. Vaya también mi gratitud a Susanne Klengel y Barbara Potthast por el fructífero debate sobre la inmigración alemana en Brasil.

millones de africanos occidentales y orientales que llegaron al continente americano como mano de obra esclavizada entre los siglos XVI y XIX (Andrews, 2004; Eltis y Richardson, 2008) también fueron omitidos del relato sobre el progreso tecnológico e industrial basado en la inmigración europea. A principios del siglo XIX había negros que trabajaban como mano de obra esclavizada en haciendas agrícolas de alemanes (Cassidy, 2015) y suizos, pero también había otros que estaban empleados como “trabajadores libres”.<sup>4</sup> Sin embargo, se establecía una diferencia entre estos últimos y los trabajadores migrantes europeos, reclutados para servir a las “futuridades de los ‘colonos’” en materia del progreso y el orden social que prometía la bandera brasileña. También los miembros de poblaciones indígenas que trabajaban en la economía de plantaciones estaban excluidos de la percepción de los trabajadores que ayudaban a construir el “nuevo Estado-nación”. Tal como lo resume Seyferth,

La inmigración europea está naturalizada en el debate sobre la colonización, en el cual los negros y los mestizos, libres o esclavos, solo aparecen cada tanto como actores sociales descartables en el marco de un argumento simplista: el del restablecimiento indirecto del tráfico. Esta figura retórica tiene el propósito de descalificar la inmigración de africanos, en general considerados ineptos para el trabajo libre en condición de pequeños propietarios rurales. (Seyferth, 2002, p. 120)

En la segunda mitad del siglo XIX, la inmigración europea marcó un nuevo modelo de producción que se oponía a la mano de obra esclava y celebraba la idea moderna del “trabajo libre”. La esclavitud se percibía en este contexto como un sistema atrasado de la época feudal. Por otra parte, tal como ya hemos señalado, la figura del “trabajador libre” era sinónima con la del “trabajador blanco europeo”, mientras que el trabajo esclavizado no oficial sostenía los grandes latifundios brasileños tras la emancipación de 1888. Esta interacción

<sup>4</sup> Agradezco a Seth Racunsen el señalamiento de este aspecto.

entre la inmigración colonial de colonos, la esclavitud africana y la desposesión de los pueblos indígenas configuró el sistema colonial de colonos en el continente americano entre fines del siglo XIX y principios del XX. No obstante, tal como señalan Solberg ([1970] 1987) y Nugent (2000), los sistemas coloniales de colonos variaban en toda la región. Con referencia a Canadá y Argentina, Solberg, por ejemplo, determinó tres criterios de diferenciación. En primer lugar, “las praderas” de Canadá “eran una sociedad principalmente formada por pequeños propietarios”, mientras que la pampa argentina, “en contraste, era una sociedad de arrendatarios que alquilaban tierras mediante contratos de corto plazo y se desplazaban con frecuencia” (Solberg, [1970] 1987, pp. 28-30). En segundo lugar, estas dos sociedades coloniales de colonos diferían con respecto a la cuestión de la ciudadanía y la tierra. La ciudadanía canadiense iba de la mano con el acceso a títulos de propiedad. En consecuencia, los agricultores de las praderas pasaron a ser un grupo político influyente a nivel nacional. En contraste, los pequeños propietarios rurales de la Argentina eran políticamente marginales en comparación con las influyentes elites urbanas. El sistema brasileño colonial de colonos tenía rasgos en común con su homólogo argentino. Brasil también se apoyaba en una elite política urbana, aglomerada en las ciudades portuarias y sus regiones circundantes. Sin embargo, estas elites, en particular la de la industria cafetalera, estaban interesadas en atraer una fuerza de trabajo migrante que pudiera ser reclutada en grandes cantidades para las extensas haciendas rurales de Santa Catarina y Rio Grande do Sul. Tal como ya se ha dicho, la migración europea adquirió una importancia crucial en la retórica del desarrollo tecnológico y la expansión industrial, que consolidaría la industria de las plantaciones y sus conexiones globales. Las elites de la economía basada en plantaciones, junto con los sectores políticos y financieros que las sostenían, promovían la retórica del Estado-nación moderno brasileño, cuya construcción debía apuntalarse en la inmigración europea (Roche, 1969; Solberg, [1970] 1987).



## ***Inmigración y colonialismo de colonos en Brasil***

A fines del siglo XIX se instituyeron políticas inmigratorias en el continente americano (Lesser, 2013; FitzGerald y Cook-Martin, 2014). Este proceso tuvo lugar en Canadá, Estados Unidos, el Caribe hispanoparlante y América Latina. Como herramienta biopolítica de gobierno, las políticas de inmigración se implementaron por primera vez en los países que llevaban a cabo la transición del gobierno colonial a la soberanía nacional. En un proceso que garantizaba la influencia política, económica y cultural de las expotencias coloniales, las políticas migratorias establecieron una serie de instrumentos que priorizaban el reclutamiento de migrantes europeos blancos (Hernández, 2014). Los flamantes Estados-nación del continente americano –entre los que se contaba Brasil– reaccionaron a la creciente inmigración con la instauración de políticas que impidieran la entrada de ciertos grupos sociales, nacionales, religiosos y raciales (Plender, 1988; Neuman, 1993; Knowles, 2016; FitzGerald y Cook-Martin, 2014).

Tal como señalan Sérgio Costa (2008) y Márcio de Oliveira (2016), entre 1886 y 1895, la Sociedad Brasileña Promotora de la Inmigración, fundada por un representante de la industria cafetalera, Martinho Prado Jr., reclutó a 266.732 migrantes, en su mayoría italianos. La llegada de estos migrantes fue subsidiada principalmente por las elites paulistas, que necesitaban mano de obra barata para la industria del café. En 1890, el decreto ley No. 528 confirmó el objetivo gubernamental de favorecer la inmigración europea mediante la fijación de criterios que excluyeran a los migrantes de Asia y África, además de promover el asentamiento de los europeos con incentivos tales como el reembolso de sus pasajes y el obsequio de tierras. Este decreto instituía la primacía de la blancura y despojaba a la población indígena. En el mismo año se estableció la *Inspetoria de Terras*, que vinculó legalmente la inmigración a la distribución de tierras (Decreto No. 603). Esto se institucionalizó aún más con los derechos de ciudadanía establecidos en la Constitución de 1891. El Artículo 69

permitía la naturalización de los extranjeros que en un período de seis meses no hubieran demostrado apego por su país de origen; y el Artículo 72 garantizaba a los migrantes que vivían en el país los mismos derechos de los ciudadanos nacionales, además de prohibir las expulsiones. Tal como señala Oliveira, estas leyes parecen contradictorias, pero su existencia puede explicarse si consideramos la Ley No. 97, aprobada en 1892. Esta ley confirmaba las relaciones comerciales de Brasil con China y Japón, e introducía la posibilidad inmigratoria para los ciudadanos de esos países. Consecutivamente, en 1892, se revisó la distribución de tierras con respecto a la inmigración y, a partir de 1893, el Estado administró activamente la inmigración priorizando la de origen europeo, política que acompañó la aprobación del Decreto No. 144, que permitía al gobierno pagar los costos del transporte a los inmigrantes llegados de Europa. En 1895, el Decreto No. 360 restringió la cobertura del pasaje a los barcos que llegaran a los principales puertos de Santos y Río de Janeiro. Estas diferentes regulaciones fueron encubiertas por la ley 1453, aprobada en 1905, que regulaba las políticas de migración en función de la colonización territorial, así como en consonancia con los estados regionales y las empresas navieras. Dos años más tarde, la Lei de Expulsão (“Ley de Expulsión”, No. 1641) permitió la deportación de todos aquellos migrantes que se organizaran en protestas colectivas, en la medida en que atentaran “contra el orden público o contra la soberanía nacional” (Oliveira, 2011, p. 11). En 1921, el Decreto No. 4247, o Lei dos Indesejáveis (“Ley de los Indeseables”), relacionó a los inmigrantes con cuerpos jóvenes y productivos mediante la prohibición de entrada a personas con discapacidades, a los pobres y a las prostitutas. El debate sobre la diferencia entre los migrantes “dignos” e “indignos” evolucionó en el marco de cuestiones ligadas a la discapacidad, la pobreza y el concepto de “indecencia”, incluidas las nociones de la respetabilidad matrimonial heterosexual y la femineidad dócil o sumisa. No obstante, tal como señala Costa, a partir de los años treinta, las elites brasileñas, influidas por el racismo

científico, establecieron la diferenciación racial como parámetro para las regulaciones migratorias.

La inauguración de políticas migratorias, situadas en el continuo de la colonización y la migración, reforzó e introdujo un sistema de jerarquías raciales que configuró la expansión del capitalismo racial global como un sistema de dominación organizado en torno a la colonialidad de la migración. La perspectiva de las migraciones entrelazadas también aborda el entrelace colonial de la gobernanza, así como las prácticas de apoyo y cuestionamiento a la compartimentación y la opresión en materia racial.

## **Convivialidad creolizada: contra la política del *branqueamento***

### ***Asimilación, branqueamento y democracia racial***

En sus análisis del Estado Novo, la iniciación de la Nova República bajo la dictadura militar de Getúlio Vargas, entre 1937 y 1945, Seyferth (1997) y Costa (2008) dirigen la atención hacia el discurso sobre la “asimilación”, que giraba en torno a la pregunta por la pertenencia al Estado-nación brasileño. Los inmigrantes alemanes asentados en el Sur de Brasil desde principios del siglo XIX se abocaron extensivamente a la preservación de su lengua y su cultura mediante el establecimiento de escuelas alemanas, la fundación de clubes recreativos (*Vereine*) y la edición de revistas (Penny, 2015). Debido al nacionalsocialismo y a la Segunda Guerra Mundial, los alemanes eran percibidos por entonces como potenciales enemigos de la nación brasileña. Algunos enclaves alemanes del sur brasileño que simpatizaban con el nazismo construyeron una infraestructura de apoyo a sus actividades en Alemania y Brasil que les permitió refugiarse a nazis después de la guerra. No todas las comunidades alemanas adherían a esta ideología racista, antisemita y fascista. Lejos de ello, tal como señala Luebecke (1999), los alemanes que inmigraron a los

estados sureños de Brasil provenían de distintos contextos regionales. Por ejemplo, en Rio Grande do Sul, “muchos de los primeros colonos que se asentaron en la década de 1820 eran de Holstein, Hanover y Mecklenburg; más tarde llegaron grandes grupos de Renania, especialmente del distrito Hunsrück, al sur del río Mosela” (Luebcke, 1999, p. 99). En otros estados, tales como Espírito Santo, abundaban los alemanes de Pomerania. Tras la formación de Alemania en 1871, los migrantes que vinieron de allí mantuvieron su ciudadanía alemana. Tal como señala Glenn Penny, en las “ciudades importantes de estos estados sureños, gran parte del comercio y muchas de las tiendas mayoristas estaban en manos de estas personas, alemanes que eran residentes pero no necesariamente habían llegado para quedarse” (Penny, 2015, p. 353). En dichas comunidades del Sur, los “alemanes étnicos” establecieron enclaves lingüísticos, culturales y religiosos (había una mayoría protestante) desde su llegada a comienzos del siglo XIX. Estas comunidades eran conocidas por su organización social a través de *Vereine*, cuyas actividades giraban en torno a la conservación de las costumbres y las tradiciones alemanas. La *Campanha de Nacionalização* de Vargas, implementada en 1937 y 1946 con la mira puesta en los migrantes y descendientes de migrantes que a juicio de la junta militar no se asimilaban al “espíritu nacional” del Estado brasileño, atrajo la atención hacia las comunidades alemanas del Sur. Tildados de reacios a asimilarse y dedicados a la reproducción del *Deutschtum*, los alemanes fueron uno de los grupos que experimentaron la asimilación forzosa. Mediante la introducción del término *alienígena* como clasificación oficial para los migrantes e hijos de migrantes que se consideraban *não-assimilados* (no asimilados), emergió una diferenciación entre los brasileños y los extranjeros, definidos como *quistos étnicos* (quistes étnicos), en cuyo marco los alemanes fueron identificados como la comunidad más aislada en la preservación de sus lazos étnicos. La campaña nacional de naturalización hizo de los alemanes un grupo específico en necesidad de *abrasileiramento*. Los militares eran una de las instituciones que servían al propósito de implementar oficialmente la asimilación

mediante el reclutamiento de hombres jóvenes, así como la imposición de normas civiles y la lengua portuguesa en esas comunidades. La campaña de nacionalización, tal como observan Seyferth (1997) y Costa (2008), fue precedida por debates entre dos bandos intelectuales que analizaban la composición racial y étnica de la sociedad brasileña sobre la base del racismo científico.

El Censo brasileño de 1890 registró una población de 14.333.000 habitantes. De ese total, 440.000 fueron registrados como indígenas; 6.302.000, como blancos; 2.098.000, como *pretos*; y 5.934.000 como *pardos* (Costa, 2008, p. 106). Mientras que el término *pretos* definía a la población negra, la palabra *pardos* se aplicaba a las personas con mezcla de raíces indígenas, africanas y europeas. Costa (2008, p. 106) señala que, entre 1851 y 1960, llegaron a Brasil 1.732.000 inmigrantes de Portugal, 1.619.000 de Italia, 694.000 de España, 250.000 de Alemania y 229.000 de Japón. Entre 1551 y 1850, llegaron a Brasil 4.029.800 personas esclavizadas del este y el oeste de África, una cifra que representaba el 40% de la población total esclavizada en el continente americano (Costa, 2008, p. 106). Pese a estas diferentes procedencias raciales y nacionales, el discurso oficial de la época se guiaba por el mito según el cual el ciudadano brasileño era blanco y de ascendencia europea. Esto se complicó con discursos que abrazaban la composición interracial y plurirracial de la nación brasileña. Por ejemplo, Silvio Romero (1851-1914) abogaba por la *regeneração racial* (Costa, 2008, p. 106), que partía de la mezcla racial pero tenía como objetivo último el blanqueo de la población. Esta idea resonaba con otras nociones caribeñas y latinoamericanas de la época: por ejemplo, la de creolización inspirada en la Revolución Haitiana de 1801, que hacía hincapié en la mezcla racial de blancos y negros, pero también, un siglo después, la de “raza cósmica”, introducida por José Vasconcelos en México, que encomiaba la mezcla de europeos e indígenas como el futuro de la nación. Sin embargo, los enfoques de Vasconcelos o de Romero concebían la mezcla racial como una forma de inclusión en una sociedad dictada por la blancura como la posición primordial de privilegio social. Así, para Romero, la mezcla iba

aparejada a la asimilación de los europeos migrantes, principalmente portugueses e italianos, como ciudadanos brasileños. Tal como señala Seyferth, Romero veía a las poblaciones negras, indígenas y racialmente mezcladas como inferiores a las de los migrantes europeos. De acuerdo con él, los italianos y los portugueses contribuían al espíritu brasileño, que derivaba de la conexión brasileña con su pasado colonial e imperial portugués. La población negra e indígena no estaba incluida en ese proceso de mezcla nacional. En oposición al blanqueo racial de Romero, el criminólogo y antropólogo Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) y sus seguidores, tales como Cesare Lombroso (1836-1909), pronunciaron una crítica de la mezcla racial sobre la base del racismo científico. Bajo el supuesto según el cual la mezcla de razas ponía en jaque lo que los supremacistas blancos entendían como “pureza racial”, Nina y sus seguidores abogaban por la prohibición de la mezcla, ya que a su juicio Brasil atravesaba un “problema racial”. Pese a sus diferentes enfoques sobre la mezcla de razas, estos bandos intelectuales opuestos, organizados en torno a Romero y Rodrigues, compartían una creencia común en la superioridad blanca europea.

El proyecto de *brasilianização* de Vargas, aunque partía de incorporar a los migrantes y sus descendientes a la nación, se basaba en el mito de la amalgama racial entre las poblaciones negras, indígenas y blancas, dirigida hacia el *ablancamiento* progresivo de estas últimas en base al proceso de mestizaje. Así que el supuesto de la blancura como marcador de superioridad racial prescribía el concepto del *mestiçagem* (Seyferth, 2002), en torno al cual se organizaba su idea de la democracia racial. Así, la brasilianidad se definía como *mestiçagem*: la pertenencia a una sola nación sobre la base de la unidad de lengua y raza. La idea de la democracia racial colocaba a los migrantes e hijos de migrantes que no cumplieran con este mandato nacional en el punto de mira como enemigos de la nación. Al mismo tiempo, las poblaciones negras e indígenas quedaban fuera del proyecto de modernización nacional. El proyecto de Vargas de la democracia racial estaba ligado a la colonialidad de la migración. La reformulación de

la constitución promulgada por el régimen militar de Vargas incluyó una continuación del colonialismo de colonos mediante el acoplamiento de la migración a la racialización, implementado mediante políticas de reclutamiento que establecían diferenciaciones raciales y étnicas entre los colonos-migrantes, y fijaban la colonización de colonos –con preferencia por los blancos europeos– como su proyecto central.

El 18 de septiembre de 1945, Vargas aprobó una nueva ley de migración (No. 7.967)<sup>5</sup> que regulaba la admisión y el asentamiento de los migrantes en Brasil. El capítulo 1 estipulaba que cualquier persona podía inmigrar en Brasil siempre y cuando cumpliera con los criterios fijados por la ley. Dichos criterios se exponían en el artículo 2 del capítulo 1, que listaba a los europeos como el grupo migrante predilecto, en conformidad con la ya existente “composición étnica” de la nación brasileña. Este argumento ideológico iba aparejado a la necesidad de atraer las destrezas laborales que demandaban las empresas nacionales.<sup>6</sup> La nueva ley también limitaba el reclutamiento de cada grupo nacional europeo a un cupo del dos por ciento, con el objetivo de crear una distribución “étnica” equilibrada. La demanda de trabajo migrante también se ligaba al proyecto de expandir el Estado-nación a las áreas remotas habitadas por los pueblos indígenas, que el gobierno calificaba de “salvajes” y “nómadas”, y por ende inexistentes en esos territorios. En el capítulo 2 de la ley, la inmigración se acoplaba a la *colonização*. El reclutamiento colonial-colonizador de migrantes servía a un proyecto colonial moderno orientado a expandir la infraestructura urbana capitalista para acoplarla a las industrias agrícolas y ganaderas de las zonas rurales. El proyecto de la democracia racial, basado en el principio organizador del

<sup>5</sup> Agradezco a Juliana Streva por haber dirigido mi atención a esta ley.

<sup>6</sup> “Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (Presidência da República do Brasil 1945). [“Atender, en la admisión de los migrantes, a las necesidades de preservar y desarrollar, en la composición étnica de la población, las características más convenientes de su ascendencia europea” (Presidencia de la República de Brasil, 1945).

*mestiçagem*, era propulsado por la colonialidad de la migración que promovía la expansión del capitalismo racial, guiado por el colonialismo de colonos europeos.

### ***Más allá de la democracia racial: convivialidad creolizada***

El proyecto de democracia racial apuntaba a abolir las diferencias y jerarquías raciales. Este programa promulgó la convicción según la cual todos, al margen de su raza, pertenecen a la nación brasileña. No obstante, tal como señala la socióloga afrobrasileña Angela Figueiredo (2004), en el siglo XXI, su posicionalidad social como mujer negra no se refleja en el programa estatal de *mestiçagem*. Además, tal como argumentan Reiter y Mitchell (2009), el pronunciamiento de la democracia racial por parte de Vargas iba aparejado a la persecución y la prohibición de la organización política negra. En 1936, Vargas prohibió la Frente Negra Brasileña [Frente Negro Brasileño], una agrupación radical de 200.000 miembros (Reiter y Mitchell, 2009, p. 3). Costa (2008) también llama la atención hacia los límites del *mestiçagem* como proyecto de *branqueamento* que, de acuerdo con Seth Racusen (2004), promovía nociones de igualdad y justicia basadas en la obliteración del color, que no hacían sino reforzar la desigualdad racial. Estas consideraciones también han estado en la vanguardia de los movimientos políticos negros e indígenas de Brasil, que luchan desde hace siglos contra la colonización, el extractivismo, la desposesión y la deshumanización. Tal como señalan Léa Tosold (2021) y Juliana Streva (2021) en relación con los escritos y las crónicas de la historiadora, teórica y activista afrobrasileña Beatriz Nascimento, los relatos sobre la democracia racial brasileña deben ser rebatidos con prácticas y formas de lucha que creen otras formas de reconocimiento social y otras gramáticas de existencia. Cuando analizan la noción de *quilombo*, Streva y Tosold dirigen la atención a las crónicas históricas, los proyectos políticos y las formas culturales de representación que se engranan con formas ontológicas, epistemológicas y cosmológicas de resistir el racismo y la



compartimentación racial. Valiéndose de los debates sobre la liberación que emergieron en el Brasil de los años setenta, Tosold y Streva destacan una larga tradición de activismo, tradiciones artísticas y académicas y otras formas de existencia en Brasil, que van más allá de la matriz estatal de la democracia racial y la marcha hacia la justicia social. Este lado de la lucha y la resistencia contra el racismo y otras formas de opresión, subyugación y dominación también está presente en las migraciones entrelazadas, y eso se pone en diálogo con mi propuesta de convivialidad creolizada.

La perspectiva sobre la configuración racial de la sociedad y su transformación por medio de la resistencia y la mezcla cultural resuena con la noción de *creolización* de Édouard Glissant (1997). La creolización de Glissant como “proceso sincrético de dinamismo transversal que reelabora y transforma interminablemente los patrones culturales de experiencias e identidades sociales e históricas variadas” (Balutansky y Sourieau, 1998, p. 1) va más allá de la compartimentación racial para abrir una ventana hacia lo “imprevisible”. Tal como Shirley Anne Tate y yo (2015) escribimos en nuestra introducción a *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, la creolización “habla sobre la creación de nuevas articulaciones que no están inscriptas en ningún guion hegemónico. Es la creación de un nuevo vocabulario que trasciende el orden normativo aún abocado a recrear la mirada colonial” (Gutiérrez Rodríguez y Tate, 2015, p. 7). Con esto en la mente, Glissant se refiere a las “calles creolizadas” de Río de Janeiro, pero también a los suburbios parisinos. Aunque la creolización emerge dentro del pensamiento radical caribeño y en la *Gestalt* de las *Antillas* (Wynter, 1998), es un concepto abstracto que capta las dinámicas y dialécticas entre movimientos de raíces y rutas (Glissant, 1997). La criollización está engastada en un contexto histórico concreto: el colonialismo y el comercio transatlántico de la trata de esclavos. Aborda diferenciaciones ideológicas racistas entre la blancura como superioridad y la negrura como inferioridad, mediante la puesta en foco de la ingeniería social de las sociedades coloniales modernas como formaciones raciales jerárquicas. De ahí

que la creolización se ocupe de ontologías, epistemologías, estéticas e historias de la clasificación racial y el racismo, así como de los momentos en que los negros sufrieron racismo, genocidio, necropolítica, subyugación, opresión, explotación, extracción y apropiación. También se enfoca básicamente en el desafío, la contestación y la resistencia contra los momentos de subyugación, opresión y violencia en clave racista. La creolización emerge a través de la experiencia de dolor y anhelo, pero también a través de la ferocidad y la terquedad. Acarrea la convicción y la determinación del pensamiento visionario y las maneras comunales de trabajar hacia una propuesta y una práctica en pos de la justicia racial, económica y social para “tout-monde” (Glissant, 1997). Si se la liga a la convivialidad, la creolización nos permite pensar en los límites y los potenciales de vivir juntos.

Ligada a la convivialidad, la convivialidad creolizada (Gutiérrez Rodríguez, 2015, 2020) se interesa por el potencial de un buen vivir juntos dentro de un terreno disputado, configurado por antagonismos históricos, desigualdades globales y luchas sociales, así como por nuestra manera de hacerlo. El foco en la creolización desmitifica la convivialidad como noción de convivencia armónica al recordarnos el sistema de dominación que configura la sociedad por medio de desigualdades sociales, asimetrías económicas, distinciones de clase, segregación racial, subyugación de género, normatividad capacitista, explotación sexual y la interacción entrelazada de todas estas cosas. De hecho, la convivialidad creolizada habla de contradicciones y conflictos sociales, mientras a la vez se aboca a la lucha y a los procesos de transformación hacia futuros comunes.

En lo que concierne al análisis de las migraciones entrelazadas, la convivialidad creolizada como premisa ética decolonial contrasta la colonialidad de la migración como un sistema moderno de reproducción social colonial que alberga desigualdades y jerarquías entrelazadas de raza y género. Como tal, la convivialidad creolizada se engrana con la inmediatez de las prácticas de relacionalidad e interconexión en un lugar local y un espacio global concretos, insertos

en múltiples tiempos. En este entrelace de espacio y tiempo, la convivialidad creolizada aborda la dinámica inmediata del potencial de vivir juntos. Al mismo tiempo, la colonialidad de la migración intenta dominar mediante el bloqueo, la destrucción y la limitación del potencial de las vidas comunes diferenciales responsablemente interrelacionadas. Las migraciones entrelazadas ocurren entre estos dos polos, la colonialidad de la migración y la convivialidad creolizada.

### **Conclusión: desigualdades entrelazada y futuros conviviales**

Los movimientos de migración en Europa y América Latina deben entenderse como globalmente entrelazados. Tal como señalamos antes, los movimientos migratorios y el gobierno de la migración en América Latina tienen raíces coloniales europeas. Sin embargo, en los actuales debates políticos, mediáticos y académicos sobre la migración, se pasa por alto en gran medida la historia de la emigración europea y su influencia colonial de colonos en la construcción de Estados-nación europeos en el extranjero. En cambio, los discursos públicos recientes de los medios y el populismo de derecha reiteran mitos fundacionales de las naciones europeas, basados en comunidades raciales y étnicas imaginariamente monolíticas. En tal sentido, cabe considerar que el entrelace colonial descrito antes por Mbembe moldea el campo del gobierno y la práctica de la migración europea transatlántica, así como sus efectos en la configuración contemporánea de las actuales formas europeas de gobernar el asilo y la migración.<sup>7</sup> La emigración al continente americano fue “configurada y mediada por modos múltiples y superpuestos de autoformación” (Mbembe, 2001, p. 229) que resultaron de la historia del colonialismo europeo y la expansión racial del capitalismo. Estos movimientos

<sup>7</sup> No fue posible desarrollar este aspecto en el presente trabajo debido a la limitación de palabras, pero véase Gutiérrez Rodríguez, 2018, acerca del tema.

migratorios, regulaciones de la migración y políticas de control no eran manifestaciones “contenidas en sí mismas” que ocurrían a nivel local o nacional, sino que emergían de un sistema “entrelazado interrelacionado” (Barad, 2007, p. xx) de relaciones sociales, prácticas de gobernanza y lógicas institucionales dentro del entrelace colonial moderno. El concepto de migraciones entrelazadas describe con exactitud esta intrarrelación encruzada, que resulta de una conexión entre dos escalas de tiempo y espacio aparentemente separadas, pero entrelazadas por sus prácticas e interacciones agenciales. Cuando consideramos las *migraciones entrelazadas*, no lidiamos solo con dos historias paralelas o conectadas.

Lejos de ello, tal como sugiere Yves Cohen (2009), estamos lidiando con una forma de *histoire croisée* (Werner y Zimmermann, 2006).<sup>8</sup> Tal como señala Cohen, en el centro de este tipo de historia está la circulación: “La historia *croisée* es extremadamente útil como medio para liberarse de los métodos tradicionales de comparación, que “reifican” las diferencias o las semejanzas. Introduce una reflexividad que permite la interrogación recíproca en toda dimensión temporal y espacial” (Cohen, 2009, p. 12). Más aún, tal como se expone Cohen con referencia al análisis histórico de Subrahmanyam (1997) sobre “historias conectadas” reflejadas en el subcontinente indio, la circulación espacio-temporal no implica solo una simple movilidad, sino también movimientos dobles peripatéticos que configuran cada lugar. El enfoque circulatorio pone de relieve los procesos de transformación en cualquiera de los extremos. El enfoque metodológico de la *histoire croisée* trasciende los meros estudios comparativos, en la medida en que se interesa por la historia como un producto de entrelazamientos entre lugares, personas y prácticas. Mientras que el concepto de migraciones entrelazadas pregunta cómo se cruzan las dimensiones temporales y espaciales, así como la circulación de ideas, personas, prácticas y formas de gobierno, su foco radica en el

<sup>8</sup> Quisiera agradecer a Yves Cohen por su generosidad y por invitarme a pensar en estas líneas.

modo en que estos elementos se enmarañan, con el resultado de colocar un nuevo fenómeno en primer plano. De este modo, cuando examinamos la migración de alemanes a Brasil y sus efectos para las políticas y los discursos contemporáneos en Alemania, no lidiamos solo con sus conexiones o con las prácticas de circulación. Lejos de ello, lo que vemos son realidades “enredadas intrarrelacionadas”, insertas en los cruces de muchos espacios y tiempos, que configuran el fenómeno social de las migraciones entrelazadas.

En tal sentido, los elementos históricos y sociales derivados de los diferentes lugares y tiempos se entremezclaron, descubriendo continuidades y rupturas, mientras que los nuevos y viejos elementos de las realidades sociales volvieron a barajarse y se reconfiguraron de nuevas maneras. Así, el concepto de migraciones entrelazadas, no solo aborda la reorganización de diferentes elementos espaciales y temporales, sino que, en particular, examina la tensión entre marcadores sedimentados de desigualdades sociales, así como su recomposición o transformación bajo nuevas circunstancias interregionales e intercontinentales.

Aquí he considerado, por un lado, las desigualdades entrelazadas a través del prisma teórico de la colonialidad de la migración, y los futuros conviviales mediante la visión de la convivialidad creolizada. Ambas dimensiones articulan el marco teórico y analítico de las migraciones entrelazadas. En el presente trabajo se analizan los dos lados de las migraciones entrelazadas, la colonialidad de la migración y la convivialidad creolizada, desde un ángulo metodológico espaciotemporal, con foco en las migraciones entrelazadas como perspectiva teórica y analítica para comprender las sociedades contemporáneas. Ambos conceptos, la colonialidad de la migración y la convivialidad creolizada, se enraízan en un análisis de la violencia interseccional estructural colonial moderna, en la medida en que examinan dependencias económicas, políticas y culturales en la forja de Estados-nación interdependientes, comunidades nacionales, y sus otros racializados y de género. No obstante, mientras que la “colonialidad” apunta a examinar la dominación, la “creolización”

se enfoca en los momentos de agencia y transformación. Ambos conceptos entrañan un análisis de las lógicas tangibles y menos tangibles de los (des)encuentros, el potencial y los límites del vivir juntos. Al abordar ambos vectores conceptuales, la colonialidad de la migración y la convivialidad creolizada, hemos desentrañado el carácter ambivalente de las migraciones entrelazadas. Tal como hemos visto, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX y, más recientemente, en las últimas décadas, que se abordaron públicamente a nivel internacional los derechos de los afrodescendientes e indígenas del continente americano, así como la responsabilidad de Europa. Entrelazado con esta cuestión está también el reconocimiento de las atrocidades coloniales e imperiales europeas, el reconocimiento de la jurisprudencia y las tierras indígenas, así como la reparación para las poblaciones negras e indígenas.

## **Bibliografía**

Adesanmi, Pius (2004): "Of Postcolonial Entanglement and Du-ré: Reflections on the Francophone African Novel", en *Comparative Literature*, Vol. 56, No.3, p. 227.

Andrews, George Reid (2004): *Afro-Latin America, 1800-2000*, Oxford (Nueva York), Oxford University Press.

Balutansky, Kathleen M. y Marie-Agnès Sourieau (1998): *Caribbean Creolization: Reflections on the Cultural Dynamics of Language, Literature, and Identity*, Gainesville (Barbados), University Press of Florida, Press University of the West Indies.

Barad, Karen (2003): "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", en *Signs*, Vol. 28, No. 3, pp. 801-831.

— (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

Barrow, Christine y Rhoda Reddock (2001): *Caribbean Sociology: Introductory Readings*, Princeton (Nueva Jersey), Markus Wiener.

Basch, Linda G., Nina Glick Schiller y Cristina Szanton Blanc (eds.) (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Londres, Routledge.

Bhambra, Gurinder (2014): *Connected Sociologies*, Londres, Bloomsbury.

Boatcă, Manuela (2016): *Global Inequalities Beyond Occidentalism*, Abingdon, Routledge.

Braudel, Fernand (1949): *La Méditerranée à l'époque de Philippe II*, París, Armand Colin.

Cardoso, Fernando H., y Enzo Faletto (1979): *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley, University of Berkeley Press.

Cassidy, Eugene S. (2015): "The Ambivalence of Slavery, the Certainty of Germanness: Representations of Slave-Holding and its Impact among German Settlers in Brazil, 1820-1899", en *German History*, Vol. 33, No. 3, pp. 367-384.

Castles, Stephen (2006): "Global Perspectives on Forced Migration", en *Asian and Pacific Migration Journal*, Vol. 15, No. 1, pp. 7-28.

- Cohen, Yves (2009): "Circulatory Localities: The Example of Stalinism in the 1930s", en *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, Vol. 11, No. 1, pp. 11-45.
- Costa, Sérgio (2008): "Imigração no Brasil e na Alemanha: contextos, conceitos, convergências", en *Ciências Sociais Unisinos*, Vol. 44, No. 2, pp. 105-118.
- Cusicanqui, S. R. (2012): "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization", en *South Atlantic Quarterly*, Vol. 111, No. 1, pp. 95-109.
- Dennison, Jean (2012): *Colonial Entanglement: Constituting a Twenty-First-Century Osage Nation*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Der, Lindsay, y Francesca Fernandini (eds.) (2016): *Archeology of Entanglement*, Nueva York, Routledge.
- Eltis, David y David Richardson (eds.) (2008): *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*, New Haven, Yale University Press.
- Faist, Thomas, Margit Fauser y Eveline Reisenauer (eds.) (2013): *Transnational Migration*, Cambridge (Reino Unido) y Malden (Massachusetts), Polity Press.
- Figueiredo, Angela (2004): "Fora do jogo: a experiência dos negros na classe média brasileira", en *Cadernos Pagu*, No. 23, pp. 199-228.
- FitzGerald, David, y David Cook-Martín (2014): *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Frank, Andre Gunder (1967): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, NYU Press.



García Canclini, Néstor (1992): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana.

Glissant, Édouard (1997): *Poetics of Relation*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Go, Julian (2013): *Postcolonial Sociology*, Bingley, Emerald.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (de próxima publicación): *Entangled Migrations*.

— (2011): *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, Londres, Routledge.

— (2015): “Archipelago Europe: On Creolizing Conviviality”, en Encarnación Gutiérrez Rodríguez y Shirley Anne Tate (eds.), *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 80-99.

— (2018): “The Coloniality of Migration and the ‘Refugee Crisis’: On the Asylum- Migration Nexus, the Transatlantic White European Settler Colonialism-Migration and Racial Capitalism”, en *Refuge*, Vol. 34, No. 1, pp. 16-28.

— (2020): “Creolising Conviviality: Thinking Relational Ontology and Decolonial Ethics Through Ivan Illich and Édouard Glissant”, en Per-Markku Ristilampi, Maja Povrzanović Frykman y Oscar Hemer (eds.), *Conviviality at the Crossroads*, Londres, Palgrave, pp. 105-124.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, Manuela Boatcă y Sérgio Costa (eds.) (2016): *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, London y Nueva York, Routledge.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, y Rhoda Reddock (eds.) (2021): *Decolonial Perspectives on Entangled Inequalities: Europe and The Caribbean*, Nueva York, Anthem Press.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación, y Shirley Anne Tate (eds.) (2015): *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, Liverpool, Liverpool University Press.

Hernández, Tanya Katerí (2014): *Racial Subordination in Latin America: The Role of the State, Customary Law, and the New Civil Rights Response*, Cambridge, Cambridge University Press [La subordinación racial en Latinoamérica, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2016].

James, C. L. R. (1989): *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Nueva York, Vintage Books.

Jelin, Elizabeth, Renata C. Motta y Sérgio Costa (eds.) (2018): *Global Entangled Inequalities: Conceptual Debates and Evidence from Latin America*, London y Nueva York, Routledge Taylor & Francis Group.

Knowles, Valerie (2016): *Strangers at our Gates: Canadian Immigration and Immigration Policy, 1540-2015*, Toronto, Dundurn.

Lander, Edgardo, y Santiago Castro-Gómez (2000): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires y Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Latour, Bruno (2007): *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford (Nueva York), Oxford University Press.

Lee, Richard E. (2018): "Lessons of the Longue Durée: The Legacy of Fernand Braudel", en *Historia Crítica*, No. 69, pp. 69-77.

Lesser, Jeffrey (2013): *Immigration, Ethnicity, and National Identity in Brazil: 1808 to the Present*, Nueva York, Cambridge University Press.

Luebke, Frederick C. (1999): *Germans in the New World: Essays in the History of Immigration*, Urbana, University of Illinois Press.

Lugones, María (2007): “Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System”, en *Hypatia*, Vol. 22, No. 1, pp. 186-209.

Mack, Ashley Noel, y Tiara R. Na’puti (2019): “Our Bodies Are Not Terra Nullius’: Building a Decolonial Feminist Resistance to Gendered Violence”, en *Women’s Studies in Communication*, Vol. 42, No. 3, pp. 347-370.

Massey, Douglas S. (1990): “The Social and Economic Origins of Immigration”, en *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, No. 510, pp. 60– 72.

Mbembe, Achille (2001): *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.

Moraña, Mabel, Enrique D. Dussel y Carlos A. Jáuregui (eds.) (2008): *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press.

Neuman, Gerald L. (1993): “The Lost Century of American Immigration Law (1776- 1875)”, en *Columbia Law Review*, Vol. 93, No. 8, pp. 1833-1901.

Nugent, Walter T. K. (2000): *Crossings: The Great Transatlantic Migrations, 1870-1914*, Bloomington, Indiana University Press.

Oliveira, Márcio de (2011): “Políticas de imigração na Argentina e no Brasil, 1886- 1924”, en *Anais do XXVI Simposio Nacional de Historia*, San Pablo, ANPUH, pp. 1-17.

Ortiz, Fernando ([1946] 1995): *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, Durham, Duke University Press.

Penny, H. Glenn (2015): “Historiographies in Dialogue: Beyond the Categories of Germans and Brazilians”, en *German History*, Vol. 33, No. 3, pp. 347-366.

Plender, Richard (1988): *International Migration Law*, Dordrecht, Martinus Nijhoff.

Presidência da República do Brasil (1945): *Decreto-lei No. 7967*, disponible en: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/1937-1946/del7967.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1937-1946/del7967.htm)> (consultado por última vez el 01/04/2021).

Pries, Ludger (2010): *Transnationalisierung: Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Quijano, Aníbal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *International Sociology*, Vol. 15, No. 2, pp. 201-246.

Quijano, Aníbal y Michael Ennis (2000): “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, en *Nepantla: Views from South*, Vol. 1, No. 3, pp. 533-580.

Racusen, Seth (2004): “The Ideology of the Brazilian Nation and the Brazilian Legal Theory of Racial Discrimination”, en *Social Identities*, Vol. 10, No. 6, pp. 775-809.

Reddock, Rhoda (2014): “Radical Caribbean Social Thought: Race, Class Identity and the Postcolonial Nation”, en *Current Sociology*, Vol. 62, No. 4, pp. 493-511.

— (2021): “Welcome to Paradise: Neoliberalism, Violence and the Social and Gender Crisis in the Caribbean”, en Encarnación Gutiérrez Rodríguez y Rhoda Reddock (eds.), *Decolonial Perspectives on Entangled Inequalities: Europe and The Caribbean*, Nueva York, Anthem Press, pp. 55-75.

Reiter, Bernd y Gladys L. Mitchell (eds.) (2009): *Brazil's New Racial Politics*, Boulder, Lynne Reinner Publishers.

Ristilammi, Per-Markku, Maja Povrzanović y Oscar Hemer (eds.) (2020): *Conviviality at the Crossroads*, Londres, Palgrave.

Robinson, Cedric J. (1983): *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.

Roche, Jean (1959): *La Colonisation Allemande et le Rio Grande do Sul*, París, Institute des Haute Etudes de L'Amérique Latine.

Seyferth, Giralda (1997): "A assimilação dos imigrantes como questão nacional", en *MANA*, Vol. 3, No. 1, pp. 95-131.

— (2002): "Colonização, imigração, e a questão racial no Brasil", en *Revista USP*, No. 53, pp. 117-149.

Simpson, Leanne Betasamosake (2014): "Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation", en *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 3, No. 3, pp. 1-25.

Solberg, Carl ([1970] 1987): *Immigration and Nationalism: Argentina and Chile 1890- 1914*, Austin, University of Texas Press.

Streva, Juliana M. (2021): "Aquilombar Democracy: Fugitive Routes from the End of the World", *Mecila Working Paper Series*, No. 37, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Subrahmanyam, Sanjay (1997): Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies* 31 (3): 735-762.

Thomas, Nicholas (1991): *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Harvard University Press.

Tosold, Léa (2021): “Quilombo as a Regime of Conviviality: Sentipensando Memory Politics with Beatriz Nascimento”, *Mecila Working Paper Series*, No. 41, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2005), *Friction: an Ethnography of Global Connection*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

Tuck, Eve, y K. Wayne Yang (2012): “Decolonization is not a Metaphor”, en *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 1, No. 1, pp. 1-40.

Vasconcelos, José ([1925] 1997): *The Cosmic Race / La raza cósmica* [edición bilingüe], Baltimore, The John Hopkins University Press.

Wallerstein, Immanuel Maurice (2004): *World-Systems Analysis: an Introduction*, Durham y Londres, Duke University Press.

Werner, Michael, y Bénédicte Zimmermann (2006): “Beyond Comparison”, en *History and Theory*, Vol. 45, No. 1, pp. 30-50.

Williams, Eric Eustace (1994): *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller (2002): “Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences”, en *Global Networks*, Vol. 2, No. 4, pp. 301-334.

Wynter, Sylvia (1989): “Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles”, en *World Literature Today*, Vol. 63, No. 4, pp. 637.



# Convivialidad-Desigualdad más que humana en América Latina\*

Maya Manzi

## Introducción

En este trabajo de síntesis me propongo contribuir a la dimensión de conocimientos de la convivialidad en América Latina, mediante el análisis crítico de diferentes epistemologías, teorías y conceptos sobre las relaciones humanas-no humanas con-en América Latina y más allá.<sup>1</sup> En primer lugar, presento y contrasto los diferentes campos del saber que toman en serio la “materia” e intentan ir más allá del dualismo moderno humano-no humano: (1) materialismo

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c106a>

<sup>1</sup> Uso el término “con-en” [*with-in*] para hacer hincapié en la posibilidad de perspectivas que vienen de “dentro” [*within*] de América Latina, pero también la posibilidad de alianzas “con” [*with*] perspectivas que vienen de fuera de América Latina. En este sentido, el término apunta a la dimensión relacional que caracteriza a la producción de conocimiento, y que vuelve imposible la idea de una epistemología estrictamente latinoamericana. Por último, el guion entre el “con” y el “en” también se usa a lo largo de todo el texto cuando se define la convivialidad como una manera de referirse a las dimensiones relacionales (con) y situadas (en) de la convivialidad desde una perspectiva latinoamericana. [N. de la T.: en cuanto a la primera consideración de esta nota, el juego de palabras de *with-in* (*with*: “con”, e *in*: “en”) con *within* (“dentro de”) no puede conservarse, pero el sentido se mantiene, en tanto que “en” también significa “dentro de”. En cuanto a la segunda, sobre la convivialidad, la traducción es más transparente].



histórico, (2) nuevo(s) materialismo(s), (3) transhumanismo, (4) pos-humanismo(s) y (5) ontologías relacionales indígenas.

A fin de comprender cómo se trabaja y se vislumbra la convivialidad-desigualdad entre seres humanos y no humanos dentro de estos distintos enfoques epistemológicos y ontológicos, me enfoco en tres dimensiones principales: (1) alianzas y estado incompleto; (2) mediación y traducción, y (3) la política del afecto. He elegido estas dimensiones sobre la base de su relevancia analítica, conceptual y epistemológica para estudiar la naturaleza y la dinámica de las relaciones convivenciales y desiguales entre los seres humanos y no humanos.

Uso el término “no humano” para referirme a seres animados e inanimados, incluidos los que se consideran parte del “reino natural”, como los animales, las plantas, las rocas, etc.; los del “reino tecnológico”, como objetos, computadoras, redes informáticas, robots, instituciones, etc.; e incluso los del “reino sobrenatural”, como los espíritus, las almas, las energías, los fenómenos mágicos, etc.: en otras palabras, cualquiera de los elementos que componen nuestro mundo y nuestra vida cotidiana, pero que las *epistemes* anglo-eurocéntricas han construido como externos e inferiores a la categoría construida de lo humano/la humanidad.

A fin de estudiar la convivialidad-desigualdad con los “otros de los humanos”, presentaré distintos enfoques materialistas y humanistas que han contribuido a expandir nuestra comprensión de las relaciones naturaleza-sociedad. El materialismo se ha definido a grandes rasgos “como una filosofía subyacente de explicación y marco de indagación: aquel que otorga prioridad ontológica a las condiciones materiales de existencia, al tiempo que rechaza las causas primeras no-materiales (por ejemplo, espirituales, metafísicas y otras causas trascendentes)” (Kirsch, 2013, p. 435). Sin embargo, el examen del materialismo indígena, tanto histórico como “nuevo”, revelará concepciones alternativas y más complejas del materialismo que pueden ayudarnos a comprender cómo se configuran las diferentes formas

de convivialidad humana-no humana en las sociedades desiguales de América Latina.

El estudio de las relaciones humanas-no humanas implica necesariamente la inclusión de consideraciones epistemológicas y ontológicas sobre la relación entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, mente y cuerpo, yo y otro, entre otros pares binarios modernos. Tal como han demostrado muchos académicos, estas relaciones dualistas resultan cada vez más difíciles de sostener, en la medida en que los híbridos y los cíborgs proliferan más que nunca en nuestros tiempos contemporáneos, debido a los avances tecnológicos y las relaciones capitalistas globalizadas. Los impactos sin precedentes que tienen los seres humanos en los otros de la Tierra y en su propia constitución como especie se manifiestan hoy a través de múltiples escalas, desde el genoma hasta los efectos globales de los cambios climáticos. Estas continuas manipulaciones, reestructuraciones, destrucciones y reinenciones de la vida tienen hoy implicaciones profundas, irreversibles en ciertos casos, sobre la vida en la Tierra. ¿Cómo podemos usar estas contribuciones epistemológicas y ontológicas de cara a tales crisis ecológicas? En consonancia con esta pregunta, el presente estudio se basa en una perspectiva de ecología política que cuestiona los relatos dominantes y la sabiduría convencional sobre las relaciones naturaleza-sociedad, a la vez que intenta hacer buen uso de las herramientas teóricas y conceptuales que pueden permitir el avance hacia la construcción de mundos tan habitables como sea posible.

El examen de las relaciones humanas-no humanas también requiere problematizar afirmaciones ontológicas universales, así como dar cuenta de los múltiples significados, concepciones y formas de relacionarse y ser con lo “no humano” según diferentes perspectivas y posiciones del sujeto (Cadena, 2015; Ulloa, 2017). Ello implica reconocer las contribuciones históricas de los sistemas de conocimientos indígenas y otros no-occidentales, que han sido sistemáticamente silenciados, devaluados y excluidos (Panelli, 2010; Sundberg, 2014; Todd, 2016).

Algunos autores han proclamado la necesidad de descolonizar los estudios poshumanistas recentrando la obra de académicos indígenas, africanos y afrodescendientes, incluidas sus contribuciones fundamentales a este campo. Por ejemplo, el involucramiento geográfico de Sundberg (2014) con el pensamiento poshumanista incluye dos *performances* descolonizadoras: situar los enfoques teóricos en sus períodos biográficos, históricos y geopolíticos, marcando como provinciano lo que está de otro modo naturalizado como universal, y fomentar la “alfabetización multiepistémica” mediante involucramientos sostenidos con epistemologías, ontologías y metodologías indígenas (y otras no-occidentales).

Uso el término “convivialidad” para referirme a la “convivencia cotidiana con-en la diferencia” (Mecila, 2017). Sigo el marco conceptual de Mecila (2017, 2018) en mi intento de comprender la convivialidad en relación con la desigualdad en América Latina. La noción de convivialidad se inspira en una amplia y diversa literatura que usa la convivialidad u otros términos similares, como *konvivenz* (Ette *et al.*, 2014) y *convivialisme* (Convivialistes, 2013),<sup>2</sup> para explorar diferentes maneras de pensar en la coexistencia: como un enfoque normativo posindustrial de las relaciones sociales y naturaleza-sociedad (Illich, 1973), como una vida cotidiana alternativa al multiculturalismo neoliberal (Gilroy, 2004), como una crítica poscolonial a las relaciones sociedad-Estado africanas (Mbembé, 2001) o como una manera de revelar las relaciones desiguales de poder que subyacen a las relaciones conviviales del trabajo doméstico (Gutiérrez Rodríguez, 2011), por mencionar solo unas pocas contribuciones (Mecila, 2018).

El término *desigualdad* se usa como referencia a la disparidad o las asimetrías dentro de un grupo, de una sociedad o de un entramado social, en lo que concierne al acceso a los bienes, los servicios, las oportunidades, el poder, el estatus y los privilegios. La desigualdad funciona a través de diferencias construidas, como el género, la sexualidad, la clase, la raza, la etnicidad, la generación, las (dis)

<sup>2</sup> Véase una reseña de esta bibliografía en Sérgio Costa, 2006.

capacidades, entre otras. Las diferencias sociales son maneras de distinguir entre individuos o grupos sobre la base de atributos que pertenecen a sistemas de valuación específicos (cuya construcción es histórica, simbólica y cultural). Cuando se jerarquizan, naturalizan e internalizan, las diferencias sociales devienen en la base para la reproducción de desigualdades. Las desigualdades se (re)producen mediante un amplio abanico de relaciones económicas, culturales, geográficas, espaciales y ambientales imbuidas de poder. Sin embargo, como se argumentará en este trabajo, la desigualdad y la diferencia no atañen exclusivamente a la “relaciones sociales”. También definen la relación entre los seres “humanos” y “no humanos”. Esta diferencia entre lo que concebimos como humano y no humano también responde a una construcción social, histórica y cultural. En consecuencia, uno de los objetivos del presente trabajo consistirá en evaluar qué aspectos de las mencionadas perspectivas teóricas, epistemológicas y ontológicas materialistas y humanistas pueden explicar mejor nuestras configuraciones y posibilidades humanas-no humanas conviviales-desiguales.

Esto me lleva a otro importante concepto que requiere un examen más exhaustivo: la noción de poder. El poder puede definirse como la capacidad de influir en los comportamientos y las acciones de otras personas, así como de controlar el curso y los resultados de los acontecimientos. En nuestra sociedad capitalista, el poder depende en inmensa medida del crecimiento económico, el control sobre los medios de producción y la acumulación de capital. Ello implica que el poder está íntimamente asociado a la idea de que algunos seres humanos y no humanos son más explotables que otros. Cuando se piensa normativamente en clave de relaciones conviviales humanas-no humanas más igualitarias, resulta crucial interrogar los términos bajo los cuales se hace referencia al poder y la igualdad. ¿Cómo podemos superar verdaderamente la desigualdad humana-no humana si nuestra concepción del bienestar se establece de acuerdo con los estándares occidentales de vida? Los enfoques y las cosmovisiones del posdesarrollo, como el “buen vivir”, el decrecimiento y la democracia

ecológica radical, han demostrado la necesidad de encontrar una “alternativa al desarrollo” (Escobar, 1995) –y no otra alternativa de desarrollo– si realmente queremos lidiar con los problemas de la pobreza, la injusticia y la desigualdad. En aras de lograrlo, necesitamos trascender las imaginaciones capitalistas para desarrollar maneras de pensar y de ser en el mundo que no se basen en la acumulación y en la explotación. Ello entraña una profunda reevaluación de nuestros sistemas de valores, deseos, afectos y concepciones del bienestar y la convivialidad.

Antes de seguir avanzando, también quiero definir otros tres términos básicos que usaré a lo largo de este trabajo: *ontología*, *epistemología* y *conocimiento*. Sobre la base de teorías feministas, uso el concepto de conocimiento en su sentido más amplio, que abarca también sus dimensiones simbólicas y materiales. En este sentido, el conocimiento es a la vez ontológico y epistemológico. Entiendo el conocimiento como prácticas situadas y como sitios de producción, distribución, consumo, representación y reproducción.

La ontología puede concebirse como “un inventario de tipos de ser y sus relaciones”, es decir, cualquier manera de entender el mundo que involucre supuestos implícitos o explícitos sobre cuáles son los tipos de seres y cosas que existen o pueden existir, así como cuáles podrían ser sus condiciones de existencia, relaciones de dependencia, y así sucesivamente (Scott y Marshall, 2005, en Blaser, 2012, p. 3). Tal como advierte Blaser (2012),

Limitarse a esta definición de la ontología, sin embargo, abre el camino hacia la hoy afianzada crítica poscolonial según la cual el foco en este “inventario” podría evocar viejas convenciones etnográficas en cuyo marco se construye un “Otro” esencializado de una manera que homogeneiza a Occidente y el resto, y ocluye relaciones coloniales vigentes. (Blaser, 2012, p. 3)

La epistemología a menudo se contrasta con la ontología, en la medida en que la primera se considera perteneciente al ámbito ideológico y teórico, mientras que la segunda se ubica en el ámbito concreto

y material. La epistemología trata sobre la índole y las fuentes de nuestro saber acerca del mundo (Nutter, 1987): la perspectiva, el marco o la teoría a través de los cuales estructuramos las declaraciones que cuentan como conocimiento en lugares y tiempos particulares. Sin embargo, la ontología y la epistemología a menudo se fusionan y se confunden, precisamente porque no resulta tan fácil separarlas, sobre todo si uno no suscribe a la idea de una realidad objetiva: un “afuera”. La teoría feminista ha contribuido significativamente a cuestionar la oposición binaria entre epistemología y ontología, demostrando su mutuo enredo mediante una comprensión encarnada del conocimiento, es decir “mediante un foco en la importancia del ser como un modo de conocer”, y privilegiando “el afecto como indicador de su relación entrelazada” (Hemmings, 2012, p. 148). Lejos de argumentar que no hay un mundo “real” ni un conocimiento “real”, esta perspectiva sostiene que toda realidad y todo conocimiento están “situados” (Haraway, 1988; Harding, 1992).

En el presente trabajo, también me propongo contribuir a los esfuerzos de descolonización mediante el examen de los aportes que pueden hacer los conocimientos indígenas con-en América Latina a nuestra comprensión de las relaciones humanas-no humanas, así como el modo en que estas contribuciones pueden refinar y complejizar el concepto de convivialidad-desigualdad en América Latina. Siguiendo a Sundberg (2014), trazo una distinción analítica entre el conocimiento indígena y otros conocimientos occidentales, como un movimiento ético-político hacia la descolonización de algunos de los estudios poshumanistas y materialistas. Este acto performativo no implica pasar por alto el hecho de que dichos sistemas de conocimiento están sumamente interconectados y recíprocamente constituidos. Sin embargo, el silenciamiento histórico de los saberes no europeos exige su reconocimiento afirmativo como una manera de involucrarse en los procesos descolonizadores.

## **Perspectivas sobre las relaciones humanas-no humanas**

Esta segunda sección tiene el objetivo de presentar distintas perspectivas epistemológicas y ontológicas sobre las relaciones humanas-no humanas, a saber: el materialismo histórico, los nuevos materialismos, el transhumanismo, el poshumanismo y las ontologías relacionales indígenas.

### ***Materialismo histórico***

El materialismo histórico se atribuye a Marx, pero fue Engels quien acuñó el término en primer lugar (Mann, 2009). Esta perspectiva se enfoca en las condiciones materiales históricamente específicas de la producción y la reproducción humanas (Choat, 2017). Los enfoques materialistas históricos tienden a dirigir la atención hacia cuestiones apremiantes de la macroeconomía política, como la valuación, la apropiación, la expropiación, la mercantilización, la comercialización y la financiarización de naturalezas capitalistas globalizadas (Braun, 2015). Dentro de estos enfoques, la naturaleza no humana se ve como poseedora de agencia, pero dicha agencia a menudo aparece como externa y como una mera respuesta o resistencia a prácticas humanas (capitalistas/neoliberales) (Braun, 2015). Por ejemplo, algunos autores que recurren de manera directa o indirecta a esta perspectiva han examinado la agencia no humana mediante la descripción del modo en que las “socionaturalezas” no siempre sucumben a prácticas neoliberales, debido a sus comportamientos “poco cooperativos”, “recalcitrantes” o “rebeldes” (Bakker, 2009).

Aunque no niega el papel central de la naturaleza en la producción y la reproducción de la sociedad, el materialismo histórico de Marx tiende a socializar la naturaleza mediante su foco en el trabajo y su concepción de la economía como una relación social. En este sentido, tiende a mantener una perspectiva antropocéntrica

moderna que se basa en una comprensión jerárquica y dualista de la naturaleza y la sociedad. Tal como señala Gramsci,

El materialismo histórico toma en cuenta las propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, por supuesto, pero solo en la medida en que estas devienen en un “factor económico” de la producción. La cuestión, entonces, no es la materia como tal, sino su organización social e histórica para la producción, como relación humana. (Gramsci, 1996 [1930-1932], p. 164)

En geografía, el materialismo histórico marxista se ha usado como una herramienta metodológica para analizar críticamente los impactos ecológicos del capitalismo, así como contrarrestar tanto el tecnocentrismo burgués de la economía ambiental como el ecocentrismo radical del ambientalismo de la “naturaleza sin personas”. Ha contribuido a tres perspectivas teóricas que desarrollaron concepciones críticas de las relaciones sociedad-naturaleza: (1) el ecomarxismo, (2) la construcción social de la naturaleza, y (3) la producción de la naturaleza (Castree, 2000).

El ecomarxismo emerge en el contexto de la crisis ambiental global, y como resultado de la preocupación marxista por compensar la indiferencia prometeica de Marx en relación con la naturaleza. James O'Connor, uno de sus fundadores, colocó a la naturaleza en el centro del marxismo mediante su teorización sobre la crisis ambiental como la “segunda contradicción del capitalismo”, que a su juicio resulta de un proceso de subproducción, no en el sentido de falta de mercancías, sino en el sentido de que el capitalismo subvalúa a la naturaleza (de la cual depende toda la producción material) y la trata como un “don gratuito de Dios”. Esto crea la apariencia de una naturaleza que no necesita ser producida, que es un recurso ilimitado, total y eternamente disponible para las demandas y los deseos de los seres humanos. Sin embargo, tal como argumenta Castree (2000), el ecomarxismo tiende a adoptar una perspectiva naturalista que mantiene una separación ontológica, teórica y normativa entre los ámbitos de la sociedad y la naturaleza.



El término “construcción social de la naturaleza” abarca diferentes perspectivas, que pueden clasificarse en dos amplias categorías: la primera se relaciona con la crítica epistémica al empirismo y el positivismo, según la cual la “naturaleza” no es una mera realidad objetiva del “afuera”, sino más bien el resultado de construcciones culturales. En consecuencia, la “naturaleza” significa cosas diferentes según la perspectiva y la posición del sujeto. La segunda categoría se refiere a la construcción social de la naturaleza en el sentido físico y material (Demeritt, 2002).<sup>3</sup> Estos enfoques cuestionan la división entre naturaleza y cultura, junto con otros dualismos asociados, demostrando que las entidades construidas como separadas en realidad mantienen constantes relaciones “dialécticas” y “metabólicas” (en términos marxistas), o están “enredadas” y “mutuamente constituidas” (en términos estructuralistas).

La tesis de la “producción de la naturaleza” se origina en la obra del geógrafo Neil Smith (2008), que intenta ir más allá del dualismo naturaleza-sociedad inherente a las perspectivas tanto naturalistas como constructivistas del marxismo. De acuerdo con Smith (2008), así como, de manera similar, con el “constructivismo social de la naturaleza” que proponen Schmidt (2013) o Harvey (1996), la naturaleza ya está siempre socialmente delimitada en nuestro mundo contemporáneo. En tal sentido, ya no hay algo que podamos denominar “primera naturaleza”. Katz (1998) y Escobar (1996) describen este cambio trascendental de la relación capitalista como un pasaje hacia una forma más intensiva de naturaleza socialmente producida: la mercantilización de todos los aspectos de la naturaleza y de la vida propiamente dicha, desde las plantas hasta los genes y hasta los órganos humanos (Castree, 2000). Esta perspectiva va más allá del dualismo naturaleza-sociedad, en tanto argumenta que el “capitalismo hace más que” limitarse a “interactuar con”, “apropiarse de” o “articularse con la naturaleza”; “la propia naturaleza se vuelve interna al sistema

<sup>3</sup> Algunos aspectos de este segundo enfoque sobre la “construcción social de la naturaleza” son muy similares al enfoque sobre la “producción de la naturaleza”.

económico” a través de la producción intencional (como los organismos genéticamente modificados) y la producción no intencional (como la contaminación atmosférica). Este proceso mercantiliza la naturaleza y, en consecuencia, el valor de uso de la naturaleza se enreda con la lógica del valor de cambio (Castree, 2000, p. 26). En otras palabras, la tesis de la “producción de la naturaleza” busca ir más allá del par binario naturaleza-sociedad demostrando que la naturaleza y el capitalismo se constituyen mutuamente de maneras dinámicas y contingentes. Por muy socialmente producida que se la vea, la naturaleza tiene una materialidad que no es posible ignorar, y esa materialidad es específica en función del tiempo y el lugar (Castree, 2000, p. 29). De esta manera se rompe con la tendencia de algunos marxistas a hacer afirmaciones absolutas, generalizadoras o universalizadoras sobre el capitalismo y la naturaleza (Castree, 2000, p. 30). Esto significa que la producción de las naturalezas capitalistas no es inherentemente buena ni mala, sino que difiere según dónde, como, para quién y por quién están hechas estas últimas. En tal sentido, las naturalezas capitalistas están marcadas por la clase, el género y la raza, etc., en la medida en que sus efectos se distribuyen de manera desigual. Por consiguiente, la producción de la naturaleza también conduce a la producción de diferencias y desigualdades, o a lo que Smith denomina “desarrollo desigual”. De acuerdo con Castree (2000, p. 30), la tesis de “la producción de la naturaleza” se mantiene antropomórfica sin ser antropocéntrica (es decir, sin hacer de los seres humanos el único o preeminente interés de la política).

Tal como sostienen Bakker y Bridge (2006), “la producción de la naturaleza” permanece limitada porque trata de resolver la oposición binaria naturaleza-sociedad mediante la internalización de “la naturaleza” como un producto social. Dada su consideración de que toda naturaleza es ahora una “segunda naturaleza” (es decir, naturaleza ya transformada por el trabajo humano), “termina por excluir cualquier papel productivo o generativo para los procesos ecológicos o biofísicos” (2006, p. 9). Por otra parte, las perspectivas materialistas históricas tienden a prestar más atención a las formas y las

dinámicas del poder y la propiedad dentro de las relaciones humanas-no humanas y su variabilidad histórica. El materialismo histórico también formula las preguntas importantes acerca del cómo, el dónde y el quién en relación con la propiedad, la producción, el control y el uso del conocimiento y la tecnología, así como el modo en que esto afecta a las relaciones de la tierra y el trabajo (Choat, 2017).

La tendencia del materialismo histórico a poner de relieve la “forma social” de la materia, es decir, la utilización social de los no humanos, su rol en un proceso específico de producción, dentro de un entramado específico de poder y de relaciones sociales (Choat, 2017), puede conducir a la fetichización de la naturaleza o “idealismo crudo”. A fin de evitar esta falacia, algunos marxistas y posmarxistas han intentado volver a colocar la agencia de la naturaleza en el centro de la atención por medio de una perspectiva conocida como “nuevo materialismo”, tal como veremos en la sección que sigue.

### ***Nuevos materialismos***

El nuevo materialismo emergió principalmente en la obra de académicos especializados en los estudios de ciencia y tecnología, tales como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Jane Bennett, Rosi Braidotti, Manuel DeLanda y Karen Barad. Sus enfoques de las relaciones humanas-no humanas se basan en lo que algunos de ellos han denominado ontología “relacional” o “plana”, concepto inspirado en los rizomas de Deleuze y Guattari, el biopoder de Foucault, la filosofía monista e inmanente de Spinoza, la metafísica de la transformación de Bergson y la filosofía del proceso de Whitehead, entre otros.

Esta corriente académica ha generado un amplio abanico de perspectivas materialistas, que no siempre convergen y que reciben diferentes denominaciones: la teoría del actor-red (Latour, 2005); los “materialismos corporales” (por ejemplo, Braidotti, 2012), la “cosmopolítica” (Stengers, 2010), el “materialismo vibrante” (por ejemplo, Bennett, 2009) y la “teoría de los ensamblajes” (por ejemplo, DeLanda,

2016), entre otras. Algunos de estos autores se refieren a veces a sí mismos como realistas (por ejemplo, Latour, 2004; DeLanda, 2016), en el sentido de afirmar la existencia de una realidad fundamentalmente relacional; otros prefieren los términos “poshumanismo” y “posantropocentrismo” (como Braidotti, 2013) mediante el hincapié en la importancia de una ética materialista basada en relaciones no jerárquicas, con sensibilidad para el afecto y la complejidad.

Mientras que el materialismo histórico tiende a sostener una perspectiva más estructuralista y dualista, el nuevo materialismo es posestructural en su comprensión relacional y procesal del mundo, pero tiende a rechazar el predominio de los discursos y la metafísica que caracteriza a los enfoques posestructuralistas. En tal sentido, el nuevo materialismo surge como reacción al giro cultural o lingüístico de los años ochenta y noventa, cuya producción académica dejó de lado las prácticas materiales para colocar un énfasis desproporcionado en las simbólicas. Sin embargo, el giro cultural o lingüístico fue una crítica importante a la tendencia empirista de las ciencias naturales a reducir el conocimiento a las experiencias sensoriales, caracterizadas como algo factible de ser analizado objetivamente por medio de pruebas y experimentos científicos. El posestructuralismo demuestra, en cambio, que el mundo material “de afuera” está imbuido de nuestras representaciones e interpretaciones subjetivas. No obstante, algunos posestructuralistas, como Foucault y Deleuze, fueron capaces de contrarrestar la hegemonía del empirismo y el positivismo sin desatender la materialidad de las relaciones sociales, en la medida en que arrojaron luz sobre la importancia del cuerpo y de las territorialidades, entre otras relaciones sociales.

El nuevo materialismo recurre a las teorías de los sistemas complejos para poner de relieve la indeterminación, la irreductibilidad, la emergencia, la falta de linealidad, la contingencia y la imprevisibilidad de las relaciones humanas-no humanas. Las teorías de la complejidad también hacen hincapié en las capacidades autoorganizativas (autopoiéticas) de los sistemas adaptativos no humanos. El nuevo materialismo se apoya en un amplio abanico de teorías

científicas, tales como la mecánica cuántica, la teoría del caos, la modelación fractal, la vida artificial, los autómatas celulares y las redes neuronales (Thrift, 1999, p. 34), que se originan en disciplinas de las ciencias “duras”, como la física, la biología, las neurociencias y la informática. Las versiones del nuevo materialismo también reciben la influencia de teorías que provienen de las humanidades y las ciencias sociales, como la teoría de los afectos y los enfoques no representacionales. Procuran salvar la brecha entre las ciencias “naturales” y “sociales”, con miras a subrayar la irrelevancia de su separación. En tal sentido, el nuevo materialismo ha contribuido a promover el rescate de las ciencias socavadas por la vehemente crítica posestructuralista y posmodernista al conocimiento científico y sus regímenes positivistas de verdad. Las investigaciones más recientes de las ciencias naturales tienden a demostrar que los seres no humanos son mucho más complejos, inteligentes y proactivos de lo que habíamos creído hasta ahora. Por ejemplo, se ha comprobado científicamente que las plantas y los árboles son capaces de comunicarse y compartir nutrientes a través de redes subterráneas dinámicas y extensas, y que las abejas usan medios muy sofisticados de comunicación, como complejos patrones de danza, para informar detalladamente a otros miembros de su colonia acerca de dónde y a qué distancia es posible encontrar diferentes tipos de recursos, como flores con polen, fuentes de agua y nuevos sitios de anidamiento.

En lo que concierne a la agencia, el nuevo materialismo cuestiona la idea del dominio humano demostrando que la materia no es pasiva. Mediante el análisis de fenómenos contemporáneos, tales como el cambio climático global, la aparición de superbacterias y la diseminación de organismos genéticamente modificados, esta perspectiva subraya que las respuestas de las entidades y los procesos no humanos a las acciones humanas, no solo no son controlables, sino que además pueden tener consecuencias imprevisibles e irreversibles. Sin embargo, los seres no humanos no se limitan a reaccionar a las acciones humanas: tienen una vida propia que influye profundamente en las maneras de actuar de los seres humanos. De ahí que

el nuevo materialismo expanda la noción de “agencia” más allá de la intencionalidad. Con su conceptualización de los “actores” (o los “actantes”), Latour (2005) sitúa en la misma posición a los seres humanos y no humanos, a los sujetos y los objetos, a los seres animados e inanimados. Todas las entidades del mundo, sean seres humanos, aves, sillas, tenedores, rocas, bacterias o humo, pueden ser actantes (de manera más abstracta) o actores (de manera más concreta) (Latour, 1996, p. 373). Barad (2007) usa el término “intraacción” en lugar de “interacción” para dar cuenta del enredo entre una multiplicidad de agencias, con el fin de demostrar que la intencionalidad humana siempre está condicionada y frustrada por otras formas de agencia, tanto exteriores como interiores a los cuerpos humanos. En el marco de esta perspectiva, la agencia no se entiende en el sentido convencional del “hacer” con función e intencionalidad (Deleuze, 1981), sino como el “poder de actuar” en el sentido spinoziano de producir efectos por el mero hecho de perseverar en la existencia (*conatus*).

Esta idea de romper con las jerarquías modernas situando en pie de igualdad a todos los elementos del mundo es un principio central de lo que algunos autores denominan “ontología plana” (DeLanda, 2006; Latour, 2005). La ontología plana se basa en la idea de los ensamblajes humanos-no humanos y en la noción de irreductibilidad: la idea de que no hay un origen único, es decir, no hay una esencia o sustancia primordial capaz de sostenerse por sí misma. De acuerdo con Latour (1993, p. 58), el principio de irreductibilidad consiste en el hecho de que “nada es de por sí reducible o irreducible a otra cosa”; por lo tanto, “solo hay pruebas (de fuerza, de debilidad)”, y es la resistencia a esas pruebas lo que otorga realidad a las cosas. Sin embargo, ninguna entidad es más real que otra. Lo que establece la diferencia es su capacidad de producir efectos. Los actantes no existen como sustancias en sí y de por sí, sino como efectos, es decir, en función de sus relaciones con otros. En consecuencia, tal como lo expresa Harman (2009, p. 39), “la filosofía de Latour puede leerse como una monadología sin mónadas indestructibles”. Desde este punto de vista, el nuevo materialismo ayuda a evitar los reduccionismos,

tanto materialistas como sociológicos, en cuyo marco las cosas existen como efectos causales de algo preexistente (Choat, 2018). Lejos de ello, entiende los fenómenos como ensamblajes o redes de elementos (tanto humanos como no humanos) que actúan en el mismo plano ontológico, pero con distintos gradientes de fuerza o resistencia. En este sentido, “el nuevo materialismo [es] una ontología de la immanencia; en otras palabras, algo que no depende de un poder trascendente, como Dios, el destino, la evolución, la fuerza vital, Gea, los mecanismos, los sistemas o las estructuras” (Fox y Alldred, 2018, p. 2).

En el campo de la geografía, tal vez pueda decirse que la mejor representación del nuevo materialismo está en la obra de Sara Whatmore (2006), que subraya la capacidad del materialismo para revelar la “conexión vital” entre lo bío (la vida) y lo geo (la Tierra). El materialismo de Whatmore se inspira en la “geo-biofilosofía” de Deleuze y Guattari, así como en los estudios científico-tecnológicos de Callon y Latour, cuya Teoría del Actor-Red también ha recibido una gran influencia de dichos autores franceses. De acuerdo con Whatmore (2006, p. 602), estos materialismos no tan “nuevos” son regresos a la “vivacidad del mundo”, que desplaza “el registro de la materialidad desde la sustancia indiferente de un mundo ‘externo’, articulado por nociones como ‘tierra’, ‘naturaleza’ o ‘ambiente’, hacia el tejido íntimo de una corporeidad que incluye y redistribuye el ‘interior’ del ser humano”. Whatmore rechaza la concepción de los paisajes como logros humanos, para redefinirlos como “cofabricados entre cuerpos más-que-humanos y una Tierra animada”, con lo cual no solo ve a esos participantes no humanos como sujetos productivos, sino que además redistribuye la subjetividad hacia el “mundo exterior” (Whatmore, 2006, p. 603). Su uso de la expresión “más-que-humano” nos interesa aquí porque ayuda a romper con la dicotomía entre lo humano y lo no humano, en la medida en que demuestra que lo “no humano” está enredado con lo “humano”, pero a la vez siempre lo excede.

En esta producción académica, la materialidad se aborda como simbólica y física a la vez, como relacional, procesal, transformadora

y distribuida (Gregson y Crang, 2010; Tolia-Kelly, 2013; Kirsch, 2013). “La materia no puede ser destruida; solo puede transformarse, mutar, metamorfosearse” (Davies, 2011, en Tolia-Kelly, 2013, p. 155). Las mismas materialidades encarnan fuerzas tan creativas como destructivas, generan potencialidades y procesos tan liberadores como esclavizadores, según el propósito para el que se las use, la fase o etapa de vida en la que se encuentren, o la trayectoria que tomen.

Whatmore (2006, p. 604) distingue cuatro compromisos principales en el marco de estos “retornos” o “relineamientos” materialistas: (1) un foco en la práctica que reubica la agencia social en las actuaciones corporales, alejándola del discurso y su concepción como práctica; (2) un desplazamiento desde el significado hacia el afecto, como fuerza de relacionalidad intensiva que no se limita a los cuerpos individuados; (3) modos más-que-humanos de indagación a través de múltiples subjetividades y agencias, mediante la atención a los sentidos, las disposiciones, las capacidades y las potencialidades de los mundos socio-materiales; y (4) un desplazamiento desde la política de la identidad hacia una política del conocimiento, como las múltiples prácticas y comunidades de conocimiento que contribuyen al encuadre de problemas sociotécnicos inherentemente inciertos.

En el marco de esta perspectiva, “la cultura se reconceptualiza como un enredo material de seres humanos y no humanos” (Anderson y Perrin, 2015, p. 2). Sin embargo, tal como advierten estos autores, las perspectivas monistas impiden el involucramiento materialista con seres humanos cuya existencia no se ubica en ningún punto de las categorías binarias humano/no humano. Esto nos lleva al llamado de Braun a “la vigilancia, más que la trascendencia, porque si damos por sentado que hemos dejado atrás el humanismo, que lo hemos desacreditado y abandonado para siempre, corremos el riesgo de cegarnos a sus huellas, a su manera de rondar lo poshumano” (Braun, 2004, p. 1353).

Braun (2004) señala el problema de las obras que relacionan la ontología “ciborg” de Haraway con un sentido de la temporalidad. Tal como lo explica el autor, en ellas se tiende a subrayar que la



“tecnocultura” nos ha llevado a una era en la cual las distinciones entre lo humano y lo no humano se vuelven cada vez más difusas. Esto puede construir, de manera inadvertida y paradójica, la visión esencialista de una naturaleza humana que en el pasado era pura. En reacción a esta tendencia, muchos académicos han recurrido a filósofos como Spinoza, Bergson, Deleuze y Serres para argumentar que el ser humano no tiene una esencia, sino que siempre ya está “mezclado” con el mundo. Desde esta perspectiva, los seres humanos son un efecto del juego ontológico. En palabras de Braun,

De aquí emerge una política diferente, que ya no es una celebración de la trascendencia ni una política de la recuperación (en última instancia, ambas se basan en el mismo supuesto del “Hombre” y su deceso), sino una política que se condice con los seres humanos como siempre en el medio de múltiples devenires, siempre un *efecto* de la política más que el *fundamento* de la política. (Braun, 2004, p. 1354)

Siguiendo a Latour, Anderson y Perrin (2015) aseveran que “todo es material” porque todo “ser/cosa” está construido con una variedad de elementos que son conceptuales y concretos, humanos y no humanos, y por ende no podemos rechazar el humanismo ni el excepcionalismo humano sobre la base de su asociación con el idealismo, sino más bien como una “configuración material” (Anderson y Perrin, 2015, p. 4). Desde esta perspectiva, entonces, lo que se ha concebido como inmaterial (por ejemplo, el alma humana o la mente humana) no es una fantasía inexistente, sino un elemento material del que aún es preciso dar cuenta: “No se trata, entonces, de rechazar el humanismo porque está ‘construido’. Lejos de ello, es preciso insistir en la materialidad de esa construcción” (Anderson y Perrin, 2015, p. 4). La pregunta, entonces, no es *si* las cosas están construidas, sino *cómo* lo están. Y, tal como agregan los autores, si el humanismo se entiende como una configuración material cambiante y contingente de ideas, prácticas y tecnologías, también es posible configurarlo de otra manera.

Así es como los autores demuestran que las perspectivas materialistas o monistas no son inherentemente antihumanistas ni poshumanistas. Según “cómo” se configure y se represente, el materialismo también puede conducir al excepcionalismo humano. Por ejemplo, las ideas antropocéntricas siempre se han legitimado sobre la base de afirmaciones científicas según las cuales los seres humanos son diferentes de los animales (superiores a ellos) por sus características biológicas y físicas distintivas (cerebro más grande, posición erguida, etc.). El mismo tipo de explicación materialista sentó las bases del racismo científico, como en el caso de la craneometría decimonónica, que medía cráneos humanos de distintas regiones con el fin de construir jerarquías raciales y justificar la supremacía blanca (Anderson y Perrin, 2015). Los autores se valen de estos ejemplos históricos para poner en evidencia “cierto resbalamiento de la nueva crítica materialista, que descalifica el humanismo como si estuviera hecho de una sustancia ontológica diferente”: el humanismo siempre es una configuración material (Anderson y Perrin, 2015, p. 8), por lo cual es preciso historiarlo en lugar de descartarlo sobre la base de su universalización como creencia inmaterial estable, coherente e invariable.

Tolia-Kelly (2013) establece una distinción conceptual entre las “geografías materiales” y las “geografías de superficie”. Tal como explica la autora, las segundas tienden a reducirse a descripciones y representaciones superficiales, caracterizadas por una falta de compromiso crítico con sus contextos teóricos, históricos y políticos:

Las geografías de superficie despolitizan y vuelven más agradable el mundo material. La incorporación de una orientación que “mira hacia” en lugar de “estar con” en el proceso de investigación vuelve el encuentro estéril, agradable y benigno; la naturaleza de la política “material” queda reducida a un collage de materiales observados, no palpados. La vitalidad y la vida de las cosas quedan así enmarcadas, reflejadas y fílmicas: una negación de los significados interconectados, de los valores situados en un mundo político, con gramáticas y estéticas políticas. Este resultado de cartografiar y reflejar

materialidades como objetos hallados introduce el riesgo de olvidar las genealogías de hacer lo material. (Tolia-Kelly, 2013, p. 157)

En contraste, la autora aboga por una “geografía material” que: (1) reconozca los lugares, las disposiciones y los nombres de lo material; (2) considere los ordenamientos espaciales (jerarquías, patrones y significaciones); y (3) desentrañe su actuación (su papel, su efecto y sus ausencias marcadas) (Tolia-Kelly, 2013, p. 154).

Las críticas al nuevo materialismo señalan que su tendencia a enfatizar la multiplicidad y la falta de compleción termina por socavar toda acción política posible, en la medida en que la responsabilidad se divide y se dispersa en innumerables formas de agencia y prácticas indeterminadas. A este riesgo de despolitizar el materialismo, el nuevo materialismo agrega una tendencia a la ahistoricidad como resultado de naturalizar y universalizar las propiedades y las capacidades de todos los actantes (Choat, 2017). El énfasis excesivo en la agencia de la naturaleza presenta el riesgo de conferirle un aura positivista, reminiscente del determinismo ambiental. El énfasis en la agencia de la materia también puede conducir a la reificación (es decir, a la cosificación de los procesos sociales) o “materialismo crudo”, que ve las “relaciones sociales de producción como si fueran propiedades naturales inherentes a las cosas” (Howie, 2010, pp. 46-47).

Pese a estas limitaciones, los nuevos materialismos han contribuido a cuestionar y reconceptualizar nuestras perspectivas epistemológicas, ontológicas y metodológicas sobre las relaciones humanas/no humanas y naturaleza/sociedad. Con su foco en la agencia más-que-humana, las *performances* corporales, las subjetividades múltiples, las redes de alianzas y la política del afecto, los nuevos materialismos pueden suministrarnos una abundante colección de conceptos para analizar la (des)configuración de la convivialidad y de la desigualdad entre los seres más que humanos.

## ***Transhumanismo***

El transhumanismo es otra perspectiva que intenta cuestionar y borronear la línea divisoria entre los seres humanos y no humanos, sobre todo en lo que concierne a la relación entre los seres humanos y la tecnología. Uno de los aspectos más característicos del transhumanismo es su urgente deseo de mejorar al ser humano por medio de las tecnociencias contemporáneas. De acuerdo con Bostrom (uno de los principales representantes de este movimiento internacional), el transhumanismo “promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades de mejorar la condición humana y el organismo humano gracias al avance de la tecnología” (Bostrom, 2001, p. 3).

Entre las tecnologías emergentes y especulativas que promueven los transhumanistas, cabe mencionar la ingeniería genética, la informática, la biotecnología, la nanotecnología molecular, la nanomedicina, la clonación de células madre, la transgénesis, la inteligencia artificial, la robótica, la interfaz cerebro-computadora y la criogenética. La tecnología también se entiende en su sentido más amplio, que no se limita al desarrollo médico e informático, sino que también abarca los ámbitos de la economía, la sociedad, la cultura y las instituciones. La idea del mejoramiento humano que ocupa el centro del transhumanismo incluye la extensión radical de la vida, la erradicación de las enfermedades y la reducción del sufrimiento, así como el incremento de la inteligencia, las capacidades físicas y emocionales, y el bienestar general de los seres humanos. El transhumanismo también se interesa por la colonización del espacio y la creación de máquinas superinteligentes (Bostrom, 2003, p. 3).

Ferrando (2013) distingue tres variantes principales del transhumanismo: el liberal, el democrático y el extropianista. Todas estas perspectivas tienen en común el interés central en la ciencia y la tecnología. Los transhumanistas liberales tienden a destacar el papel que desempeña el libre mercado en promover los avances tecnológicos para la mejora humana, así como en garantizar el derecho de

acceder a ellos (por ejemplo, Bailey, 2005). El transhumanismo democrático apunta a integrar las políticas de raza y de género en su reclamo de acceso igualitario al avance tecnológico (por ejemplo, Hughes, 2004). Max More (2003, p. 1) es el autor más representativo del extropianismo, definido como “un marco de valores y normas para la mejora continua de la condición humana”. More (2003) delinea la extropía sobre la base de siete principios: el progreso perpetuo, la autotransformación, el optimismo práctico, la tecnología inteligente, la sociedad abierta (información y democracia), la dirección propia y el pensamiento racional. De acuerdo con More, el transhumanismo puede entenderse como

filosofías de vida [...] que procuran continuar y acelerar la evolución de la vida inteligente más allá de su actual forma humana y sus limitaciones humanas, por medio de la ciencia y la tecnología, guiadas por principios y valores que promuevan la vida. (More y Vita-More, 213, p. 47)

El transhumanismo se arraiga firmemente en el humanismo y la filosofía de la Ilustración (Bishop, 2010),<sup>4</sup> de lo cual da claro testimonio su interés por la mejora humana. Es una perspectiva radical o “ultra-humanista”, en la medida en que apunta a fortalecer el potencial, el poder, las capacidades y el bienestar de los seres humanos; todo en ella gira en torno a hacer de los seres humanos “mejores” seres humanos, aun cuando, paradójicamente, las intervenciones tecnológicas reduzcan cada vez más (y al mismo amplifiquen) esa humanidad.

<sup>4</sup> Badmington (2004) define el humanismo como “un discurso según el cual la figura del Hombre (SIC) está naturalmente en el centro de los seres y las cosas; se diferencia por completo de los animales, las plantas y otras entidades no humanas; es absolutamente conocido y cognoscible para ‘él mismo’; es el origen del sentido y de la historia; y comparte una esencia universal con todos los demás seres humanos. Más aún, sus supuestos absolutistas implican que el discurso antropocéntrico se basa en un conjunto de oposiciones binarias, tales como humano/inhumano, yo/otro, natural/cultural, dentro/fuera, sujeto/objeto, nosotros/ellos, aquí/allá, activo/pasivo y salvaje/manso” (Badmington, 2004, p. 1345).

El transhumanismo es un hijo de la Ilustración porque se basa en la visión del progreso y el uso racional de la ciencia y la tecnología, dos principios centrales de este proyecto modernista. Los transhumanistas ven la evolución humana como parte de un proceso teleológico y lineal, que va de los simios a los humanos y de los humanos a los poshumanos. Tal como lo describe uno de sus proponentes,

Los transhumanistas vemos la naturaleza humana como un trabajo en curso, un comienzo incipiente que podemos aprender a remodelar de acuerdo con nuestros deseos. La actual humanidad no tiene por qué ser el punto final de la evolución. Los transhumanistas esperamos que el uso responsable de la ciencia, la tecnología y otros medios racionales nos permita a la larga llegar a ser poshumanos, es decir, seres con capacidades muchísimo mayores en comparación con los humanos actuales. (Bostrom, 2003, p. 4)

Los transhumanistas ven el estado actual del ser humano como una transición evolutiva hacia una condición mejorada: el ser “poshumano”. El ser poshumano es un proyecto especulativo hacia el futuro (Bishop, 2010, p. 701). Los seres humanos son a los poshumanos lo que los simios a los seres humanos. En este sentido, los transhumanistas reproducen un orden biológico jerárquico mediante la ubicación del ser poshumano como un superser capaz de desafiar cualquier limitación biológica: una posición que nos recuerda extrañamente a la que ocupa Dios en la “gran cadena del ser” con respecto a los seres humanos y otras especies (Ferrando, 2013).

Los transhumanistas niegan que su enfoque implique un optimismo tecnológico, en la medida en que reconocen mayoritariamente los peligros potenciales que entraña el mal uso de la tecnología, cuyos resultados pueden abarcar desde el incremento de las desigualdades sociales hasta la destrucción del medioambiente, e incluso la extinción humana (Bostrom, 2003, p. 4). Sin embargo, parecen significativamente optimistas en relación con la capacidad moral de los seres humanos para usar y controlar sabiamente la tecnología,

tanto a nivel individual como colectivo, de modo tal que beneficie a la humanidad en general:

Los transhumanistas adjudicamos un alto valor a la mejora de nuestros poderes individuales y colectivos de entendimiento, así como de nuestra capacidad para poner en práctica decisiones responsables [...] Nuestra capacidad para poner en práctica decisiones responsables puede aumentar con la expansión del imperio de la ley y la democracia en el plano internacional. (Bostrom, 2003, p. 12)

Sin embargo, tal como demuestra la historia, el imperio de la ley no garantiza la puesta en práctica de decisiones responsables. Es necesario preguntarse para quién se consideran “responsables” esas decisiones, qué sistema de valores las sustenta y quién puede beneficiarse o sufrir en consecuencia. Tal como señala Hayles (2011), “en los sitios web, los artículos y los libros transhumanistas, la consideración de dinámicas socioeconómicas que vayan más allá del individuo brilla por su ausencia” (Hayles, 2011, p. 97). Por ejemplo, la idea de eliminar el envejecimiento no va aparejada a una seria consideración de sus implicaciones demográficas, ecológicas, económicas y sociales.

Dadas las extendidas preocupaciones por los riesgos que puede entrañar el uso de tecnologías con el fin de modificar la condición humana, el discurso de la ética ha pasado a ocupar un lugar central en la retórica transhumanista. Por ejemplo, Humanity+, una organización internacional sin fines de lucro con 6.000 seguidores que provienen de más de cien países, declara que su misión consiste en “defender el *uso ético* de la tecnología para expandir las capacidades humanas” (Humanity+, s/f, las cursivas son mías).<sup>5</sup> El texto del sitio web define el transhumanismo en los términos de More, como “el estudio de las ramificaciones, las promesas y los potenciales peligros de las tecnologías capaces de llevarnos a superar limitaciones humanas fundamentales, así como el estudio relacionado de las *cuestiones*

<sup>5</sup> Véase también el sitio web de World Transhumanist Association (Transhumanist.com), que brinda acceso a una extensa lista de recursos sobre el tema.

*éticas* involucradas en el desarrollo y el uso de esas tecnologías” (Humanity+, s/f, las cursivas son mías).

Otro problema con el transhumanismo es la idea de que la mejora humana pueda ser accesible para todos. Para Bostrom (2003), el “amplio acceso” es una de las condiciones básicas para la realización del proyecto transhumanista. Sin embargo, en lugar de aclarar de qué manera sería posible garantizar esto, Bostrom insiste en la idea de la urgencia, aludiendo a algo así como un efecto de filtración hacia abajo, o bien a capacidades de autocorrección presentes en la dinámica del libre mercado:

La plena realización de los valores transhumanistas fundamentales requiere que, idealmente, todos tengan la oportunidad de volverse poshumanos. La propuesta distaría de ser óptima si la oportunidad de volverse poshumano estuviera restringida a una elite minúscula. El requerimiento del amplio acceso subyace a la urgencia moral de la visión transhumanista. El amplio acceso no da razones para frenarse. Por el contrario, en igualdad de otras condiciones, es un argumento para avanzar al paso más rápido posible. (Bostrom, 2003, pp. 10-11)

Este tipo de razonamiento se hace eco de una filosofía política liberal basada en una noción descontextualizada de la igualdad, que ignora las diferencias sociales sedimentadas y las desigualdades estructurales. El tono liberal se vuelve explícito en su discurso sobre la cuestión de la gobernanza. Los transhumanistas dicen que cada individuo tendría que estar en condiciones de decidir qué tipo de mejora le gustaría favorecer, y que la libertad y las opciones individuales no deben ser restringidas por intervención del gobierno. Sin embargo, esta declaración pasa por alto el hecho de que las decisiones individuales están condicionadas por procesos históricos, geográficos, culturales, económicos y sociales, que escapan al poder del individuo. De aquí se deduce que los transhumanistas no solo colocan en la agencia individual una cantidad desproporcionada de resultados que en verdad están librados a la suerte, sino que además dejan de



lado condiciones estructurales fundamentales de índole social, política y económica. Tal como argumenta Hayles (2011) en su análisis de la retórica transhumanista:

Se dice poco sobre la manera de regular el acceso a las tecnologías avanzadas, o sobre las desigualdades sociales y económicas ligadas a la cuestión del acceso. La retórica da a entender que todos tendrán acceso... o al menos que los individuos transhumanistas formarán parte de la elite privilegiada con medios para disfrutar de las ventajas que puedan ofrecer las tecnologías avanzadas. No se plantea el problema de cómo resultará esto para la gran mayoría de las personas que viven en países en desarrollo sin posibilidades de financiar el acceso y la infraestructura para sostenerlo. (Hayles, 2011, p. 97)

A diferencia de Bostrom, ciertos transhumanistas influyentes han establecido paralelismos (Sorgner, 2009) o una influencia directa (More, 2010) en relación con algunos conceptos de Nietzsche, como el del “superhombre” (Übermensch). De más está decir que los transhumanistas no se han visto influidos por otro concepto central de Nietzsche, el “eterno retorno”, que se opone directamente a la idea de progreso (More, 2010, p. 1). More (2010) ve una influencia directa de Nietzsche en el racionalismo crítico de los transhumanistas, la idea de autotransformación, el utilitarismo, la moral del esclavo y el heroísmo. En relación con la idea de autotransformación, uno de los principios transhumanistas centrales es la extropía.<sup>6</sup> More (2010, p. 2) cita a Nietzsche (1885) para demostrar la resonancia del transhumanismo con una declaración de Zaratustra: “Soy lo que siempre debe superarse a sí mismo”. Sin embargo, More reconoce que Nietzsche nunca planteó el argumento según el cual esta superación de sí mismo se lograría por medio de la tecnología, sino que, por el contrario, la asociaba a la voluntad y a la autoafirmación:

<sup>6</sup> Max More (1998) definió el término “extropía”, en antonimia con “entropía” (las propiedades y los procesos que determinaron el estado de un sistema), como “el grado de inteligencia, información, orden, vitalidad y capacidad que tiene un sistema para la mejora”.

Huelga decir que la autoafirmación, en este caso, no es la afirmación de un yo existente que deba preservarse a sí mismo, sino un esfuerzo por “devenir en lo que se es”. Las nuevas tecnologías nos abren las puertas a nuevos medios para devenir en lo que somos –otro paso hacia los ideales poshumanos– y nuevas maneras de “conferir estilo” a nuestro carácter. Tal como lo expresa Nietzsche, “¡un arte grandioso y raro!”. (More, 2010, p. 2)

Fundamental para esta idea de la autotransformación es el área crítica de la reproducción, que, como argumenta Hayles (2011, p. 96), los transhumanistas consideran en tres niveles diferentes: la reproducción de individuos humanos a través de los hijos; la reproducción de la especie humana por medio de la biología y la tecnología; y la reproducción de instituciones psicológicas, filosóficas, sociales y económicas que faciliten o amenacen la existencia continuada del ser humano como especie. En el pensamiento transhumanista, la reproducción se concibe como una empresa individual, factible de controlar o promover mediante procesos como la clonación, la suspensión criogénica, la extensión radical de la vida y la carga de la conciencia humana en una computadora (Hayles, 2011, p. 97). Estas ideas de la reproducción se basan en concepciones de la identidad y la conciencia como entidades inmutables y desencarnadas.

La posición optimista del transhumanismo con respecto a la mejora de la especie humana por medio de tecnologías recuerda en cierto modo a su opuesto –el neoluddismo, que se opone radicalmente a todo emprendimiento tecnológico– en la medida en que tanto uno como el otro son intentos de imponer principios universalizantes sobre el futuro de la especie humana, como si esas cuestiones cruciales, con todas sus complejidades, implicaciones y consecuencias involuntarias, pudieran simplemente ser resueltas por algunos individuos inteligentes y bienintencionados con poder de decisión. Tal como sostiene Hayles (2011), es hora de que los transhumanistas (y sus oponentes) comiencen a leer más literatura de ciencia ficción, a

fin de imaginar mejor lo que ese tipo de cosmovisiones augura para el futuro.

En resumen, una evaluación crítica del transhumanismo revela que el pensamiento sobre los seres humanos y no humanos como mutuamente constitutivos e interdependientes no necesariamente conduce a relaciones menos antropocéntricas y menos desiguales. El tipo de determinismo tecnológico que suscita el transhumanismo nos demuestra la necesidad de permanecer siempre atentos a la posibilidad de que las perspectivas epistemológicas y ontológicas sean incautadas para proyectos radicalmente distintos, e incluso antagónicos. Comprender cómo piensan y trabajan los transhumanistas también nos dice mucho sobre el contenido moral y cultural que sustenta a diversas visiones del futuro, así como el lugar de los seres humanos y no humanos en esos imaginarios. Una vez más, debemos hacernos las importantes preguntas del “¿para qué?” y el “¿para quién?” se trazan esos futuros, y cómo pueden afectar a nuestro vivir juntos con diferencia.<sup>7</sup> En la próxima sección, veremos las diferencias entre el transhumanismo y el poshumanismo, así como entre distintas tendencias poshumanistas.

### ***Poshumanismos***

El poshumanismo a menudo se confunde con el transhumanismo, porque ambos se interesan por redefinir la noción de lo humano en el contexto del desarrollo ontoepistemológico –así como científico y biotecnológico– de los siglos XX y XXI (Ferrando, 2013).<sup>8</sup> Tal como argumenta Ferrando (2013), la confusión general entre estas dos

<sup>7</sup> La diferencia no debe entenderse como necesariamente (inherentemente) positiva o negativa. Mientras que las acciones afirmativas de grupos históricamente marginados pueden conducir a la emancipación, algunas formas de particularismo que exaltan la diferencia también pueden desembocar en movimientos xenófobos, racistas y (neo)fascistas.

<sup>8</sup> Siguiendo a autores como Karen Barad, uso el término “ontoepistemología” para referirme a las implicaciones mutuas –a la inextricable relación– entre lo ontológico y lo epistemológico.

escuelas de pensamiento podría deberse a que ambas emergieron en los años ochenta y noventa, con miras a pensar más allá de lo que hoy entendemos como la categoría de lo Humano. Si bien ambas conciben lo humano como una condición mutable y no fija, sus raíces, perspectivas y objetivos son radicalmente distintos.

El poshumanismo y el transhumanismo generalmente coinciden en la importancia de la tecnogénesis, es decir, “el supuesto según el cual la tecnología participa en una dinámica vertiginosa de coevolución con el desarrollo humano” (Hayles, 2011, p. 96). Sin embargo, mientras que el poshumanismo crítico tiende a debatir y reflexionar sobre los modos poshumanos que ha engendrado o puede engendrar la tecnogénesis, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro, el transhumanismo tiende a promover el uso creciente de la tecnogénesis con miras a crear lo poshumano. En tal sentido, los transhumanistas tienden a ser funcionalistas, propositivos y proactivos en relación con la tecnología, mientras que los poshumanistas son más reflexivos sobre el tema, desde el punto de vista histórico, ético, político y ontológico.

El poshumanismo tiene raíces en el posmodernismo, las teorías feministas, los estudios culturales y los estudios literarios. Se propone aportar comprensiones y configuraciones del mundo menos antropocéntricas y dualistas. Una de las contribuciones conceptuales y teóricas del poshumanismo es el concepto de cibernético propuesto por Donna Haraway (1990), que cuestiona las fronteras y los dualismos modernos entre los seres humanos y no humanos, entre los ámbitos de lo físico y lo no físico, entre lo orgánico y lo artificial y, en última instancia, entre la tecnología y el Yo (Ferrando, 2013). Martin Heidegger (1977 [1954]) también ha influido en la producción académica poshumana con su ensayo “La pregunta por la técnica”, donde señala que la tecnología no debe concebirse como un mero instrumento técnico, sino como una manera de revelar. Ver la tecnología como un modo de revelación es lo que la vuelve ontológicamente significativa para el proyecto poshumano.

Basándose en Neil Badmington, Castree y Nash (2004) clasifican las corrientes poshumanas en tres modalidades: (1) la apocalíptica, (2) la ontológica y (3) la escéptica. La perspectiva apocalíptica concibe lo poshumano como una condición histórica incipiente que pone en jaque a la naturaleza humana. Su mejor representación está en el ensayo de Francis Fukuyama (2003) sobre “Nuestro futuro poshumano”, según el cual:

La principal amenaza que plantea la biotecnología contemporánea es su posibilidad de alterar la naturaleza humana, y así llevarnos a una etapa “poshumana” de la historia. Esto es importante, tal como argumentaré aquí, porque la naturaleza humana existe, es un concepto significativo y ha suministrado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. En conjunto con la religión, es lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana configura y restringe los tipos factibles de regímenes políticos, de modo tal que una tecnología con suficiente poder para reconfigurar lo que somos tendrá consecuencias posiblemente malignas para la democracia liberal y para la naturaleza de la política propiamente dicha. (Fukuyama, 2003, p. 7)

Para Fukuyama, la tecnología no solo amenaza a la naturaleza humana, que él intenta universalizar y esencializar sino que además pone en riesgo la libertad humana y el proyecto liberal global (¡tan caro para él!). Contra este tipo de reacción neohumanista al poshumanismo se ubican las otras dos modalidades poshumanistas, de índole más analítico-filosófica. La segunda concibe el poshumanismo como un conjunto de tesis ontológicas que instan a reconocer, a la manera de Latour, que “nunca hemos sido humanos”. La tercera es una lectura deconstructiva del poshumanismo: un enfoque escéptico, tanto del humanismo como de su trascendencia nociónal, cuya mejor representación está en la obra de Badmington (2000; 2004) (en Castree y Nash, 2004, p. 1342).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Badmington (2004) nos recuerda con razón que el humanismo está aún muy presente en el poshumanismo, y que deberíamos entender el “pos” del poshumanismo (y

El poshumanismo cuestiona la primacía y el excepcionalismo de los seres humanos, a la vez que intenta evitar la creación de otras primacías. Concibe a la especie humana en pie de igualdad con las demás, en el intento de superar las relaciones de dominación y explotación, tanto de los seres humanos con respecto a otras especies, como al interior de la especie humana.<sup>10</sup> De hecho, los poshumanistas críticos se acercan de la ecología política feminista cuando argumentan que el antropocentrismo no solo resulta en la explotación y la destrucción de otros seres no humanos, sino que además produce desigualdad y asimetrías de poder entre los que se consideran “más humanos” (hombres, blancos, cisheteronormativos, capacitados, etc.) y los que han sido históricamente categorizados como “menos humanos” (mujeres, no blancos, LGBTQIA+, discapacitados, etc.). Tal como argumenta Ferrando (2013):

El poshumanismo no se basa en un sistema jerárquico: no hay grados más altos y más bajos de alteridad cuando se formula un punto de vista poshumano, de modo tal que las diferencias no humanas son tan apremiantes como las humanas. El poshumanismo es una filosofía que provee un buen punto de partida para un pensamiento en clave de relaciones y múltiples niveles, que expanda el foco hacia el ámbito no humano de maneras posdualistas, posjerárquicas. (Ferrando, 2013, p. 30)

Este enfoque hace hincapié en la necesidad de descentrar al ser humano de su posición “excepcional”, como único poseedor de agencia, derechos, valores, inteligencia, lenguaje, moralidad y razón, mediante la demostración de que esos atributos supuestamente “humanos”, junto a todo lo que nos define como humanos, son en verdad el resultado de contribuciones e intervenciones de otros seres incontables.

cualquier otro “pos”), no como una ruptura histórica o epistemológica, sino más bien como “una reelaboración gradual de la tradición [...] algo que dista de ser un final” (Badmington, 2004, 1349).

<sup>10</sup> La discriminación basada en la pertenencia a una especie se ha denominado “especismo”.

Esta feroz crítica al antropocentrismo (así como al androcentrismo y al eurocentrismo a él asociados) se ve como un paso necesario e inaplazable para hacer frente a nuestra crisis ambiental global y a todas las otras formas de violencia que se han perpetrado en nombre del humanismo.

En resumen, el poshumanismo tiene muchos argumentos y perspectivas que se superponen con el nuevo materialismo. Sin embargo, el poshumanismo crítico tiende a alinearse más con los estudios feministas y culturales posestructuralistas, mientras que el nuevo materialismo tiende a enraizarse más en enfoques de la economía política marxista. El poshumanismo crítico indaga en la importancia de descentrar, de desenzualizar, sin dejar de mantener un ojo atento a la responsabilidad ética y la participación política. Pensar la convivialidad y la desigualdad en estos términos nos permite ver cuáles son los tipos de seres, vidas y relaciones que están valorados o devaluados, y por qué lo están. También nos insta a reevaluar cuáles son los tipos de alianzas y traducciones que se necesitan para producir formas más inclusivas y horizontales de convivialidad. En este sentido, algunos poshumanistas críticos han reclamado la urgencia de descolonizar el poshumanismo colocando las políticas y las prácticas del conocimiento indígena en el centro de nuestras reflexiones sobre las relaciones entre los seres humanos y no humanos, así como entre la naturaleza y la sociedad.

### ***Ontologías indígenas***

Las perspectivas indígenas sobre las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, y entre los seres humanos y no humanos, suelen ir asociadas, sobre todo en la bibliografía antropológica, al monismo, el holismo, el animismo y el chamanismo. El monismo en general se refiere a algo que lo abarca todo: a una totalidad. Pone de relieve la unidad o unicidad de la existencia, el origen, la sustancia o la esencia. El todo es anterior a sus partes. La existencia se reduce a una sola unidad básica. Tal como argumenta Viveiros de Castro, “si hay

una noción amerindia prácticamente universal, es la de un estado original de indiferenciación entre los seres humanos y los animales, tal como se describe en la mitología” (Viveiros de Castro, 2004, p. 464). De acuerdo con esta perspectiva indígena, dicha condición original indiferenciada de todos los seres humanos y animales es la humanidad, como opuesta a la animalidad de la cosmovisión científica occidental.<sup>11</sup> Sin embargo, aún de acuerdo con las cosmovisiones amerindias, el estado posmítico o presente del mundo entraña una diferenciación entre naturaleza y cultura (similar a la dicotomía occidental naturaleza/cultura), pero, en lugar de ser el resultado de una transición desde la animalidad hasta la humanidad, se trata del proceso contrario: un pasaje de la humanidad a la animalidad, en cuyo marco los seres humanos son aquellos que han conservado su estado original. Tal como señala el autor, esta perspectiva tiene importantes consecuencias en lo tocante a las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, dado que entraña el argumento según el cual todos los animales aún mantienen una esencia humana. La pérdida de humanidad de los animales se mantendría a un nivel superficial, al nivel de la apariencia:

En consecuencia, muchas especies animales, así como otros tipos muy diversos de seres no humanos, se consideran poseedores de un componente espiritual que los califica de “personas”. Esta noción suele asociarse a la idea según la cual la forma corpórea de cada especie es una envoltura (una “vestidura”) que oculta una forma humanoide interna, a menudo solo visible a los ojos de la especie en particular, así como a los de seres “transespecíficos”, tales como los chamanes. Esta forma interna es el alma o el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana. (Castro, 2004, p. 465)

<sup>11</sup> Es importante señalar que Viveiros de Castro (2004, p. 464) usa estos tipos de representaciones dicotómicas como una herramienta heurística para comparar la cosmovisión amerindia con la occidental, con el riesgo de caer en una distorsión, pero también con la ventaja de revelar el difícil y problemático proceso de traducción cultural.



Así, dentro de esta perspectiva, la humanidad no es una condición exclusiva de los seres humanos, sino algo que atañe a todos los seres. La idea de la apariencia corporal como envoltura o vestidura es importante en la medida en que confiere una transmutabilidad o intercambiabilidad entre diferentes especies o seres. Expresa el proceso omnipresente de metamorfosis que tiene lugar cuando los espíritus, los muertos o los chamanes adoptan formas no humanas. El transformismo cosmológico –la posibilidad de que los seres humanos adopten la forma de un animal, una planta o un objeto– y la subjetivación de los seres no humanos (como opuesta a su objetivación) expresan una ruptura radical con el antropocentrismo y el excepcionalismo humano del Occidente.

En contraste con la frecuente representación del animismo (indígena) y el naturalismo (occidental) como polos opuestos, Descola (1996, p. 89) sostiene que

el naturalismo nunca está muy lejos del animismo: el primero produce constantemente híbridos reales de naturaleza y cultura que no puede conceptualizar como tales, mientras que el segundo conceptualiza una continuidad entre los seres humanos y no humanos que solo puede producir metafóricamente, en las metamorfosis simbólicas generadas por los rituales. (Descola, 1996, p. 89)

Viveiros de Castro también destaca así las diferencias y semejanzas entre ambos: “El polo no marcado del animismo es la ‘sociedad’; el del naturalismo, la ‘naturaleza’: estos polos funcionan, de manera respectiva y contrastante, como la dimensión universal de cada modo. De aquí se deduce que el animismo y el naturalismo son estructuras jerárquicas y metonímicas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 5).

Viveiros de Castro también examina dónde se crean la unidad y la diferencia en cada una de estas dos cosmovisiones contrastantes. En las cosmovisiones occidentales, entre los seres humanos y no humanos hay una unidad física (corpórea) (somos organismos formados por los mismos átomos o partículas) y una diferenciación metafísica (espiritual) (los seres humanos son únicos porque tienen un alma/

espíritu, mientras que los animales, las plantas y los objetos no la tienen). En contraste, para la cosmología indígena del Amazonas, hay una unidad metafísica (tanto los seres humanos como los animales, las plantas y los espíritus tienen un alma, una intencionalidad y una subjetividad) y una diferenciación física (los seres humanos, los animales, las plantas y los espíritus tienen cuerpos diferentes, y por ende distintos puntos de vista). Esta continuidad metafísica es lo que Viveiros de Castro denomina “animismo”, mientras que la diferencia física es lo que el autor llama “perspectivismo”: “el espíritu o alma (que aquí no es una sustancia inmaterial, sino más bien una forma reflexiva) integra, mientras que el cuerpo (no un organismo material, sino un sistema de afectos activos) diferencia” (Viveiros de Castro, 1998, p. 11).<sup>12</sup>

La unidad espiritual amerindia entre los seres humanos y no humanos no necesariamente conduce a relaciones totalmente horizontales e igualitarias, pero sí cambia los términos de la relación entre ellos. Segundo Descola y Pálsson (1996) los modos dominantes de la relación entre seres humanos y no humanos que caracterizan a algunas de las cosmologías indígenas amazónicas incluyen la reciprocidad, la depredación y la protección. El principio de reciprocidad resulta de comprender la biosfera como un sistema cerrado y homeostático, y la energía vital como finita. De aquí se deduce que los seres humanos y no humanos son equivalentes y pueden sustituirse unos a otros. La organización interna y el equilibrio general del sistema se mantienen mediante un constante intercambio de servicios, almas, alimento o vitalidad genérica entre los seres humanos y no humanos. Por ejemplo, los seres humanos deben compensar a los no humanos (mediante rituales, ofrendas, la enfermedad, la muerte, etc.) por los alimentos que estos les proveen (Descola y Pálsson, 1996). Bird-David (1992) se refiere a este tipo de reciprocidad entre los seres

<sup>12</sup> Estas oposiciones binarias entre el animismo y el naturalismo, o entre las cosmovisiones occidentales y no occidentales, desaparecen por completo cuando hacemos una distinción entre el discurso científico oficial y las prácticas intrusivas del “mundo real” (Latour, 1991).

humanos y no humanos como la “energía cósmica del compartir”, en cuyo marco “el medioambiente comparte su abundancia con los seres humanos, del mismo modo en que los seres humanos comparten entre ellos” (Ingold, 2000, p. 44). Por otra parte, la depredación puede definirse como “el resultado involuntario de un rechazo general de la reciprocidad, más que un intercambio deliberado de vidas a través de una relación belicosa” (Descola, 1996, p. 90). La protección tiene lugar cuando los seres no humanos se conciben como dependientes de los seres humanos para su reproducción y su bienestar, como en el caso de la domesticación. Tal como explica el autor, “Si bien este conjunto de términos se organiza ahora en una jerarquía, la objetivación social de los seres no humanos sigue estructurada por una relación de analogía” (Descola, 1996, p. 91).

El chamanismo es una instancia de la intercambiabilidad humana-no humana que caracteriza a este “mundo sumamente transformacional” (Riviere, 1994, p. 256) de las cosmologías indígenas (en Viveiros de Castro, 1998, p. 3). El chamanismo pone en acto la posibilidad de comunicarse entre mundos diferentes, así como de asumir, comprender, leer y traducir los puntos de vista de los seres extrahumanos. De acuerdo con David Kopenawa, “la práctica del chamanismo se describe como *xapirimuu*, ‘actuar como un espíritu’; volverse chamán es ‘volverse un espíritu’ (*xapiripruu*). Estas expresiones se refieren al hecho de que, durante el trance chamánico, el chamán se identifica con los ‘espíritus auxiliares’ que está invocando” (Kopenawa y Albert, 2013, p. 490). Viveiros de Castro caracteriza el perspectivismo del chamanismo como un multinaturalismo, una “política cósmica” que él contrasta con el multiculturalismo occidental, a su vez una política pública basada en el relativismo cultural, que representa “una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, cada una de ellas orientada a comprender una naturaleza externa y unificada que contempla esas representaciones con absoluta indiferencia” (Viveiros de Castro, 1998, p. 10). En contraste, el multinaturalismo se refiere a las diferentes perspectivas situadas en diferentes cuerpos (naturalezas), que permiten la existencia de

diferentes mundos: “Una sola ‘cultura’, múltiples ‘naturalezas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 10).

Escobar (2015, p. 29) describe la concepción indígena del mundo como una “ontología relacional” en cuyo marco “ningún ser (ni humano ni no humano) preexiste a las relaciones que lo constituyen”.<sup>13</sup> Tal como señala el autor, esta cosmovisión es común a muchas comunidades étnicas del mundo, además de estar presente en algunas perspectivas occidentales. Sin embargo, las ontologías relacionales se han visto relegadas a una posición subalterna dentro del discurso científico y el orden capitalista dominantes, así como amenazadas por prácticas de etnocidio, ecocidio, epistemicidio y femicidio. Por ejemplo, tal como señala Federici (2004), las ontologías relacionales que caracterizaban a la concepción mágica del mundo en tiempos precapitalistas se asociaban estrechamente a la práctica femenina de la brujería:

En la base de la magia había una concepción animista de la naturaleza que no admitía separaciones entre la materia y el espíritu, y por ende imaginaba el cosmos como un organismo vivo, poblado de fuerzas, donde cada elemento se encontraba en una relación “empática” con el resto. (Federici, 2004, pp. 141-142)

Tal como agrega la autora, “erradicar estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, en la medida en que la magia aparecía como una forma ilícita de poder, así como un instrumento para obtener lo deseado sin trabajar” (Federici, 2004, p. 142).

Involucrarse con el conocimiento indígena sobre “la naturaleza” es contribuir a la “re/ubicación de las voces nativas modernas en las construcciones de la naturaleza [así como] comenzar a sanar el desencantamiento causado por la ruptura entre cultura y naturaleza dentro de la ciencia occidental” (Johnson y Murton, 2007, p. 121). Tal

<sup>13</sup> La ontología relacional puede definirse como una posición filosófica que distingue entre sujeto-sujeto, sujeto-objeto y objeto-objeto a través de la relación mutua, en lugar de hacerlo con referencia a la sustancia (Schaab, 2013).

como argumentan estos autores, una manera de hacer esto es considerar el conocimiento en su función local, situada y artífice de lugar:

La ciencia nativa actúa para mediar entre la comunidad humana y la comunidad natural más abarcadora de la que dependen los seres humanos para la vida y el sentido. Esta participación íntima y creativa permite percibir con mayor claridad las cualidades sutiles del lugar (Cajete, 2000, p. 20).

El trabajo de Ulloa (2017, p. 175) con pueblos indígenas de Colombia describe un proceso de “autodeterminación ambiental” que implica nociones indígenas de justicia basadas en un sentido de la responsabilidad y la reciprocidad para con los seres humanos y no humanos. De esta manera se expande la noción establecida de “justicia ambiental” a una noción de “justicia ambiental relacional indígena”, que ve los territorios y los seres no humanos como actores políticos con sus propios derechos. Los territorios y “naturalezas” ancestrales se ven como “víctimas” del extractivismo, el cambio climático y la degradación ambiental, por lo cual merecen una reparación histórica que respete los principios indígenas de reciprocidad y responsabilidad, necesarios para la “circulación de la vida”. De ahí que la justicia ambiental relacional indígena se vincule directamente a las territorialidades, el conocimiento situado, la complementariedad, la conectividad y la defensa de la vida, en el sentido más amplio del término (Ulloa, 2017).

Por último, las ontoepistemologías indígenas nos muestran diferentes maneras de comprender la naturaleza, los seres humanos y las relaciones humanas-no humanas. Nos recuerdan que estas formas de ver y de ser han sido sistemáticamente borradas, excluidas y devaluadas, hasta el punto de que muchísima gente las considera falsas y ridículas. El conocimiento indígena nos permite cambiar los términos de nuestras relaciones con los otros no humanos en nuestras interacciones cotidianas. Tal como el poshumanismo crítico y el nuevo materialismo, las perspectivas indígenas forjan alianzas con la diferencia, a través de la reciprocidad y la relacionalidad. Abren

nuevos mundos mediante la iluminación de lo no visto, así como la tracción de todo aquello que parece una sustancia fija e inmutable, con lo cual nos recuerdan que ser-en-el-mundo significa abrazar el estado incompleto y la transformación por medio de constantes inter-acciones e intra-acciones con múltiples otros.

### **Dimensiones de la convivialidad-desigualdad humana-no humana**

Las perspectivas ontoepistemológicas indígenas y africanas han aportado invaluable indagaciones, conocimientos y maneras de ser-en-el mundo que abrieron las puertas a distintas formas de convivialidad entre los seres humanos y no humanos. Aunque no se lo reconozca de manera explícita, el poshumanismo y los nuevos materialismos parecen haberse inspirado fuertemente en estas cosmologías no europeas. Sin embargo, tanto uno como los otros remontan sus genealogías a filosofías occidentales como las de Spinoza, Deleuze, Bergson y Foucault. Aunque el nuevo materialismo y el poshumanismo comparten muchos principios y valores, lo cierto es que exhiben diferencias en lo que concierne a la literatura preferencial de cada uno. El término “nuevo materialismo” parece más difundido en el campo de las ciencias sociales, especialmente en la antropología, la sociología y la geografía, mientras que el término “poshumanismo” aparece más en las humanidades, sobre todo en los estudios feministas, culturales y literarios. Más aún, el nuevo materialismo tiende a enfocarse más en romper con la división entre naturaleza y cultura mediante la demostración de que “todo es materia”, mientras que el poshumanismo prefiere cuestionar la división entre los seres humanos y no humanos, así como el antropocentrismo y el excepcionalismo del humanismo. El transhumanismo también se muestra como un intento de romper el par binario humano-no humano, especialmente en lo que concierne a la relación de los seres humanos con la tecnología, pero su objetivo se mantiene

hondamente humanístico y antropocéntrico, en la medida en que promueve la mejora de los seres humanos (leer: hombres, blancos, ricos, cisheteronormativos). Por último, los enfoques basados en el materialismo histórico de Marx nos muestran que, aunque algunas de sus versiones más antiguas y recientes tienden a mantener la primacía de lo social sobre lo natural, en general contribuyen a politizar e historizar nuestra comprensión de las relaciones humanas-no humanas, y por lo tanto también deben ser tomados en cuenta cuando se piensa en la convivialidad-desigualdad con lo más-que-humano en América Latina.

En esta sección analizaremos de qué manera estas diferentes perspectivas sobre las relaciones naturaleza-sociedad y seres humanos-no humanos nos ayudan a comprender y teorizar la convivialidad y la desigualdad con-en América Latina. Examinaremos cómo el hecho de repensar las relaciones entre los seres humanos y no humanos mediante los conceptos de alianzas, traducción y afectos nos suministra nuevas herramientas analíticas para estudiar las formas y los procesos de “vivir juntos con diferencia”, así como las desigualdades que son constitutivas de estas formas de coexistencia, o bien están implicadas en ellas. He elegido estos conceptos sobre la base de su relevancia para comprender el “vivir con” o el “estar juntos” de la convivialidad y la desigualdad en el contexto de las inter-/intra-acciones humanas-no humanas.

### ***Alianzas y estado incompleto***

Los académicos como Nyamnjoh (2017) han usado la noción de convivialidad para describir otras posibilidades de conocer y ser-en-el-mundo mediante el involucramiento con ontologías y epistemologías no europeas. De acuerdo con Nyamnjoh, las ideas populares de lo que constituye la realidad en Nigeria conciben la conciencia como algo que “puede habitar en cualquier recipiente –humano y no humano, animado e inanimado, visible e invisible–, por muy completo o incompleto que esté el recipiente en cuestión” (Nyamnjoh, 2017,

p. 4). Nyamnjoh sugiere concebir la convivialidad “como el reconocimiento y la celebración del estado incompleto [...] para moderar la búsqueda de consumación individual, así como el oportunismo que la caracteriza”. En sus palabras:

La convivialidad nos alienta a buscar, encontrar y explorar maneras de mejorarnos y complementarnos con las posibilidades agregadas de potencia que coloca en nuestro camino el estado incompleto de otros (seres humanos, naturales, sobrehumanos o sobrenaturales por igual), nunca como estratagema para completarnos (una ilusión extravagante, en última instancia), sino para volvernó más eficaces en nuestras relaciones y nuestra sociabilidad. (Nyamnjoh, 2017, p. 10)

En su obra sobre la política y las relaciones indígenas-medio ambiente en los Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2015) toma prestada de Isabelle Stengers la noción de “cosmopolítica” para poner de relieve “las relaciones entre mundos divergentes como práctica decolonial de la política, sin otra garantía que la ausencia de semejanza ontológica” (Cadena, 2015, p. 281). La autora analiza la alteridad ontológica demostrando cómo las maneras de ser-en-el-mundo y los conocimientos indígenas de los Turpo incluyen y exceden las prácticas modernas y no-modernas. Sundberg (2014) insta a descolonizar los estudios poshumanos mediante la adopción de epistemologías, ontologías y metodologías indígenas (u otras no occidentales), así como mediante la demostración de sus contribuciones al poshumanismo. Algunos académicos poshumanos críticos han comenzado a involucrarse con los conocimientos indígenas estadounidenses, canadienses y australianos (Watson y Huntington, 2008; Panelli, 2010; Sundberg, 2011; Larsen y Johnson, 2012; Blaser, 2012).

En los estudios feministas también se habla desde hace tiempo de las alianzas, las afinidades y el afecto para demostrar que las diferencias pueden agrupar en lugar de separar. Estos estudios han demostrado que el poder político no es solo una cuestión de posición, sino que también involucra el estar juntos. Tal como argumenta Latour, “los actantes no son más fuertes o más débiles en virtud de alguna



fortaleza o debilidad inherente que hayan albergado siempre en su esencia privada. Lejos de ello, los actantes solo adquieren más fuerza por medio de sus alianzas (en Harman, 2009, p. 15). De ahí que las alianzas entre los seres humanos y no humanos no puedan ser reducidas a una suerte de proceso metabólico natural, sino que deben verse como prácticas políticas, dadas sus profundas implicaciones sociales y ecológicas.

En su estudio sobre las biotecnologías, Bingham (2006, p. 485) analiza las implicaciones de “agregar cosas a un mundo que ya está lleno”. Su propósito es examinar cómo se relacionan los recién llegados con las comunidades ya existentes en las que son introducidos, usando el concepto de “amistad” para entender los tipos de relaciones conviviales que se configuran entre diferentes formas de vida. Bingham se inspira en el libro *Políticas de la amistad*, de Jack Derrida (1997), donde el filósofo francés sugiere “pensar en el amigo no como un otro yo, sino más bien en el otro yo como amigo” (Bingham, 2006, p. 488), o lo que Haraway (2003) llama “especie compañera” u “otredad significativa”, que expande nuestra concepción de la relación social hacia los seres no humanos. Así, en lugar de basarse en la especie o forma de la entidad (de tipo humano, de tipo animal, de tipo vegetal, etc.), la amistad se caracteriza por “una determinada cualidad de estar abiertos a otros y con otros” (Bingham, 2006, p. 489).

Blaser (2012) señala que la literatura sobre lo “más que humano” en la geografía tiende a omitir o excluir la presencia de otras ontologías, como las que incluyen a otros seres no visibles pero animados de la Tierra, tales como los espíritus, los dioses y las diosas. De acuerdo con Blaser, el intento de evitar la “otrización” (atribuir al otro objetivado una diferencia que refuerza la primacía del yo) ha conducido a los académicos de la antropología y otras disciplinas a incurrir (excesivamente) en la “mismidad” (negar al otro/a objetivado/a el derecho a su diferencia y someterlo/a a las leyes del yo). Ello implica una tendencia a universalizar perspectivas y categorías dominantes que terminan por reforzar el eurocentrismo. Un resultado de estas prácticas “mismificadoras” ha sido la frecuente reducción

de las ontologías indígenas, tales como la *Pachamama* de América Latina, a un esencialismo estratégico, a *performances* étnico-políticas realizadas por los subalternos con el fin de responder a intereses particulares: “Cómodos con el supuesto de que los subalternos no pueden hablar, renunciamos a todo esfuerzo por escuchar ‘cosas’ que nuestras categorías no pueden captar” (Blaser, 2012, p. 4). Esta renuncia ha reducido las diferencias ontológicas a una instrumentalidad política. Sin embargo, para los pueblos indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia, las entidades tales como la *Pachamama* (que los occidentales denominarían una “criatura de la imaginación”) están tan presentes como cualquier roca, tormenta o maízal: hasta el punto de que, mediante “la movilización del heterogéneo ensamblaje que le confiere existencia, ¡la *Pachamama* ha forzado su propio reconocimiento institucional como sujeto con derechos!” (Blaser, 2012, p. 3). Sin embargo, la expansión de los derechos humanos a seres no humanos equivale a reducir la otredad a la mismidad (Bingman, 2006). En otras palabras, no basta con incluir a los Otros (mujeres, indígenas, animales, etc.) en el régimen dominante (las ciencias, el capitalismo, la modernidad, las leyes, etc.), sino que más bien hay que encontrar maneras de explicar simultáneamente la semejanza y la diferencia, así como el estado incompleto y el exceso.

Estas preocupaciones se hacen eco de la idea del “fractal”, a la que recurre Donna Haraway (1991) para desarrollar su noción de ciborg, un ser mitad humano y mitad máquina que contiene más de uno y menos de dos, o la noción de “conexiones parciales” que propone Strathern (2004), refiriéndose a “una conexión entre entidades basada en el hecho de que cada una realiza capacidades para la otra: cada una hace el otro “trabajo” (Strathern, 2004, p. 39). Gilroy (1993) también usa la noción de fractal para entender la estructura “rizomorfa” y “discontinua” que caracteriza a los movimientos diaspóricos y la cultura transnacional del Atlántico Negro. Cadena (2015) explica de qué manera el concepto de “persona fractal”, que Wagner (1991, p. 163) describe como “una entidad con relaciones integralmente implicadas”, resuena con el concepto indígena de *ayllu*. Tal como lo

expresa su maestro indígena, “el ayllu es como un tejido, y todos los seres del mundo –personas, animales, montañas, plantas, etc.– somos como los hilos, somos parte del diseño. Los seres de este mundo no están solos, así como un hilo no es por sí mismo un tejido, y los tejidos son con los hilos” (Cadena, 2015, p. 44).

En consecuencia, el fractal representa simultáneamente la semejanza y la diferencia, que también, de acuerdo con esta autora, debe ser nuestra manera de concebir la indigeneidad, “tanto con (y por lo tanto similar a) como sin (y por lo tanto diferente de) las instituciones de los Estados-nación latinoamericanos, ya sean coloniales o republicanas (Cadena, 2015, p. 33). Esta perspectiva pone en tela de juicio el pensamiento binario y las identidades esencializadas, con lo cual desafía tanto la singularidad como la multiplicidad, tanto el monismo como el pluralismo, tanto la diferencia como la mismidad. En la teoría del caos –donde se elaboró esta noción por primera vez, principalmente en la obra de James Gleick (1991)–, los fractales son figuras geométricas que se replican a sí mismas en cualquier escala, dentro de sistemas no lineales, dinámicos y abiertos, sin perder complejidad. Estos patrones están omnipresentes en la naturaleza, como en las flores, las redes fluviales, los copos de nieve, las líneas costeras, las nubes, el brócoli, los sistemas de vasos sanguíneos, etc. En lo que concierne al estudio de las relaciones humanas-no humanas, la metáfora del fractal puede ayudarnos a explicar cómo nuestras conexiones parciales con los seres no humanos crean configuraciones de convivialidad que tienen implicaciones y repercusiones en todas las escalas, desde los niveles microscópicos hasta los macroscópicos.

¿Cómo es que las alianzas particulares entre entidades biológicas y tecnológicas generan o alteran diferentes tipos de configuraciones conviviales a diferentes escalas? Como ejemplo podemos rastrear las constelaciones conviviales de diversas escalas que forman los OGM a lo largo de su producción, su circulación y su consumo: desde las relaciones conviviales y desiguales que crea su concepción en materia de la producción y la distribución del conocimiento científico entre el Norte Global y el Sur Global, hasta las relaciones conviviales que

altera su cultivo al interferir en la relación entre plantas y animales (como en el caso de la polinización de las abejas), hasta sus impactos desiguales en la salud humana –especialmente entre quienes no pueden darse el lujo de pagar alimentos orgánicos– y hasta sus intraacciones con otros microorganismos del cuerpo humano después de la ingesta. De ahí que una topografía fractal de la convivialidad humana-no humana pueda ayudarnos a entender el modo en que estas alianzas (re)producen o replican formas particulares de configuraciones conviviales y desiguales a escalas múltiples y superpuestas. La topografía fractal nos permite examinar las reverberaciones históricas, sociales, políticas y geográficas de las constelaciones conviviales humanas-no humanas.

Blaser (2012) demuestra la importancia de cambiar el concepto de “diferencia cultural”, que presupone la existencia de una sola realidad universal y múltiples perspectivas sobre esa realidad, por el de “diferencia ontológica”, que presupone la existencia de múltiples mundos y realidades. Esto nos recuerda al perspectivismo indígena de Viveiros de Castro, con su perspectiva “multinatural” en lugar de “multicultural”. Sin embargo, en aras de evitar la caída en una inconsecuente sustitución de la cultura por la ontología, así como prevenir una (re)instalación de los mismos supuestos ontológicos modernistas que se denuncian, Blaser (2015, p. 5) sugiere concebir la ontología como una manera de “hacer mundo”. Si la ontología es algo que se hace y se produce, entonces siempre es política.

En consecuencia, una “ontología política” debe prestar atención al modo en que diferentes mundos se disputan las conexiones entre los seres humanos y no humanos, así como nuestra manera de producir mundos a través de esas conexiones. Por ejemplo, tal como señala Blaser (2009), la apropiación capitalista de la naturaleza en calidad de “recurso” con fines de lucro, y de la tierra como propiedad privada, exhibe una diferencia radical con respecto a la concepción indígena de los seres humanos y no humanos como miembros de la comunidad, y de la tierra como algo a lo que pertenecemos. Si entendemos la realidad como un pluriverso (Blaser, 2002, p. 7), podemos

usar la convivialidad como concepto analítico para estudiar cómo se conectan o desconectan esos despliegues de mundos, así como cuáles son las implicaciones sociales, económicas, ecológicas y políticas de dichas (des)conexiones.

El manifiesto de Collard, Dempsey y Sundberg en favor de la “abundancia multiespecie”, inspirado en movimientos indígenas y campesinos, aboga por “formas más diversas y autónomas de vida y convivencia”. Para estas autoras, la urgencia de actuar frente a las ruinas que caracterizan a nuestra condición de Antropoceno no debería invitarnos, como sugiere Latour, a dar la espalda al pasado a fin de tomar por una senda diferente hacia el futuro. Lejos de ello, necesitamos mirar hacia atrás para desnaturalizar el estado de nuestras ruinas, entender cómo llegamos a ellas y pensar en maneras de recuperar la abundancia (como multiplicidad de formas de vida y convivencia) para que vuelva a formar parte de nuestras realidades futuras.

### ***Mediación y traducción***

Las ontologías indígenas, el nuevo materialismo y el poshumanismo han aportado importantes metáforas a nuestro diccionario académico, además de crear o resignificar conceptos útiles para abordar las nuevas formas de convivialidad con lo más que humano. Uno de ellos es el término “traducción”. ¿Cómo podemos pensar la traducción, no a la manera de un mero proceso antropogénico, en su acepción lingüística reducida, sino como un proceso material más que humano que incluya a otras formas de vida? ¿Cómo puede ayudarnos un concepto ampliado de la traducción a enriquecer e incrementar el poder analítico de la convivialidad?

Los estudios culturales e feministas han demostrado la importancia primordial de la traducción para forjar alianzas políticas entre géneros, culturas, razas y lugares. Han desarrollado un abundante corpus teórico sobre la “traducción cultural”, que puede definirse como una noción “basada en la idea de que todo proceso de descripción,

interpretación y diseminación de ideas y cosmovisiones siempre está ya atrapado en relaciones de poder, así como en asimetrías entre lenguas, regiones y pueblos” (Costa, 2014, p. 20). En su libro *Translation and Gender*, Flotow (1997) describe el acto de traducción como “lo que hacen las mujeres cuando entran en la esfera pública: traducen su lenguaje privado, las formas específicamente femeninas de discurso que emergieron como resultado de la exclusión de género, a alguna forma del código patriarcal dominante” (Flotow, 1997, p. 12).

¿Cómo nos ayuda esta concepción feminista de la traducción a imaginar cómo ocurre la traducción entre los seres humanos y no humanos? Sobre la base de Latour, Harman (2009, p. 15) define la traducción como “el medio de vincular una cosa a otra”. En consecuencia, los actos de traducción entrañan esfuerzos por movilizar y configurar redes de seres humanos y no humanos (Law, 1999, en Rock, Degeling y Blue, 2014). La política y las prácticas del conocimiento indígena también han recurrido a la noción de traducción para explicar la forma de convivialidad que se produce entre los seres humanos y los espíritus o dioses.

La traducción es representación, pero también apropiación y transformación. Tal como argumenta Costa (2014), muchos de los académicos que estudiaron las exportaciones globales de conceptos –como Bourdieu y Wacquant– contribuyeron a reproducir una relación dicotómica simplificada entre la dominación/imposición de Estados Unidos y la sumisión/complicidad de los subalternos, debido a que “desatendieron la dinámica de ‘lectura’ y ‘traducción’ a través de la cual las ideas ‘extranjeras’ se incorporan a las esferas intelectuales nacionales, cada una con sus propias trayectorias históricas, formaciones culturales y mitologías sociales” (Costa, 2014, p. 22). La traducción es, entonces, el resultado de actos negociados de lectura (recepción) y apropiación (incorporaciones), definidos por relaciones desiguales de poder.

El arte de la traducción entre seres humanos y no humanos, así como de traslocación entre diferentes mundos, puede entenderse mejor mediante las prácticas del conocimiento indígena. Tal como

lo describe Cunha (1998), los chamanes son “viajeros del tiempo y el espacio, son traductores y profetas”, tratan de reorganizar lo que presencian en sus viajes evitando nombrar lo que ven, traduciéndolo con palabras enroscadas que “manifiestan la incertidumbre de la percepción alucinatoria”, con lo cual demuestran que su visión es aproximativa, particular y parcial (Cunha, 1998, p. 12). El principal trabajo del chamán (o de cualquier traductor) es el intento de recrear significados mediante el establecimiento de relaciones y conexiones, así como la adopción del punto de vista del Otro (Cunha, 1998).

Dice Walter Benjamin (2011 [1916]):

Pero la realidad del lenguaje se extiende no solo a todos los campos de expresión espiritual del hombre –a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua–, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe en alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual. (Benjamin, 2011 [1916], p. 251 [1986, p. 139])

De acuerdo con Benjamin, el lenguaje no se restringe a las palabras ni a la humanidad: el lenguaje es la expresión o la comunicación de contenido espiritual. En el marco de esta perspectiva, la traducción no es solo lingüística o logocéntrica, no es una mera transposición de significados para volverlos conmensurables entre diferentes lenguas humanas; lejos de ello, “la traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones” (Benjamin, 2011 [1916], p. 261 [1986, p. 148]), y esas lenguas pueden ser tanto humanas como no humanas. De ahí que el acto de traducir pueda concebirse como una “conmensurabilidad impuesta” (Smith y Morphy, 2007). En este sentido, ponerle precio a la naturaleza también es un acto de traducción. Toda ordenación, medición, representación y denominación es un acto de traducción, que despoja al ser de su carácter dinámico y expansivo para reducirlo, fijarlo y confinarlo en el lenguaje. “La traducción de la lengua de las cosas a la lengua [humana] no es solo traducción de lo mudo a lo sonoro: es

la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre” (Benjamin, 2011 [1916], p. 261 [1986, p. 148]).

Las traducciones culturales involucran los actos de interpretación y representación, y por ende la transformación de diferentes maneras de hacer mundo. En este sentido, tienen efectos ontológicos. Por ejemplo, Medina (2011) habla sobre un tipo de “diálogo entre sordos” cuando analiza la relación entre el concepto occidental de desarrollo y el concepto indígena del *buen vivir* (o *suma qamaña*, en aimara). Este último a menudo se traduce para los occidentales simplemente como “vivir bien, no mejor”. Sin embargo, tal como explica el autor,

La traducción castellana pierde las connotaciones sistémicas y cosmológicas de los idiomas amerindios: se antropocentrista, por así decirlo y, en vista de ello, recurre al lenguaje de la *New Age* para hacerse entender, con lo que deviene en algo parecido a un manual de autoayuda americano. (Medina, 2011, p. 2)

De manera similar, Haidar y Berros (2015, p. 136) señalan que la traducción del concepto andino quechua *sumak kawsay* por “vivir en armonía con la naturaleza”, así como su institucionalización e inclusión en el discurso del “desarrollo sostenible”, ha convertido este principio central del *buen vivir* en un subtema del “desarrollo sostenible”, es decir, en un principio subordinado a ese proyecto. Esto reduce el concepto holístico de “vivir en armonía con la naturaleza” a un capítulo de la cuestión más general de la salud humana. Tal como señalan las autoras, “a través de su relectura en clave holística, el discurso de la ‘vida en armonía con la naturaleza’ termina [por enfatizar] la retórica de ‘integración’ y ‘convivencialidad’ que subyace a la noción de desarrollo sostenible” (Haidar y Berros, 2015, p. 147). Todos estos autores arrojan luz sobre las distorsiones que ocurren cuando los modos de hacer mundo históricamente marginalizados se traducen, universalizan e institucionalizan en el lenguaje de la economía y las leyes nacionales e internacionales. En estos términos, la convivialidad no es más que una manera de sostener la economía



capitalista global mediante la garantía de que aprendamos a coexistir mejor con la condición material que la sostiene. Esta forma de convivialidad está inserta en una cosmovisión antropocéntrica que sirve a intereses económicos humanos. Sus términos de traducción también están definidos por la colonialidad del poder, ya que es el lenguaje indígena el que se traduce y se distorsiona con el fin de adaptarlo a la manera occidental dominante de hacer mundo. No obstante, también es a través de este proceso de traducción que el conocimiento indígena logra penetrar en esos espacios de poder.

### ***La política del afecto***

La célebre formulación de Spinoza según la cual todos los cuerpos tienen el poder “de afectar y ser afectados” ha ejercido una influencia significativa en los académicos que intentan pensar más allá de las divisiones modernas mente/cuerpo, humano/no humano, cultura/naturaleza, objeto/sujeto. De acuerdo con Massumi (2015), “afectar y ser afectado” es estar en un encuentro. La política del afecto aparece así como un elemento central de la convivialidad entre los seres humanos y más allá de ellos. En clave spinoziana, el afecto no significa solo emoción o sentimiento personal, sino que se entiende más bien como un estado transicional, “el pasaje de un umbral”, un cambio de intensidad, una manera de entablar contacto con otros y con el mundo (Massumi, 2015, pp. 3-4). Esto se diferencia de la emoción, que puede definirse como “el modo en que la profundidad de esa experiencia continua se registra a nivel personal en un momento dado” (Massumi, 2015, p. 4).

El afecto está muy involucrado en la conformación de las relaciones humanas y no humanas, así como en la producción de configuraciones conviviales entre seres humanos y no humanos. Puede suscitar convivialidades jerárquicas u horizontales, opresivas o emancipadoras, cooperativas o conflictivas, según el contexto donde tenga lugar. Tal como argumenta Emboaba da Costa (2016), los estudios generalmente tienden a “presuponer que lo afectivo es una

fuerza unificadora positiva, o bien ignoran el papel que desempeñan los afectos en el atractivo de los discursos raciales dominantes sobre la identidad, la nación y la pertenencia” (Emboaba da Costa, 2016, p. 24). Cabe decir, entonces, que los afectos siempre están situados: “emergen en un espacio delimitado por un contexto histórico y geopolítico concreto, estructurado por desigualdades” (Gutiérrez Rodríguez, 2011, p. 3).

Las relaciones afectivas con seres no humanos pueden producir lo que Sara Ahmed (2010, 22) denomina “objetos felices”, que son “objetos que nos afectan de la mejor manera”. Tal como lo explica la autora, “estos objetos se pasan de mano en mano, con el resultado de acumular valor afectivo positivo como bienes sociales”. Los “objetos felices” son aquellos a los que se dirigen los buenos sentimientos y que proveen “un horizonte compartido de experiencia” (Ahmed, 2010, p. 21). Siguiendo a Spinoza, la convivialidad humana-no humana puede entenderse como el proceso a través del cual se valoran los objetos por vía de su contacto con cuerpos humanos: “nos movemos hacia y desde los objetos, según cómo nos veamos afectados por ellos” (Ahmed, 2010, p. 24). Tal como en nuestras relaciones con otros seres humanos, el afecto con los seres no humanos alberga una promesa de felicidad. Nuestro afecto por animales, plantas, alimentos, tecnología, ideas y espíritus está cargado con la noción de que su presencia en nuestra vida nos hará felices, tanto ahora como en el futuro.

El afecto por un objeto también se relaciona con su ubicación geográfica y temporal. El afecto del objeto a menudo se expande hacia su entorno, por medio de la asociación. Siguiendo a Ahmed, Emboaba da Costa (2016) analiza la noción de la democracia racial como un “objeto feliz”, que produce simultáneamente comunidades afectivas felices y seres excluidos infelices. Tal como demuestra el autor, estos objetos felices producen “una economía política de la esperanza que distribuye diferencialmente la esperanza mientras demanda diferentes compromisos, inversiones y sacrificios de distintas personas” (Emboaba da Costa, 2016, p. 26). Puede decirse, entonces, que la

conversión de ciertas naturalezas en objetos felices o infelices está sumamente mediada por la clase social, la racialización y el género. El pensamiento sobre la manera de crear comunidades más afectivas entre los seres humanos y no humanos debe permanecer siempre atento a las diferencias y desigualdades sociales que también puede producir.

Por ejemplo, en el caso del transhumanismo, la tecnología deviene en un “objeto feliz” que nos ayudará a superar las limitaciones humanas, o bien a vivir en los suburbios, rodeados de árboles y saltamontes, o en una playa junto al mar. Tal como sugiere Emboaba da Costa (2016, p. 30), “los objetos felices de la comunidad afectiva emergen aquí a través de un conjunto de procesos que universalizan ciertas nociones de felicidad de modo tal que excluyen (1) otras maneras de ser feliz, (2) cualquier rechazo de esos objetos como felices y (3) los afectos negativos que suscita la inversión en esos objetos”. Es así como los afectos colectivos que vuelven felices a algunos objetos producen efectos desiguales y se comparten de manera desigual. El objeto feliz de la democracia racial brasileña significa para algunos mezcla y convivialidad, mientras que otros lo ven como racismo velado (Emboaba da Costa, 2016, p. 31). En consecuencia, el pensamiento de la convivialidad en función de los afectos requiere tomar en cuenta los efectos diferenciales del afecto colectivo, los supuestos que subyacen al cultivo de los apegos dominantes y los mecanismos que eclipsan las experiencias desiguales de pertenencia (Emboaba da Costa, 2016, p. 35).

La consideración materialista del nexo entre el afecto y la convivialidad también requiere tomar en cuenta que estos a veces sirven a los intereses del capital, sobre todo en nuestras economías neoliberales basadas en la información y el conocimiento. Por ejemplo, en su estudio de la relación entre comunidad y capitalismo, Joseph (2002) sugiere que las ONG de Estados Unidos cumplen una importante función complementaria del capitalismo por vía del intercambio de dones. En contraste con el intercambio comercial, el intercambio de dones está imbuido de afecto, y por lo general se considera exento

de intereses económicos y utilitarios egoístas. Sin embargo, la autora recurre a Mauss (2002), quien problematiza el intercambio de dones con la idea de que el don también crea un sentido de obligación y retribución que confiere poder al donante. En consecuencia, el intercambio de dones no es tan altruista y exento de jerarquías como puede parecer, ni está tan distante del intercambio comercial capitalista. Tal como sostiene la autora, las prácticas comunitarias tales como la entrega de dones o regalos se manifiestan como el Otro constitutivo de las relaciones capitalistas. De una manera similar, la convivialidad transmite un sentido de comunidad, solidaridad y cooperación que parece contradecir la individualidad constitutiva del capitalismo. Sin embargo, la convivialidad y el afecto también son ingredientes fundamentales de la acumulación capitalista. En palabras de Anderson (2012) “la vida afectiva de los individuos y los colectivos es ‘un objetivo/un blanco de’ y una ‘condición para’ las formas contemporáneas de biopoder” (Anderson, 2012, pp. 28-29).

## **Comentarios finales**

En este trabajo de síntesis he abordado una noción de la convivialidad que a menudo se descuida o se pasa por alto: la convivialidad que emerge del vivir juntos a diario con seres más que humanos, así como su enredo con la desigualdad. He examinado la práctica y el imaginario de la convivialidad más que humana mediante la reseña y el análisis del trabajo realizado por académicos de distintas disciplinas que han intentado trascender las cosmovisiones antropocéntricas dando cuenta de las numerosas relaciones significativas que a menudo creamos, desarrollamos y mantenemos inconscientemente con seres diversos de los humanos, y que son constitutivas de nuestra vida, nuestras identidades y nuestras condiciones materiales cotidianas.

Tal como he demostrado, el pensamiento sobre la convivialidad-desigualdad más que humana requiere un examen más atento de

nuestros supuestos sobre el mundo y sobre lo que hace parecer a algunas “cosas/seres” más reales, más vívidas o más dignas de vivir que otras, o lo que otorga más valor a algunos tipos de existencia y cosmovisiones en comparación con otros. Una perspectiva ontológica relacional ofrece la posibilidad de crear nuevas formas de convivencia con otros seres más que humanos que han sido históricamente excluidos de nuestras formas de hacer mundo por sistemas de valores e ideologías que les niegan “el derecho a tener derechos” (Arendt, 1968 [1951]). También ofrece nuevas maneras de relacionarse con seres no humanos que se han clasificado y representado históricamente y de manera sistemática como externos, inexistentes o inferiores a los humanos, y por ende como no dignos de preocupación y respeto. Tal como lo expresa Krenak (2019):

En Ecuador, en Colombia, en algunas de esas regiones andinas, encontramos lugares donde las montañas forman parejas. Hay madres, padres, hijos, hay familias de montañas que intercambian afecto, que hacen intercambios. Y los habitantes de esos valles celebran a esas montañas, les dan comida, les dan regalos, obtienen regalos de esas montañas. ¿Por qué no nos entusiasman estos relatos? ¿Por qué se van olvidando y apagando en favor de una narrativa globalizante, superficial, que quiere contarnos la misma historia? (Krenak, 2019, p. 10)

Las cosmovisiones y los conocimientos “amefricanos”<sup>14</sup> y amerindios han contribuido a posibilitar el (re)surgimiento de otras “maneras de hacer mundo”, según las cuales podemos ser afectados por otros no humanos de maneras que han resultado inconcebibles para muchísima gente durante muchísimo tiempo. Estas nuevas relaciones conviviales pueden ayudar a provincializar y transformar progresivamente los humanismos prometeicos y depredadores que amenazan la supervivencia de nuestra especie y de tantas otras.

<sup>14</sup> Lélia Gonzalez (2018 [1988]) acuñó las palabras “América” y “amefricano/a” para dar visibilidad a las personas negras de América Latina. Esta expresión también se ha usado en forma del verbo transitivo “amefricanizar”, con referencia a la iniciativa de descolonizar las políticas y prácticas del conocimiento.

Los nuevos materialismos y el poshumanismo también aportan percepciones importantes a nuestro estudio de la convivialidad-desigualdad en América Latina, en la medida en que, al tomar en serio la materia, estos enfoques revelan las múltiples maneras en que los seres no humanos realizan importantes tareas que se conciben o representan convencionalmente como prácticas humanas, con el resultado de pasar por alto el papel constitutivo que desempeña lo no humano en las relaciones sociales. Estos enfoques resitúan la agencia no humana en el centro de la atención, por vía de ontologías relacionales que adquieren vida en el marco de una “intraacción” más promiscua entre las ciencias “naturales” y “sociales”.

En un espacio abierto de indeterminación, fluidez y redes de conectividad, la convivialidad puede entenderse como el efecto de conexiones más fuertes o más débiles entre diferentes “actantes” humanos y no humanos. Sin embargo, estas conexiones, aunque se conciben en un plano más horizontal, también involucran procesos de exclusión e inclusión mediante diferentes grados de desconexión. ¿Qué produce estas (des)conexiones? ¿Qué las hace más efímeras o más permanentes en comparación con otras? ¿Qué las hace menos o más expansivas en comparación con otras? En otras palabras, ¿cómo configuran estas conexiones diferentes formas de relaciones humanas-no humanas de poder, y cómo se relaciona esto con la desigualdad? En este tipo de preguntas se basa Blaser (2002) para abogar por una “ontología política” capaz de situar e historizar las prácticas ontológicas relacionales de maneras que nos suministren una comprensión más crítica y explícita de la convivialidad-desigualdad entre seres humanos y no humanos. He ahí lo que podemos lograr con un enfoque de las relaciones humanas-no humanas que combine aspectos del materialismo histórico y el poshumanismo.

El materialismo histórico nos ayuda a entender el papel que desempeña la naturaleza en las relaciones capitalistas, el modo en que se la (de)valúa, se la apropia, se la mercantiliza y se la fetichiza. Este enfoque saca a la luz el profundo condicionamiento que ejerce la economía de mercado en nuestras relaciones con lo no humano. En

contraste, el transhumanismo es un ejemplo extremo de cómo una perspectiva ontológica que reconoce la mutua constitución entre los seres humanos y no humanos (en este caso, la tecnología) puede conducir también a una cosmovisión antropocéntrica que exagera las desigualdades. He ahí el motivo por el cual una perspectiva ontológica materialista debe ir de la mano con un enfoque crítico, político y reflexivo, si se quiere evitar la caída en el naturalismo, el empirismo, el determinismo ambiental o el determinismo tecnológico. Tal como señala Braun, “No hay una regla fija para decir que una ontología particular conduce necesariamente a una política particular, pero tampoco existen ontologías neutrales” (Braun, 2009, p. 31).

Basándome en las contribuciones de estas diferentes perspectivas a la cuestión de las relaciones humanas-no humanas, me he enfocado en tres dimensiones que parecen guiar la mayor parte de los enfoques materialistas y poshumanos críticos: (1) alianzas y estado incompleto, (2) mediación y traducción, y (3) la política del afecto. Cada una de ellas ofrece importantes percepciones para nuestro concepto de la convivialidad-desigualdad en América Latina. Tanto la noción de la convivialidad como potencia de lo incompleto que propone Nyamnjoh (2017), como el perspectivismo indígena de Viveiros de Castro, la cosmopolítica de Stengers, las “conexiones parciales” de Strathern, el “ciborg” de Haraway y el pluralismo ontológico de Cadena, colocan en primer plano la importancia de una ontología pluriversal que promueva alianzas (selectivas) en lugar de divisiones y separaciones. Si la convivialidad es la potencia de lo incompleto, las alianzas y el afecto son su manifestación material.

El foco en lo incompleto y en las alianzas demuestra la importancia de pensar la convivialidad en clave de conexiones parciales (Strathern, 2004), o de las “topografías fractales” que he empleado inspirándome en la apropiación crítica del término “topografía” como método de investigación que propone Katz (2001): “Hacer una topografía es examinar en detalle alguna parte del *mundo material*, definida en cualquier escala, desde la corporal hasta la global, a fin de comprender sus rasgos prominentes y sus relaciones mutuas y

más amplias” (Katz, 2001, p. 1228; las cursivas son mías). Una “topografía fractal”, entonces, saca a la luz las configuraciones particulares de las relaciones conviviales más que humanas en función del espacio, el tiempo y la escala. Pensar la convivialidad-desigualdad de América Latina en clave de “topografía fractal” también significa dar cuenta de las perspectivas “multinaturales” (Viveiros de Castro, 1998; Lorimer, 2012) o las múltiples “maneras de hacer mundo” (Blaser, 2012), en un esfuerzo por descolonizar las ontologías poshumanas, así como revelar y contrarrestar la violencia epistémica infligida a los conocimientos y modos de vida indígenas y afrodiaspóricos.

Tal como he argumentado, el “acto de traducción” puede concebirse como inherente al proceso de vivir juntos con diferencia, lo cual nos ayuda a comprender el carácter recíprocamente constitutivo de la convivialidad y la desigualdad. Entender que la traducción, intencionalmente o no, a menudo resulta en una “conmensurabilidad impuesta” (Smith y Morphy, 2012) también nos ayuda a identificar las formas de convivialidad que pueden conducir a la violencia epistémica. Por último, examinar la implicación del afecto en la configuración de la convivialidad y la desigualdad entre los seres humanos y no humanos también nos revela que, al igual que la convivialidad, el afecto no es inherentemente positivo, e incluso puede convertirse en un elemento central para la reproducción de relaciones desiguales de poder. Por el otro lado, la capacidad de ser afectados por seres diferentes de los humanos es una condición fundamental para pensar en otras formas de hacer mundo que se basen en relaciones menos jerárquicas, opresivas y explotativas con los otros humanos y no humanos.

Esto no significa, como hemos visto, que las alianzas y el afecto necesariamente conduzcan a formas emancipadoras y más igualitarias de convivialidad. La atención a las vías a través de las cuales estos aspectos supuestamente positivos producen efectos diferenciales (con o sin intención) es fundamental para desarrollar una comprensión crítica de la convivialidad que también deje espacio para examinar los juegos de la desigualdad en diversas formas de interacciones “más que humanas”. Si la convivialidad es el vivir juntos a diario con



la diferencia, entonces requiere una traducción constante. Sin embargo, tal como nos recuerda Benjamin, la traducción no ocurre sin transformación: tenemos que volvernos más sensibles a las maneras de traducir nuestras interacciones con lo no humano. ¿Qué significa traducir a los otros no humanos categorizándolos, cartografiándolos, nombrándolos, re-presentándolos y poniéndoles precio? ¿Cómo podemos aprender de nuestras experiencias con la traducción cultural cuando hacemos traducciones “multinaturales”? Una topología fractal puede ayudarnos a localizar qué se traduce y dónde se traduce, así como el modo en que estas traducciones son constitutivas de convivialidades particulares factibles de ser reproducidas en distintos espacios y escalas.

Por último, los enfoques que he reseñado en este trabajo, a partir de mi perspectiva y formación en geografía crítica e ecología política, nos ayudan a distinguir cuáles son los tipos de materialismo que pueden aproximarnos más a un poshumanismo crítico capaz de enriquecer y complicar nuestro concepto de convivialidad. El involucramiento –sumado a la forja de alianzas– con las políticas y prácticas epistemológicas feministas, marxistas, indígenas y otras no occidentales nos permitirá fortalecer el carácter analítico y ético-político de la convivialidad y la desigualdad más que humanas en América Latina.

## **Bibliografía**

Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*, Durham y Londres, Duke University Press.

Anderson, Ben (2012): “Affect and Biopower: Towards a Politics of Life”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 37, No. 1, pp. 28-43.

Anderson, Kay, y Colin Perrin (2015): “New Materialism and the Stuff of Humanism”, en *Australian Humanities Review*, No. 58, pp. 1-15.

Arendt, Hannah (1968 [1951]): *The Origins of Totalitarianism*, San Diego (California), Harcourt, Inc.

Badmington, Neil (2004): “Mapping Posthumanism”, en *Environment and Planning A*, No. 36, pp. 1344-1351.

Bailey, Ronald (2005): *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst (Nueva York), Prometheus Books.

Bakker, Karen (2009): “Neoliberal Nature, Ecological Fixes, and the Pitfalls of Comparative Research”, en *Environment and Planning A*, Vol. 41, No. 8, pp. 1781-1787.

Bakker, Karen, y Gavin Bridge (2006): “Material Worlds? Resource Geographies and the Matter of Nature”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 30, No. 1, pp. 5-27.

Barad, Karen (2003): “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, pp. 801-831.

— (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres, Duke University Press.

— (2011): “Nature’s Queer Performativity”, en *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Vol. 19, No. 2, pp. 121-158.

Benjamin, Walter (2011 [1916]): “On Language as Such and on the Language of Man”, en Howard Eiland (ed.), *Early Writings 1910-1917*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, pp. 251-269 [“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”,

en Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta, 1986, pp. 139-154].

Bennett, Jane (2009): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham y Londres, Duke University Press.

Bingham, Nick (2006): “Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship”, en *Environment and Planning A*, Vol. 38, No. 3, pp. 483-498.

Bird-David, Nurit (1992): “Beyond ‘The Original Affluent Society’: A Culturalist Reformulation [and Comments and Reply]”, en *Current Anthropology*, Vol. 33, No. 1, pp. 25– 47.

Bishop, Jeffrey P. (2010): “Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God”, en *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 35, No. 6, pp. 700-720.

Blaser, Mario (2009): “Political Ontology: Cultural Studies without ‘Cultures?’”, en *Cultural Studies*, Vol. 23, No. 5/6, pp. 873-896

— (2012): “Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages”, en *Cultural Geographies*, Vol. 21, No.1, pp. 49-58.

Bostrom, Nick (2003): “What is Transhumanism”, en Frederick Adams (ed.), *Ethical Issues for the 21st Century*, Charlottesville, Philosophical Documentation Center Press, pp. 3-14.

Braidotti, Rosi (2012): “Afterword: Complexity, Materialism, Difference”, en *Angelaki*, Vol. 17, No. 2, pp. 169-176.

— (2013): *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.

Braun, Bruce (2004): “Modalities of Posthumanism”, en *Environment and Planning A*, Vol. 36, No. 8, pp. 1352-1355

— (2009): “Nature”, en Castree, Noel; Demeritt, David; Liverman, Diana and Rhoads, Bruce (eds.), *A Companion to Environmental Geography*, Londres, Blackwell, pp. 19-36.

— (2015): “New Materialisms and Neoliberal Natures”, en *Antipode*, Vol. No. 1, pp. 1-14.

Cadena, Marisol de la (2015): *Earth beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham y Londres, Duke University Press.

Cajete, Gregory (2000): *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe (Nuevo México), Clear Light Publishers.

Castree, Noel (2000): “Marxism and the Production of Nature”, en *Capital & Class*, Vol. 24, No. 3, pp. 5-36.

Castree, Noel, y Catherine Nash (2004): “Introduction: Posthumanism in Question”, en *Environment and Planning A*, Vol. 36, No. 8, pp. 1341-1343.

Choat, Simon (2018): “Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism”, en *Political Studies*, Vol. 66, No. 4, pp. 1027-1042.

Collard, Rosemary-Claire, Jessica Dempsey y Juanita Sundberg (2015): “A Manifesto for Abundant Futures”, en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 105, No. 2, pp. 322-330.

Convivialistes, Les (2013): *Manifeste Convivialiste: Déclaration d'in-dépendance*, Lormont, Le Bord de l'Eau.

Costa, Claudia de Lima (2014): “Feminismos descoloniais para além do humano”, en *Revista Estudos Feministas*, Vol. 22, No. 3, pp. 929-934.

Costa, Sérgio (2016): “Convivialisme, Conviviality, Konvivenz: Konvergierende Antworten auf die ‘Purists of Difference’?”, en

Albrecht Buschmann, Julian Drews, Tobias Kraft, Anne Kraume, Markus Messling y Gesine Müller (eds.), *Literatur Leben: Festschrift für Ottmar Ette*, Fráncfort am Maine, Vervuert, pp. 211-220.

Cunha, Manuela Carneiro da (1998): "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", en *Mana*, Vol. 4, No. 1, pp. 7-22

DeLanda, Manuel (2006): *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres y Nueva York, Continuum.

(2016): *Assemblage Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press

Deleuze, Gilles (1981): *Spinoza: Philosophie Pratique*, París, Les Éditions de Minuit.

Deloria, Vine Jr. y Daniel Wildcat (2001): *Power and Place: Indian Education in America*, Colorado, Fulcrum.

Descola, Philippe (1996): "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (1996): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Emboaba da Costa, Alexandre (2016): "The (Un)Happy Objects of Affective Community: Mixture, Conviviality and Racial Democracy in Brazil", en *Cultural Studies*, Vol. 30, No. 1, pp. 24-46.

Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2015): “Territorios de diferencia. La ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 41, pp. 25-38.

Ette, Ottmar, Gesine Müller, Philipp Krämer, Anabelle Contreras Castro, Tobias Kraft y Héctor M. Leyva (2014): *Paisajes vitales. Conflictos, catástrofes y convivencias en Centroamérica y el Caribe: un simposio transareal*, Berlín, Walter Frey.

Federici, Silvia (2004): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, Autonomedia.

Ferrando, Francesca (2013): “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, en *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, Vol. 8, No. 2, pp. 26– 32.

Flotow, Luise von (1997): *Translation and Gender: Translating in the Era of Feminism*, Manchester, St. Jerome Publishing.

Fox, Nick J., y Pam Alldred (2018): “Mixed Methods, Materialism and the Micropolitics of the Research-Assemblage”, en *International Journal of Social Research Methodology*, Vol. 21, No. 2, pp. 191-204.

Fukuyama, Francis (2003): *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Londres, Routledge.

Gonzalez, Lélia (2018 [1988]) “Por um feminismo afrolatinoamericano”, en *Primaveira para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, San Pablo, Editora, Filhos da África, pp. 307-320.

Gramsci, Antonio (1996 [1930-1932]): *Prison Notebooks, Volume II*, Nueva York, Columbia University Press [*Cuadernos de la cárcel 3: 1930-1932*, Madrid, Era, 2002].

Gregson, Nicky y Mike Crang (2010): *Materiality and Waste: Inorganic Vitality in a Networked World*, Londres, Sage.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): “Politics of Affect: Transversal Conviviality”, Instituto Europeo para las Políticas Culturales, disponible en: <https://transversal.at/transversal/0811/gutierrez-rodriguez/en> (consultado por última vez el 11/11/2020).

Haidar, Victoria, y María Valeria Berros (2015): “Entre el sumak kawsay y la vida en armonía con la naturaleza. Disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global”, en *THEOMAI Journal: Critical Studies about Society and Development*, Vol. 2, No. 2, 128-150.

Haraway, Donna J. (1988): “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, en *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.

— (1990): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres y Nueva York, Routledge.

Harding, Sandra (1992): “Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‘Strong Objectivity?’”, en *The Centennial Review*, Vol. 36, No. 3, pp. 437-470.

Harman, Graham (2009): *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, disponible en: [shorturl.at/ehtW3](http://shorturl.at/ehtW3) (consultado por última vez el 06/11/2020).

Harvey, David, y Bruce Braun (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell.

Hayles, Katherine (2011): “Wrestling with Transhumanism”, en Gregory R. Hansell y William Grassie (eds.), *H± Transhumanism and its Critics*, Metanexus Institute, disponible en: <<https://metanexus.net/h-wrestling-transhumanism/>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

Heidegger, Martin (1977 [1954]): *The Question Concerning Technology*, Nueva York, Harper & Row [“La pregunta por la técnica”, en Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 9-37.

Hemmings, Clare (2012): “Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation”, en *Feminist Theory*, Vol. 13, No. 2, pp. 147-161.

Howie, Gillian (2010): *Between Feminism and Materialism: A Question of Method*, Nueva York, Palgrave MacMillan.

Hughes, James (2004): *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Nueva York, Basic Books.

Humanity+ (n.d): “Humanity+: What We Do”, disponible en: <<https://humanityplus.org/>> (consultado por última vez el 26/11/2020).

Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*, Nueva York, Harpers & Row.

Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres y Nueva York, Routledge.

Johnson, Jay T., y Brian Murton (2007): “Re/placing Native Science: Indigenous Voices in Contemporary Constructions of Nature”, en *Geographical Research*, Vol. 45, No. 2, pp. 121-129.



Joseph, Miranda (2002): *Against the Romance of Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Kirsch, Scott (2013): “Cultural Geography I: Materialist Turns”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 37, No. 3, pp. 433-441.

Kopenawa, Davi, y Bruce Albert (2013): *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.

Krenak, Ailton (2019): *Ideias para adiar o fim do mundo*, San Pablo, Companhia das Letras.

Larsen, Soren C., y Jay T. Johnson (2012): “In Between Worlds: Place, Experience, and Research in Indigenous Geography”, en *Journal of Cultural Geography*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-13.

Latour, Bruno (1991) *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte [Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica, Madrid, Siglo XXI, 2007].

— (1993): *The Pasteurization of France*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.

— (1996): “On Actor-Network Theory: A Few Clarifications”, en *Soziale Welt*, pp. 369–381.

— (2004): *Politics of Nature*, Cambridge y Londres, Harvard University Press [Políticas de la naturaleza, RBA, 2013].

— (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press [Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red, Buenos Aires, Manantial, 2008].

Little Bear, Leroy (2000): “Jagged Worldviews Colliding”, en *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, pp. 77-85.

Lorimer, Jamie (2012): “Multinatural Geographies for the Anthropocene”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 36, No. 5, pp. 593-612.

Mann, Geoff (2009): “Should Political Ecology be Marxist? A Case for Gramsci’s Historical Materialism”, en *Geoforum*, Vol. 40, No. 3, pp. 335-344.

Massumi, Brian (2015): *Politics of Affect*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Mbembé, J-A (2001): *On the Postcolony*, Berkeley y Londres, University of California Press.

Mecila (2017): “Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme”, en *Mecila Working Paper Series* No. 01, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, disponible en: <<http://mecila.net/wp-content/uploads/2018/06/WP-1-Thematic-Scope-and-Research-Programme.pdf>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

— (2018): “Research Programme: Conviviality-Inequality in Latin America (borrador)”, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America (inédito).

Medina, Javier (2011): “Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana”, en *La Reciprocidad*, disponible en: <<http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

More, Max (1998): “The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration”, disponible en: <<https://web.archive.org/>

web/20100114100426/http://www.maxmore.com/extprn3.htm>  
(consultado por última vez el 19/11/2020).

— (2010): “The Overhuman in the Transhuman”, en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21, No. 1, pp. 1-4.

More, Max, y Natasha Vita-More (2013): *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Nutter, Jane Terry (1987): “Epistemology”, en Stuart Shapiro (ed.), *Encyclopedia of Artificial Intelligence*, Hoboken, John Wiley, pp. 460-468.

Nyamnjoh, Francis B. (2017): “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, en *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 52, No. 3, pp. 253-270.

Panelli, Ruth (2010): “More-Than-Human Social Geographies: Posthuman and Other Possibilities”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 34, No. 1, pp. 79-87.

Rock, Melanie J, Chris Degeling y Gwendolyn Blue (2014): “Toward Stronger Theory in Critical Public Health: Insights From Debates Surrounding Posthumanism”, en *Critical Public Health*, Vol. 24, No. 3, pp. 337-348.

Schmidt, Alfred (2013): *The Concept of Nature in Marx*, Londres, Verso.

Smith, Benjamin R., y Frances Morphy (2007): *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*, Canberra, ANU Press.

Smith, Neil (2008): *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens, University of Georgia Press [Desarrollo

*desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio*, Madrid, Traficantes de sueños, 2020].

Sorgner, Stefan Lorenz (2009): “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 20, No. 1, pp. 29-42.

Stengers, Isabelle (2010): *Cosmopolitics I*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Strathern, Marilyn (2004): *Partial Connections*, Savage (Maryland), Rowman & Littlefield.

Sundberg, Juanita (2011): “Diabolic Caminos in the Desert and Cat Fights on the Rio: A Posthumanist Political Ecology of Boundary Enforcement in the United States-Mexico borderlands”, en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 101, No. 2, pp. 318-336.

— (2014): “Decolonizing Posthumanist Geographies”, en *cultural geographies*, Vol. 21, No. 1, pp. 33-47.

Thrift, Nigel (1999): “The Place of Complexity”, en *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, No. 3, pp. 31-69.

Todd, Zoe (2016): “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ is Just Another Word for Colonialism”, en *Journal of Historical Sociology*, Vol. 29, No. 1, pp. 4-22.

Tolia-Kelly, Divya P. (2013): “The Geographies of Cultural Geography III: Material Geographies, Vibrant Matters and Risking Surface Geographies”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 37, No. 1, pp. 153-160.

Ulloa, Astrid (2017): “Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous

Environmental Justice”, en *Environmental Justice*, Vol. 10, No. 6, pp. 175-180.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, pp. 469-489.

— (2004): “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, en *Common Knowledge*, Vol. 10, No. 3, pp. 463-484.

Watson, Annette, y Orville H. Huntington (2008): “They’re Here – I Can Feel Them: The Epistemic Spaces of Indigenous and Western Knowledges”, en *Social & Cultural Geography*, Vol. 9, No. 3, pp. 257-281.

Whatmore, Sarah (2006): “Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-Than-Human World”, en *Cultural Geographies*, Vol. 13, No. 4, pp. 600-609.

**Parte 3.**  
**Itinerarios de la convivialidad**  
**en América Latina**



# Mestizaje y convivialidad en Brasil, Colombia y México\*

*Peter Wade*

## **Introducción**

Desde un punto de vista, el *mestizaje* es un discurso y una práctica de la convivialidad. Esta palabra denota una mezcla<sup>1</sup> de diferencias entendidas como “raciales”. En consecuencia, dada la historia colonial de las ideas sobre la diferencia racial, también entraña necesariamente diferencias de clase social. Y además, aunque es cierto que el mestizaje se considera un proceso de síntesis cultural, en la medida en que involucra la reproducción sexual que da lugar a nuevas generaciones de mestizos (personas mezcladas), no puede sino basarse en diferencias de género. En tal sentido, la mezcla del mestizaje implica cruzar fronteras sociales y permeabilizar las jerarquías de la vida social, y por ende gira en torno a la convivialidad, tal como entiendo aquí este concepto. Sin embargo, desde otro punto de vista, el mestizaje implica reforzar precisamente las fronteras y las jerarquías de raza, clase y género, y de hecho es un mecanismo clave para su reproducción. En el presente ensayo, exploraré estas perspectivas contradictorias con referencia al desarrollo de formaciones

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c107a>

<sup>1</sup> La palabra en portugués es *mestiçagem*.



raciales en Brasil, Colombia y México, así como a los debates actuales sobre la dinámica de estas sociedades, que hoy se autodeclaran multiculturales.

Entiendo la convivialidad como algo que no se reduce al significado de “vivir juntos” o de coexistir, sino que implica maneras de vivir (prácticas discursivas y no discursivas) basadas en la tolerancia, la reciprocidad, la ausencia de jerarquía y la solidaridad (Adloff, 2018). En este punto, me aparto en cierto modo de una definición más “analítica” de la convivialidad en términos de “coexistencia como campo abierto de negociación discursiva y no discursiva” (Mecila, 2017, p. 7). Creo que esta definición aparentemente neutral de la convivialidad contrabandea un elemento normativo con la idea de negociación (especialmente en un campo “abierto”), en la medida en que la jerarquía implica *en última instancia* la ausencia de negociación y la imposición unilateral de poder, aun cuando en la práctica tenga que funcionar de maneras más negociadas. En tal sentido, la convivialidad y la jerarquía operan como procesos en tensión recíproca, que estructuran el campo social entre la facilitación y la restricción de la negociación abierta. A mi juicio, esto sigue el enfoque de Gilroy, que define la convivialidad con referencia a “los procesos de cohabitación e interacción a través de los cuales la multiculturalidad ha devenido en un rasgo común de la vida social en las zonas urbanas de Gran Bretaña y en las ciudades poscoloniales de todas partes” (Gilroy, 2004, p. xi). Aunque las palabras “cohabitación” e “interacción” pueden entenderse como términos neutrales que designan interacciones sociales humanas de cualquier tipo, a mí me parece claro que Gilroy les adjunta una implicación normativa, sobre todo en la medida en que usa la convivialidad para “decolar desde allí donde se descompuso el ‘multiculturalismo’” y tomar “cierta distancia” con respecto al término “identidad”, que tiende a volverse fijo, cerrado y reificado.

## Jerarquía y convivencia coloniales

Los primeros textos que aludieron al mestizaje fueron, en el sentido más amplio, documentos coloniales.<sup>2</sup> Estos eran textos sobre personas llamadas “mestizas”, que a menudo eran vistas como un problema porque no encajaban en el orden colonial ideal, que en su forma más simple distinguía entre los “indios” (indígenas), los españoles/blancos y las personas esclavizadas. El propio término “mestizo” se consideraba irrespetuoso, casi un sinónimo de la ilegitimidad y la falta de honor, ya que los mestizos se veían por lo común como el resultado del sexo –a menudo no consensuado– entre hombres blancos y mujeres indígenas o negras esclavizadas (Johnson y Lipsett-Rivera, 1998; Wade, 2009).

Hay una abundante literatura historiográfica que analiza el modo en que las autoridades coloniales lidiaban con los procesos de mezcla que generaban numerosas categorías intermedias de mestizos, e intenta dilucidar el estatus de esas personas en el orden colonial. Parte de esta bibliografía se enfoca en los papeles relativos que desempeñaban factores tales como el linaje, la apariencia física (por ejemplo, el color de la piel), la ocupación, la educación, etc., en la definición del estatus y la configuración de las interacciones entre las diferencias de la jerarquía colonial (Chance, 1978; Cope, 1994; Gotkowitz, 2011; Gutiérrez, 1991; Katzew y Deans-Smith, 2009; McCaa, 1984; Mörner, 1967, Seed, 1982). Los debates sobre la importancia que adquiriría la “raza” en este panorama evidencian que la apariencia física no era un indicador simple. La palabra *raza* se usaba rara vez, pese a la frecuencia de lo que hoy llamaríamos “términos

<sup>2</sup> La palabra *mestizaje* no aparece en los diccionarios de la Real Academia Española hasta la edición de 1925, aunque ya se usaba sin duda desde antes (Gamio, 1916; Molina Enríquez, 2004 [1909]). La palabra *mestizo* se usó desde los inicios del período colonial: el escritor Inca Garcilaso de la Vega se declara mestizo en su obra *Comentarios reales de los incas*, publicada en Lisboa, en 1609, y la palabra aparece en el así llamado *Diccionario de autoridades* (1726-1739); véase <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios>>.

racializados”, como *mestizo* y *mulato*. El linaje era importante para calcular la así llamada “limpieza de sangre” –que en la Iberia previa a la conquista significaba la ausencia de antecedentes judíos y “moros”, pero que en el Nuevo Mundo también pasó a significar la ausencia de ancestros africanos o indígenas–, necesaria para acceder a ciertas ocupaciones de alto estatus y definir las perspectivas maritales (Martínez, 2008). Sin embargo, la clasificación “racial” de un individuo era flexible y podía cambiar de un registro burocrático (como la partida de nacimiento) a otro (el acta de matrimonio, los antecedentes penales, un censo). También era posible comprar un certificado de blancura (Twinam, 2015). Un foco historiográfico en la así llamada “pintura de castas” –retratos estilizados del siglo XVIII que mostraban a diferentes tipos de personas mezcladas junto con sus padres, en su mayoría de Nueva España (México) (Deans-Smith, 2005; Katzew, 2004)– confiere la sensación de un sistema sumamente ordenado, que en la práctica seguramente era muy flexible y más bien desorganizado, sobre todo en los primeros tiempos (Rappaport, 2014). La convivialidad estaba restringida debido a una preocupación obsesiva por las jerarquías de estatus y honor –definidas en gran medida por el linaje y la “sangre”– pero a la vez estaba facilitada por la dificultad para vigilar rigurosamente dichas jerarquías.

## **Mestizaje y convivialidad en las nuevas repúblicas**

El siguiente conjunto de textos relacionados con el mestizaje corresponde a las elites que construyeron la nación desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Estos autores estaban interesados en construir un sentido de nacionalidad –junto a un creciente sentido de identidad regional latinoamericana, distinta de la de Estados Unidos o Europa (Martí, 1891)– en el contexto de un orden global dominado por las ideas europeas de liberalismo y modernidad, que a su vez estaban esencialmente moldeadas por teorías de la raza. Estas teorías, desde aproximadamente el año 1800, habían

basado su desarrollo en una anatomía científica comparativa del cuerpo humano que establecía una jerarquía biológica de las “razas” dominada por los blancos, en cuyo marco la mezcla de razas era degenerativa (Stocking, 1982; Wade, 2015). Esto no podía sino colocar a las naciones latinoamericanas en una posición difícil, que sus elites enfrentaron de maneras que los historiadores han analizado en profundidad (Appelbaum, 2016; Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Gotkowitz, 2011; Graham, 1990; Leal y Langebaek, 2010; Pérez Vejo y Yankelevich, 2017; Stepan, 1991).

Como vía para lidiar con este problema, algunos artífices de las naciones latinoamericanas reformularon ideas del liberalismo moderno en aras de asociar el mestizaje, no a la degeneración, sino a la democracia y la igualdad, elementos de importancia clave para el concepto de convivencia (Miller, 2004). El autor y político colombiano José María Samper escribió sobre la “obra maravillosa de la mezcla de las razas”, que a su juicio “debía producir toda una sociedad democrática, una raza de republicanos, representante al mismo tiempo de la Europa, del África y de Colombia, y que le da su carácter particular al Nuevo Mundo” (Samper, 1861, p. 299). En un discurso para una conferencia de 1920 sobre *Los problemas de la raza en Colombia* (Muñoz Rojas, 2011), el médico Jorge Bejarano planteó la pregunta retórica “¿Cuál es el resultado de esta variedad de razas?”, a la que respondió que, “políticamente”, ese resultado era “el advenimiento de una democracia, porque probado está que la promiscuidad de razas, en las que predomina el elemento inferior socialmente considerado, da lugar al reinado de las democracias” (Muñoz Rojas, 2011, p. 145). Otro participante de la conferencia, Luis López de Mesa (ministro de educación en 1934-1935), dijo en una publicación posterior que los colombianos eran “África, América, Asia y Europa a la vez, sin grave turbación espiritual”, y que el país ya no era “la democracia antigua de paridad ciudadana solo para una minoría conquistadora, [sino] la íntegra, sin distingos de clase ni de estirpe” (López de Mesa,

1970 [1934], p. 7).<sup>3</sup> Estas visiones optimistas apelaban a formas de vida basadas en los valores de la tolerancia, la reciprocidad, la ausencia de jerarquías y la solidaridad, que realzan la convivialidad en una sociedad desigual (Adloff, 2018).

Si las elites colombianas a menudo retrataban su nación como una en la cual la mezcla podía deshacer las desigualdades de raza y clase, México había establecido esta idea como una definición estatal oficial del país, especialmente tras la Revolución de 1910 (Basave Benítez, 1992; López-Beltrán y García Deister, 2013; Moreno Figueroa y Saldívar, 2015; Sue, 2013). El ideólogo líder José Vasconcelos desarrolló una visión integral del mestizo latinoamericano como ejemplar de la “raza cósmica”, emblema de “la igualdad de todos los hombres por derecho natural; la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios”, y portador de la “misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes” (Vasconcelos, 1925, p. 16). En su tratado nacionalista *Forjando patria*, el historiador Manuel Gamio, director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnografía Americana, con sede en la ciudad de México, escribe sobre la “mezcla de sangre, de ideas, de industrias, de virtudes y de vicios” que se formó en los inicios del período colonial, de la cual “el tipo mestizo aparece con prístina pureza, pues es el primer armonioso producto donde contrastan los caracteres raciales que lo originan” (Gamio, 1916, pp. 117-118).<sup>4</sup> En 1933, basándose en la idea según la cual “la gran familia mexicana” se había originado en la mezcla de distintas razas, el ministro de Relaciones Exteriores negó que el gobierno tuviera prejuicios de raza o clase social (FitzGerald y Cook-Martín, 2014, p. 236).

Brasil desarrolló las ideas de fraternidad y democracia en materia de raza a mediados del siglo XX –especialmente bajo el dictador populista Getúlio Vargas y durante la posterior dictadura militar– como una representación oficial de la nación, concebida

<sup>3</sup> Véase también Muñoz Rojas (2011), Villegas Vélez (2005), Restrepo (2007).

<sup>4</sup> Véase también Brading (1988).

en oposición polar a Estados Unidos, con su segregación racial y su ausencia absoluta de convivencia (Guimarães, 2007; Seigel, 2009; Skidmore, 1974). Estas ideas se inspiraron en la reevaluación positiva de la mezcla y de las herencias africana e indígena que desarrolló en los años treinta Gilberto Freyre, según el cual “el mestizaje y la interpenetración de culturas –principalmente europeas, amerindias y africanas–, junto con las posibilidades y oportunidades de ascender en la escala social”, tradicionalmente abiertas a los no blancos, “han tendido a aplacar los antagonismos entre clases y entre razas que se desarrollaron en el marco de una economía aristocrática”, con el resultado de que “tal vez en ninguna parte se observe el encuentro, la intercomunicación y la fusión armoniosa de tradiciones culturales diversas, e incluso antagonistas, de manera tan liberal como en el Brasil” (Freyre, 1986, pp. xiv, 78).<sup>5</sup>

Estos discursos ideológicos nacionalistas sobre el mestizaje como instancia democrática y de tolerancia racial se inspiraban en interpretaciones de las historias latinoamericanas de la mezcla como práctica social, pero siempre estaban en tensión con la persistencia del racismo y de la jerarquía social que también era evidente en dicha práctica. La bibliografía histórica antes citada demuestra que esos ideólogos artífices de la nación, por mucho que elogiaron el mestizaje, a menudo dejaban en claro su desprecio por las poblaciones negras e indígenas propiamente dichas (o al menos sus reservas en relación con ellas), a las que veían como incivilizadas y atrasadas. Con frecuencia, estos autores no veían razón para ocultar una preferencia por los inmigrantes europeos, que a su juicio mejorarían la nación mediante el “blanqueamiento”, no solo en lo concerniente a la “sangre”, sino también en materia de cultura. El blanqueamiento fue especialmente poderoso en Brasil, ya que entre las décadas de 1870 y 1930 el país logró atraer a más de cuatro millones de inmigrantes europeos, con el resultado de crear una sociedad en la que alrededor de la mitad de la población se identificaba como “blanca”

<sup>5</sup> Véanse también Burke y Pallares-Burke (2008), Bethencourt y Pearce (2012).

en los censos, y en la que la blancura pasó a ser un valor dominante pese a la representación oficial de la nación como una mezcla (Hofbauer, 2006; Simpson, 1993). México y Colombia no generaron una afluencia similar de europeos, lo cual no significa que la blancura sea menos valorada en esos países (Moreno Figueroa, 2010; Sue, 2013; Wade, 1993).

Una consecuencia de la fuerte influencia que ejercía el atractivo magnético de la blancura en el valor de la mezcla fue la menor visibilidad histórica que obtuvieron otros mestizajes, como las combinaciones de negros e indígenas. Tanto en los tiempos de la colonia como en los de las repúblicas, esta mezcla –que produjo mestizos a veces rotulados como “zambos”– se despreciaba como creadora de individuos especialmente recalcitrantes y “tipos” raciales inferiores, además de considerarse desventajosa para los grupos indígenas. Si en general se consideraba que estos grupos necesitaban protección contra los blancos y los mestizos dispuestos a usurpar sus tierras, socavar sus culturas, diluir su “sangre” originaria y, de no encontrar resistencia, terminar por destruirlos, la amenaza que presentaban los negros se veía como aún mayor en este sentido. La mezcla con los blancos y los mestizos podía destruir las culturas indígenas, pero al menos los grupos en cuestión terminarían como mestizos. La mezcla con los negros traería la destrucción sin la compensación de integrarse en la mayoría mestiza. A pesar de estas actitudes (y, en los tiempos coloniales, de las políticas orientadas a impedir este tipo de cruzamientos), la mezcla afroindígena alcanzó una amplia difusión, sobre todo en el noreste de Brasil, el norte de Colombia y la región mexicana de Costa Chica.<sup>6</sup>

De acuerdo con la bibliografía histórica, el mestizaje incorporó en sus propios cimientos un profundo sesgo sexista, en cuyo marco los hombres de alto estatus y piel clara podían permitirse amoríos

<sup>6</sup> Costa Chica abarca las regiones costeras del Pacífico de los estados sureños de Oaxaca y Guerrero. Sobre este y otros ejemplos de mezcla afroindígena, sumados a un panorama general del tema, véase Wade (2018).

con mujeres negras, indígenas y mestizas de clase baja, percibidas como disponibles desde el punto de vista sexual (y económico), así como exentas de honor o respetabilidad, mientras que las mujeres pertenecientes a la misma clase social de esos hombres no estaban libres para hacer lo mismo (Caulfield, 2000; Goldstein, 2003; Martínez Alier [Stolcke], 1989 [1974]; Smith, 1997; Wade, 2009, 2013a).

El mestizaje se reveló así como un conjunto de discursos y prácticas sumamente ambivalentes, en la medida en que promovió y facilitó las interacciones entre diferentes estratos jerárquicos de raza, clase y género, pero a la vez reforzó esas jerarquías mediante la adjudicación de un valor más alto a algunas interacciones (las que parecían avanzar hacia la blancura, codificadas como masculinas) y un valor más bajo a otras (las que se percibían como tendientes a la negrura o la indigeneidad, codificadas como femeninas). La interacción en una sociedad jerárquica rara vez puede ser de valor neutral, tal como implicaría una concepción del mestizaje como un proceso abstracto que solo se capta *a posteriori*, mediante la simple existencia de mestizos y de culturas mestizas, o bien como mezcla consensuada y poco problemática entre adultos que en cierto modo escapan a las limitaciones del mundo real. Lejos de ello, el mestizaje estaba hondamente modulado por percepciones imbuidas de poder y motivos situados en jerarquías ineludibles.

## **Mestizaje, multiculturalismo y convivencia**

Los años noventa trajeron consigo un cambio fundamental en los discursos y los debates relacionados con el mestizaje, en el marco de un desplazamiento de alcance regional hacia el multiculturalismo. Esto fue prefigurado por un rápido crecimiento, a partir de los años sesenta, de los movimientos sociales indígenas –y más tarde negros– abocados a defender derechos culturales y territoriales, así como a promover fuertes identidades étnicas y solidaridades políticas en torno a lo indígena y lo negro/africano. Estos movimientos



se apoyaron en tradiciones duraderas de resistencia y protesta indígena y negra, que se remontaban a las prácticas coloniales de rebelión, fuga, petición a las autoridades, defensa de cierto grado de autonomía comunitaria, etc. En el siglo XX, las organizaciones negras de Brasil buscaban la integración, la igualdad de derechos y la liberación respecto de la discriminación racial, mientras que los pueblos indígenas tendían a luchar por la defensa de sus tierras. Pero estas iniciativas adquirieron un nuevo ímpetu a partir de los años sesenta, alimentadas por varios acontecimientos internacionales de posguerra, tales como la descolonización, el antirracismo global, los desafíos a la autoridad occidental en materia de política y epistemología, la mejora de las comunicaciones globales y los crecientes niveles de educación en América Latina (Wade, 2010, pp. 112-116). En toda América Latina, comenzando por la reforma constitucional brasileña de 1988, los gobiernos comenzaron a introducir cambios legislativos que otorgaban nuevos (o mayores) derechos a los grupos indígenas y, en algunos casos, a las comunidades negras o “afrodescendientes”.<sup>7</sup> En lo que concierne a los afrodescendientes, Brasil y Colombia se han colocado a la vanguardia, mientras que México ha mantenido un perfil mucho más bajo (Hoffmann y Rodríguez, 2007; Paschel, 2016; Van Cott, 2000; Wade, 2010, 2013b).

Estas corrientes de movilización étnica –y la correspondiente literatura académica asociada– en general ven el mestizaje, primeramente o incluso de manera exclusiva, desde el punto de vista de su inherente racismo: como una mera ideología de blanqueamiento que borra las identidades negras e indígenas hasta el punto del genocidio, escudándose en una retórica inclusiva (Gould, 1998; Rahier, 2014; Stutzman, 1981). Como mínimo, el mestizaje se identifica con un proceso y una ideología que socavan la solidaridad política –e incluso la identidad– de la gente negra, en la medida en que ofrecen a los

<sup>7</sup> El término *afrodescendiente* suele adjudicarse a la feminista brasileña negra Sueli Carneiro. Comenzó a usarse en Brasil a fines de los años noventa y adquirió popularidad en 2001, con la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban.

individuos la posibilidad de negar la identidad “negra” en favor de la “morena”, es decir, de la identidad mezclada (Hanchard, 1994; Toplin, 1981; Winant, 1994). El mismo argumento funciona en relación con los pueblos indígenas, pero el énfasis tiende a colocarse menos en la elección personal que en la asimilación forzosa a la mayoría mestiza: cuando, por ejemplo, los indígenas se mudan a entornos urbanos, quebrantando un vínculo crucial entre territorio e identidad (Del Popolo *et al.*, 2007; Radcliffe, 1990; Warren, 2001), e imponiendo un proceso de lo que Bonfil Batalla (1996), con referencia a México, ha denominado “desindianización”. En ambos casos, se considera que el discurso general del mestizaje arroja una luz muy negativa sobre lo negro y lo indígena, hasta el punto de dificultar la identificación positiva con esas locaciones sociales.

Con la renuncia a la promesa de convivialidad que contiene el mestizaje –completamente falsa desde este punto de vista–, estas corrientes aspiran a nuevas formas de convivialidad, basadas en el respeto a la diferencia en lugar de la borradura de la diferencia que implica la mestización homogénea. Una importante manzana de la discordia en los debates públicos sobre este multiculturalismo (tanto en América Latina como más en general) es el grado hasta el cual la consolidación de las diferencias que deben ser respetadas –por ejemplo, mediante la promoción de la autonomía, el uso del lenguaje, los derechos territoriales, el acceso preferencial a la educación pública, etc., sobre una base étnica– pueden en verdad reducir las posibilidades de convivialidad mediante la erección y/o el refuerzo de fronteras, así como el incremento de su contenido racializado, aun cuando se hayan reducido las estructuras jerárquicas (Bocarejo y Restrepo, 2011; Lehmann, 2016). Esto ocupa el centro de los debates brasileños sobre los aciertos y los errores de la acción afirmativa racial en lo concerniente al ingreso universitario y el empleo federal (Fry *et al.*, 2007; Guimarães, 1999; Htun, 2004; Lehmann, 2018). Tal como en el caso del mestizaje, aquí también se presume que el multiculturalismo puede pasar a ser –¿o fue desde el principio?– un proyecto verticalista que el Estado puede cooptar sin dificultades para servir a sus

propios intereses en materia de gobernanza y desarrollo neoliberal. Hay quienes argumentan que los gobiernos pueden beneficiarse con la creación de sujetos colectivos –en áreas a menudo periféricas a las redes de control estatal– para atarlos al Estado por medio de políticas multiculturalistas capaces de limitar sus acciones en la misma medida en que las liberan (Gros, 1997; Hale, 2002; Speed, 2005; Wade, 2002). En un proceso que apunta a fomentar la convivialidad mediante el incremento de la igualdad, reemergen una vez más las jerarquías racializadas de poder.

## **La resiliencia del mestizaje**

En el marco del giro multicultural y sus correspondientes procesos de movilización étnica, aún queda por ver hasta qué punto estos acontecimientos han derribado efectivamente los discursos y las prácticas del mestizaje. Esta es en parte una cuestión de apreciar el grado de cooptación corporativista que han sufrido las políticas y el activismo de la gente negra e indígena (Agudelo, 2005; French, 2009; Jaramillo Salazar, 2014; Paschel, 2016; Rahier, 2012), con el resultado de mitigar su poder de disrupción y transformación. Y también es una cuestión de reevaluar el mestizaje en sí mismo. Ello requiere ahondar en el modo en que el proyecto del mestizaje no solo apunta a producir homogeneidad, sino que también se propone reconocer la diversidad racializada de la que depende la propia idea del mestizo: el mestizo es inimaginable sin los negros, los blancos y los indígenas (Wade, 2005). Incluso en contextos donde la gente negra e indígena se excluye en cierto modo de la nacionalidad – como ocurre con lo negro en Ecuador, de acuerdo con Rahier (2014), o como suele decirse de lo negro y lo indígena en Argentina, donde la masiva inmigración europea ha dominado las definiciones de la nación–, estas poblaciones están necesariamente allí como una presencia ausente: el exterior/frontera que constituye relacionalmente el interior/centro. Esto sale a la luz en el extenso trabajo de Rahier sobre Ecuador, así como

en recientes reevaluaciones de la historia argentina que revelan la presencia de la no-blancura en el imaginario nacional (Aguiló, 2018; Alberto y Elena, 2016).

También hay un sentido en el cual es importante comprender que el mestizaje no funciona solo como un conjunto de mentiras y falsedades que se entretujan en una mera retórica de inclusión. No cabe duda de que el mestizaje puede contener esa retórica, pero, como ya nos han enseñado muy bien los enfoques gramscianos del poder, los discursos hegemónicos solo son exitosos cuando aprovechan elementos de la realidad social que resuenan con las experiencias y percepciones vitales de la gente (incluso si estas están configuradas en parte por esas mismas ideologías hegemónicas). Tal como nos ha enseñado Stuart Hall (Grossberg, 1996; Hall, 1996a, 1996b), las ideas hegemónicas funcionan mediante la articulación (en el doble sentido de entramado y expresión) de diversos símbolos, ideas, conceptos, términos, imágenes y sentimientos en relatos convincentes. Así como no son totalmente reales (¿qué podría serlo?), tampoco son enteramente falsas.

Los relatos positivos sobre los aspectos conviviales del mestizaje resuenan con las vivencias de muchas personas, aun cuando estas también experimenten sus aspectos jerárquicos y racistas (Wade, 2005); de más está decir que el posicionamiento social de cada persona determinará los aspectos que resuenen con mayor fuerza. En su descripción de un vecindario pobre de El Salvador, Brasil, Sansone (2003, pp. 52-53) dice que “el color se considera importante para la orientación de las relaciones sociales de poder en algunos lugares y momentos, mientras que se ve como irrelevante en otros”. Los residentes locales perciben un área “blanda” de las relaciones sociales (las esquinas de las calles, las fiestas, el barrio, los deportes y la religión), paralelamente a un área “dura” (las interacciones con la policía, el ámbito laboral, el mundo del matrimonio y el noviazgo). Telles (2004) también caracterizó a Brasil en general con referencia a la coexistencia y la tensión en el marco de lo que él denomina “relaciones sociales horizontales y verticales”. De acuerdo con

sus observaciones, los terrenos de la amistad, la familia y el barrio estaban marcados por la fuerte presencia de relaciones horizontales o conviviales de interacción, mezcla e intercambio más o menos igualitario. En contraste, las relaciones verticales de jerarquía y desigualdad eran más obvias en los dominios del trabajo, la educación, la salud, la vivienda y la política.

Los estudios recientes tienden a modificar la idea según la cual la familia es un ámbito de convivialidad simple. Sansone identificó el mundo del matrimonio y el noviazgo como un área “difícil”, y es bien sabido que las distinciones y jerarquías sociales –incluidas las de raza– desempeñan un papel vital en la elección de la pareja, ya sea para el matrimonio o para una relación más temporaria. En Río de Janeiro, hay mujeres de clase trabajadora y piel oscura que recurren a la imagen de la mulata sexy para seducir a un *coroa* (literalmente, “corona”; figurativamente, caballero de armadura reluciente): un hombre maduro, blanco y rico, dispuesto a darles dinero, e incluso a pagarles una vivienda, a cambio de relaciones sexuales (Goldstein, 2003). En Cuba, las relaciones amorosas entre negros y blancos se evalúan con respecto a estereotipos racistas de la negritud (Fernández, 2010); esto deriva de costumbres decimonónicas de acuerdo con las cuales el color era un elemento clave en la evaluación de los posibles cónyuges para los jóvenes de la elite (Martínez-Alier [Stolcke], 1989 [1974]). En Bogotá, Colombia, las parejas de negros y blancos se ven sometidas a ideas racializadas y racistas sobre la hipersexualidad masculina y femenina de los negros (Viveros Vigoya, 2002, 2008).

De aquí se deduce que las familias, una vez formadas, no se librarán con facilidad de las preocupaciones pertinentes a las relaciones conyugales en las que se basan. De hecho, Moreno Figueroa (2018, 2012) en relación con México, y Hordge-Freeman (2015) en relación con Brasil –así como, en menor detalle, Wade (1993) en relación con Colombia–, demuestran que las familias pueden ser locaciones primordiales para el funcionamiento de la jerarquía racial, en la medida en que el proceso de gestar hijos deviene en un sitio de preocupación por la apariencia racializada, y se marcan distinciones, e

incluso se establecen diferencias de trato, entre los hermanos más claros o más oscuros. Los estudios sobre la reproducción asistida también describen la preocupación de las familias por el color y la apariencia racializada de las donantes de óvulos (Roberts, 2012). Estos resultados no son sorprendentes cuando se considera en mayor amplitud la intersección de la raza con el género (o con el sexo, para ser más exactos) (Collins, 2000; Nagel, 2003; Wade, 2009). Así como las ideas racializadas sobre la pertenencia están mediadas en parte por la herencia física, también están necesariamente mediadas por ideas sobre el sexo, y por ende también, a menudo, sobre el género. Si la raza y el sexo/género suelen estar imbricados, esto ocurre aún más en el caso del mestizaje, que si bien es en parte un discurso sobre las interacciones culturales, también es explícitamente un discurso sobre el sexo entre personas percibidas como racialmente distintas, y sobre los hijos que llegan como resultado.

Si hasta la familia puede ser un sitio para la articulación de la jerarquía racial a la par de la convivialidad, entonces, en lugar de dividir la vida social en dominios distintos, ya sea que estén gobernados por relaciones horizontales/blandas o relaciones verticales/duras, haríamos mejor en reflexionar sobre la tensión entre la convivialidad racial y la jerarquía racial como una dinámica constitutiva que opera variablemente en todos los dominios sociales. La familia puede pensarse como un ámbito más dominado por la convivialidad, mientras que las formas muy mercantilizadas de turismo sexual pueden verse como un ámbito en el que la jerarquía racial y el racismo se articulan fuertemente, solo modulados de manera muy marginal por la convivialidad de las relaciones a más largo plazo entre turistas y trabajadores sexuales, que tienen lugar en formas menos mercantilizadas del intercambio, y cada tanto resultan en matrimonios de una índole típicamente precaria (Brennan, 2004; O'Connell Davidson y Sánchez Taylor, 1999).

Las matanzas sistemáticas de personas negras e indígenas – ya sean perpetradas por la policía en Río de Janeiro, o por fuerzas paramilitares en las zonas indígenas de Brasil y en la costa colombiana

del Pacífico– pueden pensarse como un ámbito en el cual la convivialidad está totalmente eclipsada por el racismo (Almarío, 2004; Oslender, 2016; Pacheco de Oliveira, 2016; Vargas, 2018). Este racismo va aparejado a dinámicas de clase social, en la medida en que la violencia a menudo gira en torno al control de la tierra o de otros recursos (minerales, productos forestales) y mercados primarios, y está aliado al sexismo en la medida en que la violencia suele ser de tono masculinista, ya se dirija a hombres o a mujeres. El racismo implicado en estas corrientes de violencia está ofuscado por el mestizaje, en el sentido de que el ensamblaje de elementos discursivos y performativos permite elaborar relatos que reformulan la violencia como “antisubversiva” o como una simple “limpieza” de la sociedad para librarla de presencias “antisociales” que fomentan el delito o bloquean el “progreso”. Pero ello no debería cegarnos a la presencia real de procesos conviviales, que coexisten con la violencia asesina y racista. Esta coexistencia del racismo y la convivialidad es precisamente el elemento central del mestizaje.

## **Mestizaje y genómica**

Un reciente giro en la cuestión de los desafíos que enfrenta el mestizaje, así como de su resiliencia, ha conducido a lo que quizá sea un destino inesperado: la ciencia genómica. Pero esto no es tan inesperado una vez que recordamos la larga historia del interés científico por la raza (y por la mezcla racial). De más está decir que la ciencia actual ha luchado con todas sus fuerzas contra su homóloga racista del siglo XIX y principios del XX, y ha desempeñado un papel clave en el gradual desplazamiento del mundo hacia el antirracismo a partir de los años veinte. Sin embargo, el cuestionamiento al estatus biológico del concepto de raza no ha implicado un abandono del interés científico por la diversidad biológica de los seres humanos, incluidas las dimensiones continentales de lo que antes se llamaba “racial” (Reardon, 2005). En América Latina, el interés por medir los grados

de mezcla se remonta a la década de 1940, poco después de que se fusionaran las primeras técnicas científicas para medir los grados de “mezcla racial” (Ottensouper, 1944), y no se ha interrumpido desde ese momento (Wade *et al.*, 2014). Tanto entonces como ahora, el método consiste en usar muestras de poblaciones de África Occidental, Europa y las comunidades amerindias como referencia o base para calcular las proporciones de ascendencia genética africana, europea e indígena en las poblaciones mestizas de América Latina. Dos aspectos de esta ciencia sobresalen en relación con lo que nos interesa aquí (véanse detalles en Wade, 2017; Wade *et al.*, 2014).

En primer lugar, la preocupación por medir los grados de mezcla parece casi obsesiva. Hay un fundamento médico genético que la justifica, relacionado con la capacidad de controlar la variable de la ascendencia en la comparación de “casos” (personas que padecen una determinada enfermedad) con “grupos testigo” (personas sanas). Si nos proponemos rastrear variantes genéticas que consideramos causalmente ligadas a cierta enfermedad porque se manifiestan con mayor frecuencia en las personas que la padecen, queremos estar seguros de no estar a la caza de variantes que en verdad no están ligadas a la enfermedad, sino que simplemente aparecen con mayor frecuencia en las personas que la padecen porque, de casualidad, por un accidente de la muestra, tienen, por ejemplo, una mayor ascendencia europea que los individuos del grupo testigo. El cotejo de la ascendencia entre los casos y los testigos reduce este efecto de confusión. Los genetistas latinoamericanos se interesan especialmente por demostrar que las muestras rotuladas como “hispanas”, “latinas” o “latinoamericanas –etiquetas muy comunes en los laboratorios de Estados Unidos y otros lugares– son en verdad sumamente diversas en materia de ascendencia genética: de ahí el interés por medir los grados de mezcla en muchas poblaciones de América Latina. Sin embargo, está claro que la atención a la mezcla va más allá de este fundamento, sobre todo cuando los científicos difunden sus resultados entre el público general, o los divulgadores científicos los usan para sacar conclusiones.



Estos estudios genómicos presentan una tensión entre los conceptos de pureza y mezcla, análoga a la tensión entre el racismo y la convivencia que caracteriza al mestizaje. Por un lado, la investigación genómica de América Latina subraya de manera sistemática el hecho de que todos están mezclados: hasta las personas que se ven a sí mismas y son vistas por otros como blancas, negras, indígenas, etc., tienen una mezcla genética. Los avances recientes de la tecnología genética permiten examinar minuciosamente diversas partes del genoma, incluido el ADN mitocondrial, que se hereda de la madre sin cambios (es decir, la secuencia de ADN no se recombina ni se “baraja” en el proceso de reproducción sexual, en contraste con el ADN autosómico, que mezcla ADN de ambos progenitores). Un examen del ADN mitocondrial en mestizos y “blancos” revela la presencia de marcadores amerindios y/o africanos que se originan en un ancestro femenino olvidado hace mucho tiempo. La mezcla está generalizada.

Por otra parte, los estudios genómicos identifican habitualmente a ciertas poblaciones como “negras” o “afrodescendientes” y “amerindias”, que se clasifican como diferentes de las “mestizas” (o “blancas”) y están relativamente menos mezcladas. Esto ocurre especialmente con las comunidades indígenas de Brasil, Colombia y México, que son las fuentes de las muestras usadas como referencia básica de la ascendencia amerindia, y por ende deben representar el cien por ciento de esa ascendencia, al menos en teoría.<sup>8</sup> En Colombia, esta diferenciación también es común para las poblaciones negras; es menos común en Brasil, donde una importante rama de la investigación genómica insiste en el alto grado de mezcla que caracteriza a la ascendencia genética de las poblaciones “negras”; y es aún menos común en México, donde el interés por la composición genética de

<sup>8</sup> Las muestras de referencia no equivalen a las comunidades de origen. Por lo general, solo se eligen ciertos individuos indígenas para la correspondiente muestra de referencia; por ejemplo, aquellos cuyos abuelos, o incluso bisabuelos, nacieron en la misma comunidad o localidad donde viven esos individuos, o aquellos cuyos abuelos o bisabuelos hablaban una lengua indígena. En otras palabras, los genetistas tratan de seleccionar a individuos relativamente exentos de mezcla.

las poblaciones afromexicanas ha sido muy pequeño en comparación con el foco abrumador en sus homólogas mestizas e indígenas.

En resumen, la genómica refuerza las visiones multiculturalistas de la nación, que destacan e identifican como diferentes a las minorías negras e indígenas, pero a la vez insiste en el carácter mestizo de la nación, tendencia que va a contrapelo del multiculturalismo y reinscribe versiones más antiguas de la mezcla como esencia del pueblo, a menudo trazando una comparación explícita o implícita con naciones que se consideran menos mezcladas, como Estados Unidos o muchos países europeos (sobre todo nórdicos). En mi concepción, el mensaje general que transmiten los estudios genómicos gira en torno a la mezcla.

El segundo tema que sobresale –y que apoya esta concepción– es el uso que se ha hecho de los datos genéticos en los debates públicos de Brasil sobre la acción afirmativa en materia de admisiones universitarias (Kent, Santos y Wade, 2014; Kent y Wade, 2015). Los estudios genómicos que “probaban” la ascendencia realmente mezclada de las poblaciones negras se usaron para atacar políticas gubernamentales diseñadas para incluir a las personas autoidentificadas como “negras” en los cupos universitarios basados en la raza. Un prominente genetista sugirió que la política social debería guiarse por el hecho de que las razas no existen desde el punto de vista biológico, y que la conciencia de este hecho “cumple con el deseo utópico de una sociedad no racia lista, ‘ciega a los colores’, que valora y celebra la singularidad del individuo” (Pena y Birchall, 2006, p. 20). Es decir, los datos genéticos se usaron para apoyar la idea de una sociedad convivial, que también era una sociedad mezclada. El mismo genetista especuló que, “si los numerosos brasileños blancos que tienen ADN mitocondrial amerindio o africano estuvieran al tanto de esto, valorarían más la exuberante diversidad genética de nuestro pueblo y, tal vez, construirían una sociedad más justa y armoniosa en el siglo XXI” (Pena *et al.*, p. 25). Desde este punto de vista, la mezcla fomenta la convivencia, mientras que la conciencia y las políticas basadas en la raza crean discordia y división.

## Conclusión

El mestizaje se ha visto a menudo como un proceso verticalista que borra la diferencia étnica desde arriba. También, en tiempos más recientes, se ha reconsiderado como un proceso que cuestiona desde abajo esa homogenización, celebrando la diversidad generada por la mezcla como algo que hace del mestizo una figura híbrida, disruptiva y transfronteriza (Anzaldúa, 1987; Klor de Alva, 1995; Mallon, 1996). Desde entonces, los críticos han puesto en tela de juicio esta concepción de la hibridez como necesariamente disruptiva, en la medida en que la idea de hibridez puede acarrear consigo la noción de los orígenes y las purezas que la constituyen, así como, con mayor importancia, las jerarquías que ordenan dichos orígenes (Hale, 1999; Wade, 2004; Young, 1995). Yo abogo por una concepción del mestizaje que lo vea como inherentemente contradictorio, formado por discursos y prácticas de la convivialidad que coexisten con discursos y prácticas de la diferencia racial y el racismo. La convivialidad se usa para ofuscar el racismo y distraer la atención de él, pero también existe por derecho propio, como algo más que una mera cortina de humo. Esto aumenta el poder de sus ofuscaciones y distracciones, pero también crea una formación racial *sui generis* que puede abrir puertas y dar asidero a las acciones antirracistas. Por ejemplo, por mucho que el mestizaje desde arriba haya intentado dividir a las poblaciones negras e indígenas para controlarlas, también ha creado la posibilidad de forjar alianzas entre esas categorías, aun cuando gran parte de la política multiculturalista actual apunte a reforzar las distinciones entre ellas (Wade, 2018). O bien, una vez más, el mestizaje ha ayudado a crear una sociedad en cuyo marco las desigualdades de raza y las desigualdades de clase a menudo se viven juntas de una manera integrada que podría ayudar a resolver el viejo dilema de la oposición entre la política del reconocimiento y la política de la distribución. En resumen, tal vez sea posible leer el mestizaje a

contrapelo, con el fin de explotar sus contradicciones y tensiones en direcciones positivas.

## **Bibliografía**

Adloff, Frank (2018): *Practices of Conviviality and the Social and Political Theory of Convivialism, Mecila Working Paper Series*, San Pablo, The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Agudelo, Carlos E. (2005): *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*, Medellín, La Carreta Editores, Institut de recherche pour le développement, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Aguiló, Ignacio (2018): *The Darkening Nation: Race, Neoliberalism and Crisis in Argentina*, University of Wales Press.

Alberto, Paulina y Eduardo Elena (eds.) (2016): *Rethinking Race in Modern Argentina*, Nueva York, Cambridge University Press.

Almario, Oscar (2004): “Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas, y ‘multiculturalismo’ de estado e indolencia nacional”, en Eduardo Restrepo y Axel Rojas (eds.): *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, pp. 73– 120.

Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books.

Appelbaum, Nancy P. (2016): *Mapping the Country of Regions: The Chorographic Commission of Nineteenth-Century Colombia*, Chapel Hill (Carolina del Norte), University of North Carolina Press.

Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (eds.) (2003): *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Basave Benítez, Agustín Francisco (1992): *México mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bethencourt, Francisco, y Adrian Pearce (eds.) (2012): *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford, Oxford University Press, British Academy.

Bocarejo, Diana, y Eduardo Restrepo (2011): "Introducción: hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia", en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47, No. 2, pp. 7-13

Bonfil Batalla, Guillermo (1996): *México Profundo: Reclaiming a Civilization*, traducido por Philip A. Dennis, Austin, University of Texas Press.

Brading, David (1988): "Manuel Gamio and Official Indigenismo", en *Bulletin of Latin American Research* Vol. 7, No. 1, pp. 75-90.

Brennan, Denise (2004): *What's Love Got to Do with It? Transnational Desires and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham, Duke University Press.

Burke, Peter y Maria Lúcia G. Pallares-Burke (2008): *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*, Oxford, Peter Lang.

Caulfield, Sueann (2000): *In Defense of Honor: Sexual Morality, Modernity, and Nation in Early-Twentieth-Century Brazil*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Chance, John (1978): *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.

Collins, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, 2a ed., Nueva York, Routledge.

Cope, R. Douglas (1994): *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press.

Deans-Smith, Susan (2005): "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain", en *Colonial Latin American Review* Vol. 14, No. 2, pp. 169-204.

Del Popolo, Fabiana, Ana María Oyarce, Bruno Ribotta *et al.* (2007): *Indigenous Peoples and Urban Settlements: Spatial Distribution, Internal Migration and Living Conditions*, Santiago de Chile, CEPAL.

Fernández, Nadine T. (2010): *Revolutionizing Romance: Interracial Couples in Contemporary Cuba*, New Brunswick (Carolina del Norte), Rutgers University Press.

FitzGerald, David Scott y David Cook-Martín (2014): *Culling the Masses: The Democratic Origins of Racist Immigration Policy in the Americas*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

French, Jan Hoffman (2009): *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Freyre, Gilberto (1986): *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*, Berkeley (California), University of California Press.

Fry, Peter, Maggie, Maio Yvonne y Marcos Chor, *et al.* (eds.) (2007): *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gamio, Manuel (1916): *Forjando patria*, México, Librería de Porrúa Hermanos.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire: Melancholia or Convivial Culture*, Londres, Routledge [*Después del imperio. ¿Melancolía o cultura de la convivialidad?*, Barcelona, Tusquets, 2008].

Goldstein, Donna M. (2003): *Laughter out of Place: Race, Class, Violence and Sexuality in a Rio Shantytown*, Berkeley, University of California Press.

Gotkowitz, Laura (ed.) (2011): *Histories of Race and Racism: The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Gould, Jeffrey L. (1998): *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham: Duke University Press.

Graham, Richard (ed.) (1990): *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin, (Texas), University of Austin Press.

Gros, Christian (1997): “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal”, en María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.): *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 15-60.

Grossberg, Lawrence (1996): “On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall”, en Morley, David and Chen,

Kuan-Hsing (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 131-150.

Guimarães, Antonio Sérgio (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*, San Pablo, Editora 34.

— (2007): “Racial Democracy”, en Jessé Souza y Valter Sinder (eds.): *Imagining Brazil*, Lanham (Maryland), Lexington Books, pp. 119-140.

Gutiérrez, Ramón (1991): *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico, 1500-1846*, Stanford, Stanford University Press.

Hale, Charles R. (1999): “Travel Warning: Elite Appropriations of Hybridity, Mestizaje, Antiracism, Equality, and Other Progressive-Sounding Discourses in Highland Guatemala”, en *The Journal of American Folklore*, Vol. 112, No. 445, pp. 297-315.

— (2002): “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, No. 34, pp. 485– 524.

Hall, Stuart (1996a): “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, en David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 411-440.

— (1996b): “The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees”, en David Morley y Kuan-Hsing (eds.): *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 25-46.

Hanchard, Michael (1994): *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio De Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*, Princeton, Princeton University Press.



Hofbauer, Andreas (2006): *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, San Pablo, Editora UNESP.

Hoffmann, Odile y María Teresa Rodríguez (eds.) (2007): *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Publicaciones de la Casa Chata.

Hordge-Freeman, Elizabeth (2015): *The Color of Love: Racial Features, Stigma, and Socialization in Black Brazilian Families*, Austin (Texas), University of Texas Press.

Htun, Mala (2004): "From "Racial Democracy" to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", en *Latin American Research Review*, Vol. 39, No. 1, pp. 60-89.

Jaramillo Salazar, Pablo (2014): *Etnicidad y victimización. genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*, Bogotá, Uniandes.

Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera (eds.) (1998): *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press.

Katzew, Ilona (2004): *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*, New Haven, Yale University Press.

Katzew, Ilona, y Susan Deans-Smith (eds.) (2009), *Race and Classification: The Case of Mexican America*, Stanford, Stanford University Press.

Kent, Michael, Ricardo Ventura Santos y Peter Wade (2014): "Negotiating Imagined Genetic Communities: Unity and Diversity in

Brazilian Science and Society”, en *American Anthropologist*, Vol. 116, No. 4, pp. 1-13.

Kent, Michael, y Peter Wade (2015): “Genetics against Race: Science, Politics and Affirmative Action in Brazil”, en *Social Studies of Science*, Vol. 45, No. 6, pp. 816-838.

Klor de Alva, J. Jorge (1995): “The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of ‘Colonialism’, ‘Postcolonialism’ and ‘Mestizajes’”, en Gyan Prakash (ed.), *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press, pp. 241-275.

Leal, Claudia, y Carl Langebaek, (2010): *Historias de raza y nación en América Latina*, Bogotá, Universidad de los Andes.

Lehmann, David (2018): *The Prism of Race: The Politics and Ideology of Affirmative Action in Brazil*, Minnesota, University of Michigan Press.

— (ed.) (2016): *The Crisis of Multiculturalism in Latin America*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

López-Beltrán, Carlos, y Vivette García Deister (2013): “Aproximaciones científicas al mestizo mexicano”, en *História, Ciências, Saúde- Manguinhos* Vol. 20, No. 2, pp. 391-410.

López de Mesa, Luis (1970 [1934]): *De Cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín, Editorial Bedout.

Mallon, Florencia E. (1996): “Constructing *Mestizaje* in Latin America: Authenticity, Marginality and Gender in the Claiming of Ethnic Identities”, en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 2, No. 1, pp. 170-181.

Maria Sybilla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in

Latin America (Mecila) (2017): *Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme*, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Martí, José (1891): “Nuestra América”, en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero.

Martinez-Alier [Stolcke], Verena (1989 [1974]): *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, 2a ed., Ann Arbor, University of Michigan Press.

Martínez, María Elena (2008): *Genealogical Fictions: Limpieza De Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

McCaa, Robert (1984): “Calidad, Clase and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90”, en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 64, No. 3, pp. 477-501.

Miller, Marilyn Grace (2004): *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

Molina Enríquez, Andrés (2004 [1909]): *Los Grandes problemas nacionales*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Moreno Figueroa, Mónica (2008): “Historically-Rooted Transnationalism: Slightedness and the Experience of Racism in Mexican Families”, en *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 29, No. 3, pp. 283-297.

— (2010): “Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism”, en *Ethnicities*, Vol. 10, No. 3, pp. 387-401.

— (2012): “‘Linda Morenita’: Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico”, en Horrocks, Chris (ed.): *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*, Oxford, Berghahn Books, pp. 167-180.

Moreno Figueroa, Mónica, y Emiko Saldívar (2015): “‘We Are Not Racists, We Are Mexicans’: Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico”, en *Critical Sociology*, Vol. 42, No. 4-5, pp. 515-533.

Mörner, Magnus (1967): *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little Brown.

Muñoz Rojas, Catalina (ed.) (2011): *Los Problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las “dolencias sociales”*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario.

Nagel, Joane (2003): *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*, Oxford, Oxford University Press.

O’Connell Davidson, Julia, y Jacqueline Sanchez Taylor (1999): “Fantasy Islands: Exploring the Demand for Sex Tourism”, en Kempadoo, Kamala (ed.), *Sun, Sex and Gold: Tourism and Sex Work in the Caribbean*, Lanham (Maryland), Rowman Littlefield, pp. 37-54.

Oslender, Ulrich (2016): *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Ottensooser, Friedrich (1944): “Cálculo do grau de mistura racial através dos grupos sanguíneos”, en *Revista Brasileira de Biologia*, No. 4, pp. 531-537.

Pacheco de Oliveira, João (2016): *O Nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*, Rio de Janeiro, Contra Capa.

Paschel, Tianna S. (2016): *Becoming Black Political Subjects: Movements and Ethno-Racial Rights in Colombia and Brazil*, Princeton, Princeton University Press.

Pena, Sérgio D.J. and Birchal, Telma S. (2006): “A Inexistência biológica versus a existência social de raças humanas: pode a ciência instruir o etos social?”, en *Revista USP*, No. 68, pp. 10-21.

Pena, Sérgio D.J., Denise R. Carvalho-Silva, Juliana Alves-Silva *et al.* (2000), “Retrato molecular do Brasil”, en *Ciência Hoje*, No. 159, pp. 16-25.

Pérez Vejo, Tomás and Yankelevich, Pablo (eds.) (2017): *Raza y política en Hispanoamérica*, México: El Colegio de México, Bonilla y Artigas Editores.

Radcliffe, Sarah (1990): “Ethnicity, Patriarchy and Incorporation into the Nation: Female Migrants as Domestic Servants in Southern Peru”, en *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 8, No. 4, pp. 379-393.

Rahier, Jean Muteba (ed.) (2012): *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

— (2014): *Blackness in the Andes: Ethnographic Vignettes of Cultural Politics in the Time of Multiculturalism*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Rappaport, Joanne (2014): *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Reardon, Jenny (2005): *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton, Princeton University Press.

Restrepo, Eduardo (2007): "Imágenes del 'negro' y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX", en *Revista de Estudios Sociales*, No. 27, pp. 46-61.

Roberts, Elizabeth F. S. (2012): *God's Laboratory: Assisted Reproduction in the Andes*, Berkeley (California), University of California Press.

Samper, José María (1861): *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*, París, Imprenta de E. Thunot y Cia.

Sansone, Livio (2003): *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Seed, Patricia (1982): "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753", en *Hispanic American Historical Review* 62, 4, 569-606.

Seigel, Micol (2009): *Uneven Encounters: Making Race and Nation in Brazil and the United States*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Simpson, Amelia (1993): *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*, Philadelphia, Temple University Press.

Skidmore, Thomas (1974): *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*, Nueva York, Oxford University Press.

Smith, Carol A. (1997): "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas", en *Identities: Global Studies in Power and Culture*, Vol. 3, No. 4, pp. 495-521.

Speed, Shannon (2005): "Dangerous Discourses: Human Rights and Multiculturalism in Neoliberal Mexico", en *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, Vol. 28, No. 1, pp. 29-51.

Stepan, Nancy Leys (1991): *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.

Stocking, George (1982): *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology*, 2a ed., Chicago, Chicago University Press.

Stutzman, Ronald (1981): "El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", en Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 45-94.

Sue, Christina A. (2013): *Land of the Cosmic Race: Race Mixture, Racism, and Blackness in Mexico*, Nueva York, Oxford University Press.

Telles, Edward E. (2004): *Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.

Toplin, Robert (1981): *Freedom and Prejudice: The Legacy of Slavery in the USA and Brazil*, Westport, Connecticut, Greenwood Press.

Twinam, Ann (2015): *Purchasing Whiteness: Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford, Stanford University Press.

Van Cott, Donna Lee (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Vargas, João H. Costa (2018): *The Denial of Antiracism: Multiracial Redemption and Black Suffering*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Vasconcelos, José (1925): *La Raza cósmica: misión de la raza iberoamericana. notas de viajes a la América del Sur*, Madrid, Agencia Mundial de Librería.

Villegas Vélez, Alvaro Andrés (2005): "Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940", en *Estudios Políticos*, No. 26, 209-232.

Viveros Vigoya, Mara (2002): "Dionysian Blacks: Sexuality, Body, and Racial Order in Colombia", en *Latin American Perspectives*, Vol. 29, No. 2, pp. 60-77.

— (2008): "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá", en Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros Vigoya (eds.): *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Instituto CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, pp. 247- 278.

Wade, Peter (1993): *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

— (2002): "The Colombian Pacific in Perspective", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 7, No. 2, pp. 2-33.

— (2004): "Images of Latin American Mestizaje and the Politics of Comparison", en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 23, No. 1, pp. 355-366.

— (2005): "Rethinking Mestizaje: Ideology and Lived Experience", en *Journal of Latin American Studies*, No. 37, pp. 239-257.

— (2009): *Race and Sex in Latin America*, Londres, Pluto Press.

— (2010): *Race and Ethnicity in Latin America*, 2a ed., Londres, Pluto Press.

— (2013a): "Articulations of Eroticism and Race: Domestic Service in Latin America", en *Feminist Theory*, Vol. 14, No. 2, pp. 187-202.



— (2013b): “Brazil and Colombia: Comparative Race Relations in South America”, en Francisco Bethencourt y Adrian Pearce (eds.): *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Oxford, Oxford University Press, British Academy, pp. 35-48.

— (2015): *Race: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2017): *Degrees of Mixture, Degrees of Freedom: Genomics, Multiculturalism, and Race in Latin America*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

— (2018): “Afro-Indigenous Interactions, Relations, and Comparisons”, en George Reid Andrews y Alejandro de la Fuente (eds.), *Afro-Latin American Studies: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 92-129.

Wade, Peter, Carlos López Beltrán, Eduardo Restrepo *et al.* (eds.) (2014), *Mestizo Genomics: Race Mixture, Nation, and Science in Latin America*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press.

Warren, Jonathan W. (2001): *Racial Revolutions: Antiracism and Indian Resurgence in Brazil*, Durham, Duke University Press.

Winant, Howard (1994): *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Young, Robert (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londres, Routledge.

# Políticas contemporáneas de convivialidad\*

*Claudia Briones*

*Only when you have reached the pits of intellectual despair can you see the cracks, the openings, that make optimism of the will earned rather than simply dreamed.*

(Grossberg, 2018: 856)<sup>1</sup>

## Introducción

Si el neologismo convivialidad apunta a la calidad de nuestra convivencia, a una coexistencia armoniosa y, por derivación, connota camaradería y –desde Dante Alighieri– el convite a un banquete de sabiduría, ¿es un oxímoron tratar de identificar si y cómo la convivialidad se expresa en contextos de desigualdad histórica máxima, como los que son propios de los países de América Latina y de las relaciones entre países de la “aldea global”. ¿Es acaso una forma de co-existir y co-habitar que sólo es posible al interior de comunidades pequeñas y que, por ende, posee una fuerza de fragmentación que sólo conlleva conflictos entre ellas? ¿Es, por el contrario, una

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c108a>

<sup>1</sup> Aún pensando para un contexto tan diferente –los EE.UU. de Donald Trump– la forma en que Lawrence Grossberg actualiza el dictum gramsciano de actuar y analizar coyunturas difíciles con pesimismo de la razón pero optimismo de la voluntad atraviesa mis maneras de pensar las luchas indígenas hoy en mi país y más allá. Sus reflexiones servirán de guía, por tanto, para introducir cada acápite y el conjunto.

idea-fuerza<sup>2</sup> que, a través de lo absurdo y la incoherencia, busca generar alternativas para un “ser juntos” (Massey, 2005) ampliado? ¿Es, en este sentido, una utopía concreta que –como señala Ernst Bloch (1885-1977)– apunta a una esperanza fundamentada, faro y experimento de procesos históricos que, a pesar de anticipar mucho más de la buena vida para todos de lo que finalmente logran, dejan huellas indelebles para marcar la dirección de los caminos pendientes (Krotz, 2011)?

La modernidad viene siendo criticada desde distintas corrientes (por su teleología, su universalismo, dualismos ontologizantes recurrentes e historicismo monotónico), pero siempre o mayormente desde dentro –aunque sea incluso desde sus periferias. Abrevando en esas críticas, mi lugar de enunciación y perspectiva busca hacer un doble desplazamiento. Inspirándome en la manera en que Jean y John Comaroff (2013) invierten el sentido de la onda expansiva neoliberal, trataré de capitalizar mi experiencia antropológica de trabajo con pueblos originarios, particularmente el mapuche-tewelche, no tanto para ver cómo los centros se construyen desde sus márgenes (Das y Poole 2004), sino cómo esos márgenes disputan y buscan redefinir las excepciones, ilegibilidades y exclusiones que los centros les imponen, llevando a éstos a redefinirse. Si lo pensamos desde los procesos de construcción de hegemonía cultural, haré foco menos en las tradiciones selectivas y lo que queda definido como arcaico, que en las maneras en que lo residual y lo emergente (Williams, 2000) se resignifican constantemente, para digerir lo selectivo y lo arcaico, sin hacerse ni del todo digeridos ni del todo digeribles. Propongo así una perspectiva doblemente excéntrica, que busca replantear convivialidades otras,<sup>3</sup> yendo espiraladamente de abajo hacia arriba, y de afuera hacia adentro.

<sup>2</sup> En el sentido dado al concepto por el positivismo espiritualista del filósofo francés Alfred Fouillée (1838-1912), de integrar de modo indisoluble elementos aparentemente antagónicos (Ferrater Mora, 1951: 895).

<sup>3</sup> Inspirándome en Escobar (2003) y su idea de mundos y conocimientos otros o de otro modo.

Por estas y otras razones, anclo mis reflexiones en el análisis de debates, demandas y políticas que en los últimos años se han dado en torno al concepto del Buen Vivir (BV). Según Sánchez Lizama, si hoy el BV de los Pueblos Indígenas latinoamericanos tiene impacto a nivel global, es porque “ha trastocado las visiones más arraigadas sobre el desarrollo” (2014: 66). Así, este horizonte de reflexión y propuestas en diferentes dimensiones no sólo es uno de los más relevantes y novedosos de los generados y debatidos recientemente desde América Latina (Gudynas, 2011) para plantear otras formas de convivencia, sino que aspira a tener –y aparenta estar teniendo– repercusiones en otras regiones del planeta (Hidalgo Flor, 2011). Por eso me interesa tomarlo como foco, por la forma en que pone en evidencia puentes con –y permite revisar los límites de– otras teorías políticas contemporáneas que, desde contextos muy dispares, también cuestionan formas hegemónicas de convivencia, aún sin usar este término. El BV muestra, a su vez, tanto los diferentes planos en que la convivencia debe ser repensada, como los factores que impiden –o los desafíos que comporta– estructurar, disputar, negociar y representar convivalidades otras en sociedades en las que diversidad y desigualdad aparecen tan densas como diferencialmente anudadas. Permite, también, adelantar retos sobre la convivencia entre saberes sociales heterogéneos y saberes académicos que buscan dialogar empáticamente con ellos. Mi meta no es responder de antemano, sino plantear preguntas sobre distintas alternativas de un “ser juntos” que –siguiendo la propuesta de Eric Wolf (1994: 7) respecto la noción de “grupo étnico”– marquen el inicio y no la implementación o conclusiones de un programa de investigación.

## Puntos de partida

*The optimism of cultural studies begins with its recognition that the realities we live in – identities, social positions, social structures, political and economic relations, inequalities and hardships, maps of meaning, ideologies, commonsense, institutions, political possibilities and positions, etc. – are constantly being made through struggles (or their absence) to organize the multiplicities, to actualize a specific reality out of the multiple possibilities.*

(Grossberg, 2018: 866)

A partir de lo que hasta el momento he aprendido como antropóloga del análisis de procesos concretos, he llegado a definir una caja de herramientas teóricas que tienen propósitos más heurísticos que hermenéuticos o normativos. Como es desde y a través de esas herramientas que pienso y hablo, las comparto aquí como parte de los debates a sostener.

Desde el sentido común, la *diversidad* – particularmente socio-cultural, pero también la biodiversidad – suele verse/pensarse como dato de la realidad. Es más fecundo, empero, verla como forma de pensar lo social y lo real, témporo-espacialmente cambiante, que está en la base de políticas diferencialistas o integracionistas (Briones et al., 2006). Ello permite entender por qué “la diversidad indígena” – que inicialmente los estados latinoamericanos consideraban un lastre al progreso – fue luego siendo vista como un recurso a instrumentar para su ciudadanización, y más recientemente, como un valor, un capital y un derecho.

En este sentido, lo identificado como “diferencia cultural” suelen marcar heterogeneidades *dentro de* y no *entre* prácticas. Atendiendo a la historicidad de las prácticas, conviene más pensarlas como *différance* que como *différence* (Derrida, 1967), esto es, en constante desplazamiento. A menudo, por tanto, la identificación y disputa

pública en términos de “diferencias culturales” deviene indicador no sólo de distintas formas de hacer mundo, sino las relaciones de subordinación y desigualdad que se establecen tanto entre esas distintas formas como entre sus practicantes.

En lo que hace a “hacer mundos”, las heterogeneidades que suelen leerse a nivel de “diferencias culturales”, se despliegan como disensos de diferente tipo: ideológicos, ontológicos y epistemológicos.<sup>4</sup> Hacer esta distinción es importante para entender no solo que las desigualdades se anclan en injusticias distributivas,<sup>5</sup> ecológicas y culturales (Escobar, 2005), sino que lo que solemos llamar ideología y cultura –más allá de los profusos debates sobre cómo mejor encarar ambos términos– pueden acabar opacando las dinámicas y efectos de lo que rotulamos como etnocidios y ecocidios, atentando así

<sup>4</sup> Esta diferenciación que realizo abrevia, sin duda, en la forma en que los colegas Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar han sostenido maneras de leer los conflictos que involucran a pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina (Briones 2014b). Nuestras coincidencias posiblemente surgen tanto de una común formación disciplinar en la antropología, como de las respectivas experiencias de trabajo con colectivos que plantean las fricciones más explícitas y sustanciales con los asertos eurocéntricos de la modernidad. No obstante, por tratar de dar encarnadura a la importancia que esos mismos colegas prestan a la idea de conexiones parciales y a la contingencia de que “todos vivamos en más de un mundo pero en menos de dos” en mi camino de comprensión y explicación de la praxis o hacer mundo del pueblo mapuche-tewelche –que es sobre lo que he reflexionado más– sostengo la importancia de discriminar e identificar tres tipos de disensos que se hacen etnográficamente patentes es esa praxis. Si tratara de resumir mi manera de entender esos disensos que suelen marcar bordes de refracción dentro de una misma práctica, los bordes ideológicos expresan cuestionamientos que debaten sobre una misma realidad/mundo; los ontológicos emergen cuando los mismos seres (o entes, según quién hable) son figurados con distintas capacidades de agencia y hacen mundos distintos; y los epistemológicos cuando se ponen en juego diferentes formas de conocer y tener certezas respecto de los mundos y seres sobre los que se predica, lo cual abre caminos otros de explicación y comprensión relacional de aquello sobre lo que se habla.

<sup>5</sup> Aun cuando las injusticias distributivas suelen vincularse con “lo económico”, las desigualdades que alientan injusticias de este tipo remiten en verdad a diferentes dimensiones de la vida social. Siguiendo a Kessler (2014), habría por lo menos que desplegar analíticamente el concepto en términos de distribución del ingreso, el trabajo, las políticas laborales y cobertura social; el acceso diferencial a la educación, la salud, la justicia, la vivienda y el hábitat; brechas territoriales en la infraestructura, incluyendo disparidades por regiones y ruralidad; y dispar cobertura por las políticas de seguridad.

contra convivialidades sustentables, esto es, convivialidades que posiblemente no anularán mágicamente todas las desigualdades, pero sí intentarán tramitarlas de modos menos injustos y dolorosos.

La comprensión de cómo las relaciones de subordinación y desigualdad se establecen tanto entre distintas formas de hacer mundo como entre sus practicantes suele movilizar los conceptos de cultura e identidad que, a menudo, aparecen indisolublemente anidados. Sin embargo, una convivialidad productiva requiere des-ontologizar y desacoplar ambos conceptos, esto es, las identidades y las diferencias culturales, sin negar la co-ocurrencia de conflictos tanto identificatorios, como ontológicos, epistemológicos e ideológicos. Esta manera de pensar espacios públicos donde esos conflictos se hacen evidentes no nos provee de modelos abstractos ideales de convivialidad, sino recursos para tramitar esos conflictos y disensos. Si el giro ontológico viene cuestionando la idea de cultura (con antecedentes, por supuesto, en autores como Roy Wagner 1975), el desacople entre cultura e identidad que la antropología propone desde Frederik Barth (1969) necesita una crítica equivalente de las nociones de identidad que cuestionan ciertas dimensiones del concepto sin abandonarlo (Hall 2003; Briones 2007). Brevemente, las desigualdades se entraman en diferentes planos, aun cuando se acaban encarnando en formas de plantear asimetrías en las condiciones de existencia de distintos colectivos, en: su momento, propusimos pensar los efectos de distintos planos de desigualdad desde el concepto de interjuego de clivajes (Siffredi y Briones 1989) o de sus vinculaciones mutuas (Briones 1998).<sup>6</sup> Más recientemente, ese anidamiento históricamente contingente se teoriza como una interseccionalidad (Dahmoon 2011; Viveros Vigoya 2016) que impide asociaciones nítidas entre prácticas e identificaciones, aunque haya sedimentaciones que tiendan a alinear parcialmente diacríticos de «diferencias culturales» y pertenencias. En todo caso, prever su desacople es crucial pues, cuando su

<sup>6</sup> En este y otros temas, cierta auto-referencialidad apunta a evitar la multiplicación de citas de autores oportunamente retomados y debatidos.

alineamiento se totaliza, cuando cultura e identidad se tratan como intercambiables y mutuamente constitutivas, de ello emergen visiones de interculturalidad relacional o funcional (Walsh 2012) que no logran ni identificar desplazamientos en ese anidamiento, ni desmontar asimetrías sobre los distintos planos de la vida social.

Por último, las desigualdades y nociones de diversidad que las fundamentan o disputan, así como los efectos de anudamientos contingentes entre distintos ejes de desigualdad, son resultado de formas históricamente específicas de articular prácticas, dispositivos, representaciones. Por ende, hacer la diferencia entre lo virtual y lo actual de esas articulaciones (Grossberg 2010) permite identificar qué factores imposibilitan otras actualizaciones de lo virtual. Abre, además, el camino de investigaciones que apuestan a anclarse en contextualizaciones radicales (Grossberg 2009).

Con y desde esta caja de herramientas, resumo a continuación un camino que permite hacer inteligibles las formas contemporáneas que toman ciertas formas indígenas de demandar en distintos países de América Latina.

## **Demandas y hegemonía en perspectiva histórica**

*...history does not work by absolute ruptures ... it cannot be understood as a radical break with everything that came before ... It is the temporary end of a longer story, which brings new elements and new relations into play, and in the process, transforms some of the older elements we thought we understood. But it is also the temporary beginning of another story which is as yet unwritten.*

(Grossberg, 2018: 866)

La convivialidad como oxímoron no depende de la inevitabilidad de los nexos entre diferencias y desigualdades –no tiene por qué haber



inevitabilidad en esas vinculaciones— sino de las maneras históricamente específicas en que se han ido articulando distintas economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005). En este acápite, hago por tanto un sumario recorrido de cómo las demandas indígenas fueron leyendo las distintas faltas o fallos de las convivialidades practicadas o propuestas por los estados-nación latinoamericanos en la larga duración. Me interesa mostrar las maneras en que dentro de lo que llamamos proceso hegemónico de digestión de reclamos sociales —o desde lo que los mapuche verían como un proceso del conocer que opera desde y mediante el *inaduum* (o percibir por los sentidos), el *kvme rakizoam* (o buen pensamiento), el *kvme kimvn* (o buena sabiduría) y el *gvlamtuwun* (o intercambio colectivo de saberes a través de los consejos) (Briones, 1999)— los pueblos indígenas han ido diagnosticando y disputando los fallos de sucesivas convivialidades. Me refiero a complejos y heterogéneos procesos políticos de organización y producción cultural indígena, mayormente centrados en disputar procesos estatales de construcción de hegemonía cultural, procesos ambos intervencionales, aunque las agencias involucradas y puestas en juego hayan siempre tenido dispar capacidad para producir efectos de verdad y transformaciones.

Así, en poco más de cien años y a pesar de disparidades que no pueden ser reseñadas aquí, las lógicas de los Estados-nación modernos han realizado en América Latina un recorrido respecto de los ciudadanos indígenas, sus “otros internos” por excelencia, que va de la negación y el asimilacionismo a las políticas de reconocimiento intercultural, pasando por una biopolítica de corte integracionista anclada en usar las diferencias culturales como medio de homogeneización (Bengoa, 2000; Bretón, 2013; Sánchez Lizama, 2014; Slavsky, 1992).

En líneas muy generales, los estados nación modernos han dejado a escala planetaria muchas promesas incumplidas. No sólo el potencial ecualizador de la idea de ciudadanía en que se anclan no ha promovido la igualdad de oportunidades y resultados para muchos de sus habitantes ni ha cuestionado los privilegios de los que

disfrutaban otros. Esos estados han traicionado también muchos de los límites que declamaron autoimponerse, a modo de ceguera frente a la religión y la etnicidad, para garantizar esa igualdad presupuesta. Si la separación Estado/iglesia o la privatización de la fe ha sido la solución hegemónica promovida desde Occidente a las guerras religiosas, las conflictividades étnicas trataron de resolverse mediante una cuestionable desculturización de la política y la economía (Briones, 1996), anclada en una ficticia privatización de ciertas pertenencias. Acabaron así imponiendo valores particulares desde una propensión logo-falo-etnocéntrica que, en el mejor de los casos, difirió sólo por un tiempo esas conflictividades.

Para poner en foco analítico estas lógicas, tomo las demandas indígenas como subordinaciones convertidas en antagonismos (Laclau y Mouffe, 1990) que, por un lado, diagnostican y develan los efectos selectivamente distribuidos de esas promesas incumplidas y, por el otro, permiten rastrear los modos en que las luchas sociales logran cambiar los pisos políticos de los debates (Briones y Ramos, 2010) y abrir los campos de interlocución para replantear las formas hegemónicas de convivencia sedimentadas en distintos momentos históricos.

Sugestivamente, cuando “lo cultural” es invocado como causal del maltrato societal y estatal a parte de la ciudadanía, las demandas formuladas en esos términos suelen inicialmente tomarse como resultado de un fundamentalismo que se pregonaba como característica de los colectivos demandantes, más que como efecto reactivo a la ocurrencia de “desigualdades ilegítimas” o a la negación de “diferencias legítimas” que los diferentes reclamos van haciendo visibles. Sin embargo, cuando los procesos de construcción de hegemonía cultural van buscando digerir los conflictos resultantes para domesticarlos, se modifican con el tiempo tanto las nociones y lugares disponibles para la expresión y reconocimiento público de la “diversidad cultural”, como los lenguajes hegemónicamente habilitados para las disputas y negociaciones (Roseberry, 1994) que la involucran, es decir, se transforma lo que Rancière (1996) denomina la “lógica de policía”.

Y lo que advertimos a partir del análisis histórico de las luchas indígenas es que, sucesivamente, la prometida pero nunca concretada anulación de desigualdades ha ido llevando a reformular demandas mediante nuevos conceptos que tratan de hacer audibles y visibles asimetrías silenciadas e invisibilizadas por los modos de convivencia imperantes. Más interesante aún, aunque las primeras maneras de hacer evidentes distintas asimetrías suelen ser reactivas y defensivas, si sabemos escucharlas, si analizamos los procesos de producción cultural que las van precisando y diseminando, pronto advertimos que cada uno de los conceptos que vehiculizan tales reclamos suelen incluir de modos imbricados tanto diagnósticos y denuncias como propuestas.

Para resumir entonces una historia muy prolongada de reclamos indígenas en América Latina, la demanda de derechos cívicos y políticos primero, y económico-sociales después, ha sido quizás, por décadas, la forma de batallar contra las desigualdades vividas frente a las ciudadanizaciones prometidas. Pero ya en la Declaración de Barbados II de 1977, los propios indígenas hablan explícitamente de las dos formas de dominación padecida por ellos en América Latina, una física o económica y otra cultural (Bonfil Batalla et al., 1977). Abren así y preparan el campo de interlocución que dará lugar al surgimiento de nuevas organizaciones y al reconocimiento de derechos indígenas mediante reformas constitucionales (ver por ejemplo Briones y García, 2014; Ramos, 2012). Progresivamente, el concepto de interculturalidad emerge y se instala como alternativa para batallar contra la negación de las diferencias legítimas haciendo foco en ellas. Luego, el de plurinacionalidad apuntará a desestabilizar principios fundantes de los estados-nación modernos, como el que plantea un vínculo unívoco e indisoluble entre estado y nación.

Ortiz, Narváz y Bretón (2016: 11) vinculan el surgimiento de la utopía de la sociedad intercultural y del estado plurinacional con el levantamiento indígena de 1990 que llevó a la CONAIE de Ecuador a incluir la plurinacionalidad entre sus dieciséis demandas. No interesa hacer aquí un seguimiento histórico pormenorizado de

cómo interculturalidad y plurinacionalidad se fueron reconfigurando y generalizando como reclamos desde organizaciones indígenas de distintos pueblos y países, pero sí indicar tres cosas. Primero, usar la aparición de distintos conceptos como guía para la secuenciación de los procesos de lucha y organización indígena no implica el cese sino la articulación de demandas formuladas previamente en otros términos. Segundo, conceptos “novedosos” como el de interculturalidad y plurinacionalidad operan de manera anidada con los reclamos a ser reconocidos como pueblos, con derecho a la autonomía/ autodeterminación y el territorio que se fueron introduciendo antes y tardaron bastante en ser parte de los lenguajes estatales habilitados de disputa política. Tercero, si parece haber sido más sencillo para los estados latinoamericanos incorporar al lenguaje constitucional la idea de pueblos indígenas y la de interculturalidad, no es un dato menor que sean pocos los que hablan constitucionalmente de territorios indígenas y que sólo Ecuador y Bolivia se auto-reconozcan como estados plurinacionales, a partir de sus reformas constitucionales de 2008 y 2009 respectivamente.<sup>7</sup>

En estos contextos, Hidalgo Flor (2011) sostiene que la propuesta del *Sumak Kawsay* –que será traducida y generalizada como (filosofía del) Buen Vivir (BV)– empieza a ser sistematizada en los pueblos *kichwas* del Pastaza de Ecuador a finales de la década del noventa, como una propuesta para organizar su plan de vida y el manejo de su territorio, desde su propia cosmovisión.<sup>8</sup> Burman (2017: 156) identifica otros orígenes para el concepto aymara asociado de *Suma Qamaña* en Bolivia, para señalar que el concepto ha ido tomando vidas propias, al punto que hoy “el ‘vivir bien’ puede significar todo o nada”, desde horizonte de lucha comunitaria contra el capitalismo

<sup>7</sup> Para un examen detallado y comparativo de los contextos societales (indígenas y no indígenas) y estatales de surgimiento y reinscripción de la plurinacionalidad y la filosofía del Buen Vivir en Ecuador y Bolivia (en relación a su vez con otros conceptos como el de autonomía), ver por ejemplo Schavelzon (2015).

<sup>8</sup> Una historización alternativa se encuentra en Altmann (2016), quien también explica cómo se va vinculando el BV con los conceptos de autonomía, interculturalidad y plurinacionalidad.

depredador y la colonialidad global, o lucha enraizada en y promovida desde la vida comunitaria de los ayllus, hasta “una visión mística, romántica y exotizante de ‘lo indígena’, una visión desde arriba, propagada por las clases dominantes” (2017: 155).

Como veremos, Bretón (2016: 107) identifica tres acepciones de la noción del BV como traducción del *Sumak Kawsay* quechua o del *Suma Qamaña* aymara. A saber, las estatalmente receptadas; las surgidas de intelectuales indígenas y filo-indianistas de corte esencialista; y finalmente las posturas críticas con las primeras, desde una perspectiva intelectual no indígena.<sup>9</sup> Es precisamente en el análisis de lo que este concepto ha generado en sus distintas reinscripciones indígenas, societales y estatales que me interesa detenerme en el próximo acápite. Primero, porque, como anticipara, su circulación ha ido estimulando novedosos debates sobre formas otras de convivencia en América Latina y otras regiones. Luego, no sólo porque la noción del Buen Vivir –como la de interculturalidad y la de pluri-nacionalidad– se hace extensiva al conjunto social proponiendo una convivencia alternativa a y con los no indígenas, sino porque, lejos de quedar haciendo foco en las diferencias o en replantear solamente otras formas de pensar las sociedades y los estados nacionales, emprende una crítica radical al “modelo civilizatorio” planetariamente preponderante. Adelanta por tanto una filosofía política distinta a las disponibles hasta el momento. Además, si la interculturalidad se acota a reformular las relaciones deseables entre seres humanos, el BV pone en clara escena e incorpora relaciones que exceden el rango de los seres convocados a convivir de mejores maneras, lo que anida más decididamente movimientos ambientalistas y por derechos colectivos diferenciados –sin dejar de mostrar sus fricciones.

Por otra parte si, ninguna de las demandas indígenas –sea por derechos universales conculcados o por derechos diferenciados no

<sup>9</sup> Falta aquí la forma en que, también desde fines de los años noventa al menos, los afrodescendientes en América Latina alimentan con sus propias prácticas a la filosofía del BV. Para ver cómo este proceso se despliega en el Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN), ver por ejemplo Escobar (2014).

reconocidos o no implementados– está inactiva y si, en cada caso, formas específicas de formularlas depende del tipo de anidamiento diferencia/desigualdad históricamente específico a los contextos socio- políticos particulares en que esas demandas se entraman, examinar los alcances y debates en torno al BV opera de escenario para explorar qué es lo que la propuesta busca contrarrestar (su diagnóstico); cuáles son los principios hegemónicos que hacen (in)viabile esa convivialidad otra que el BV virtualmente propone (condiciones de factibilidad para actualizar lo virtual); y en qué momento histórico estamos para que una filosofía política de raigambre indígena haya devenido audible y legible –parcialmente, al menos– en ámbitos tan dispares. En suma, el acápite siguiente mapea las direcciones y algunos efectos del proceso por el que el BV se ha ido reinscribiendo como utopía concreta para sectores heterogéneos.

### **El Buen Vivir como principio esperanza (según desde quiénes y para quiénes)**

*Finding the possibilities of better ways of living (other worlds if you will) requires us to understand the conjuncture –its constraints, its openings, its determinations and contradictions, the many trajectories out of which it has arisen, and the ‘field of possibles’ (to use Sartre’s phrase) it presents to us,*

(Grossberg, 2018: 864)

Si toda demanda es más un diagnóstico que un problema y todo diagnóstico graba en bajorrelieve alternativas, me interesa en este acápite examinar lo que el BV diagnostica como fallido o falente – esto es, como Mal Vivir –y propone como utopía concreta– esto es, como dirección de caminos pendientes, en términos de imaginar, negociar y estructurar convivialidades otras.

Siendo múltiples las reinscripciones del BV, retomo las tres vertientes ya enunciadas de resignificación que identifica Bretón, para hacer foco primero en las tensiones dentro y entre ellas, y examinar luego qué distintos malestares y cuestionamientos de época hacen posible que sectores tan heterogéneos converjan en su uso desde y a pesar de sus dispares “necesidades e intereses”. La meta es –reitero– abrirnos preguntas para investigar y teorizar los campos de lo (im)posible, para que se articulen mejores convivialidades desde formas aún virtuales.

Cuando Bretón analiza ciertos textos de intelectuales indígenas o filo-indianistas, le preocupa que dejen traslucir “una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una ‘civilización andina’ portadora de ontologías relacionales y vitalistas que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicitada por el autor– han permanecido ‘incontaminadas’ por la cultura occidental” (Bretón, 2016: 112). Le resulta extraño que “una noción tan enraizada en el ethos de las culturas originarias no hubiera sido siquiera mencionada a lo largo de la dilatada historia de demandas, movilizaciones y protestas del movimiento indígena ecuatoriano durante las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado”, y que recién en los primeros años del siglo XXI, Carlos Viteri Gualinga la hubiera publicado (Bretón, 2016: 114). Sin embargo, esta publicitación/composición supuestamente tardía del concepto no es extraña para mí, pues me ha tocado a menudo presenciar procesos de producción cultural que conllevan recomponer o recombinar conceptos que expresen lo que se quiere comunicar, tratando a la vez de traducir lo que se quiere transmitir dentro de los condicionamientos que implica expresarse públicamente en los lenguajes hegemónicamente habilitados. En todo caso, estas circunstancias me sugieren ciertas preguntas a ser exploradas etnográficamente, como intentaré hacer más abajo. Primero y más allá de la génesis de ciertos conceptos, ¿qué es lo que hace que resuenen y se reinscriban con acentos propios en audiencias indígenas (y no indígenas) variadas? Segundo, ¿qué bordes de

significación, estructuras, relacionalidades disputan esos diversos acentos?

En lo que hace a la apropiación estatal del concepto de BV como parte de imaginarios constitucionales en Ecuador y Bolivia, Bretón entiende que los principios ético-morales indígenas funcionan como una especie de eslogan para legitimar políticas extractivas de la alternatividad posneoliberal que antagonizan con el BV y redundan en que los movimientos indígenas antagonicen con ellas (Bretón, 2016: 107).<sup>10</sup> Transformado el BV en dispositivo de gestión de la diversidad, Ortiz, Narváez y Bretón (2016) ven su apropiación estatal como “paraguas legitimador para la implementación de un proyecto tecno-burocrático post neoliberal y post desarrollista de redistribución de riqueza”, alentado por los ideales de un “socialismo del Siglo XXI” que no renuncia al empeño “modernizador” de la sociedad (Ortiz, Narváez y Bretón, 2016: 11).”

Ahora bien, el examen de las causas de esta apropiación vacua puede quedar apresado en los marcos de una crítica acotada a la realidad de Ecuador, o abrimos preguntas más amplias para mejor comprender y caracterizar las dinámicas estatales los efectos de distintos estilos de construcción de hegemonía desde administraciones que gerencian una misma estructura estatal. ¿Pueden los Estados-nación modernos –anclados en interpelar ciudadanos desde la fisura entre una igualdad declamada y desigualdades recreadas por sus mismas estructuras, los mercados y la propia sociedad civil– no sólo ser receptivos sino tramitar convivialidades que neutralicen esas

<sup>10</sup> Concretamente, Altmann (2016:72) señala que, en Ecuador, la definición gubernamental del BV «no logra sobrepasar en su práctica a un reformismo eco-social-demócrata, un intento de aumentar la participación social y política y reducir la explotación de la naturaleza.» Más críticos aún son Caria y Domínguez (2014:147), para quienes el BV “se ha convertido en un ‘Aparato Ideológico del Estado’ –y un conjunto de instituciones que funciona por medio del sometimiento voluntario–, funcional a los verdaderos objetivos desarrollistas perseguidos (aumento del PIB per cápita con reducción de la pobreza y de la desigualdad)”.



desigualdades?<sup>11</sup> ¿Qué planos de su gestión (jurídicos, económicos, políticos, educativos, etc.) imposibilitan (de modos más o menos inevitables o contingentes) o podrían promover transformaciones que faciliten otras formas de estructurar, negociar e imaginar convivialidades que remedien injusticias históricas? Más allá de diferentes articulaciones de y entre los aparatos de estado, ¿de qué modo distintos estilos de construcción de hegemonía cultural administran convivialidades más o menos problemáticas según sus distintas maneras de construir al *populus* o pueblo de la nación como *demos* –el espacio de quienes pueden “legítimamente” dar forma y contenido al *populus* y poner su mundo en palabras– y de tratar a la *plebs* –el campo de lo popular o de los menos privilegiados– como parte tangencial o medular de ese *demos*?<sup>12</sup> ¿Desde qué articulaciones históricamente específicas –y con qué efectos– distintas economías de valor regulan los diversos clivajes (de clase, antecedentes socioculturales, género, edad, región, religiosidad, etc.) que impiden la incorporación de lo que sea que se defina como *plebs* al *demos*? Indagar esas economías de valor es crucial, en la medida en que son *fons et origo* tanto de las distintas desigualdades como de los dispares efectos de su interseccionalidad.<sup>13</sup>

Veamos ahora las recepciones del BV desde intelectuales no indígenas. En esto, a Bretón le preocupa no tanto que se vea en la idea del BV una alternativa al desarrollo (cosa que los movimientos indígenas postulan explícitamente), sino que ello dé pie a la mistificación y esencialización de una especie de “nativo ideal (de matriz más roussoniana que etnográfica), prototipo de una suerte de nuevo sujeto de cambio histórico (Bretón, 2016: 118)”. Sostiene también que,

<sup>11</sup> Nancy Postero (2006) para Bolivia, y Sarah Radcliffe (2012) para Ecuador se hacen preguntas semejantes.

<sup>12</sup> Para definiciones y debates sobre distintas maneras de vincular los conceptos de *populus*, *demos* y *plebs*, ver por ejemplo Barros (2009 y 2013) y Laclau (2005).

<sup>13</sup> Haciendo foco en los modos en que históricamente los indígenas han formado parte de la *plebs*, exploré en otra parte las características y efectos del estilo nacional-popular de interpelación cívica sobre los posicionamientos y demandas del movimiento indígena en Argentina (Briones 2014a), y también traté de poner esa lectura en marcos regionales de discusión más amplios (ver Briones 2015).

desde una intelectualidad empática con las críticas indígenas al modelo civilizatorio vigente, los movimientos étnicos impulsores de la bandera del BV fueron así “revestidos de un aura de alternatividad radical que ha llegado a ser calificada como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial” por autores como Arturo Escobar (Bretón, 2016: 106).<sup>14</sup> Ciertamente, hay idealización en algunos autores que toman el BV como bandera política propia transparente. Quizás ése sea el caso de Alberto Acosta, a quien recurre Bretón para ilustrar su punto. No obstante, éste es un ámbito de repercusión que merece un examen más extenso, no sólo porque nos involucra particularmente, sino porque también respecto de censores o adherentes no indígenas igualmente fervientes es importante averiguar por qué, desde dónde y con qué efectos operan recepciones extremadamente positivas o negativas.

Hidalgo Flores (2011), por ejemplo, ve en la formulación del Buen Vivir un horizonte de transformación ante la crisis capitalista que se expande a nivel mundial y que, por ende, representa un aporte concreto a la región y a todo el mundo en la lucha contrahegemónica de la primera década del siglo XXI. Es imposible no acordar con que el BV se formula desde lecturas opositoras. Debemos no obstante identificar los distintos modos de receptor cómo y a qué se opone y qué propone el BV. En otras palabras, debemos prestar atención a las políticas de traducción que esas recepciones ponen en juego y a los límites de la convivialidad hermenéutica que ellas plantean. Hay a este respecto dos ideas de traducción que me interesa discutir por la forma en que, al criticar una idea de transparencia que lleva a forzar conceptos otros en el molde de los propios (la versión más ingenua y violenta de traducción), permiten releer los debates sobre el BV dentro del campo de intelectuales no indígenas.

<sup>14</sup> En este punto, Vanhulst (2015: 36) distingue “una posición radical que refuerza una tendencia particularista (en gran medida anti-moderna) y una posición moderada (potencialmente dialógica y pluralista).” Más abajo introduciremos visiones decididamente críticas que también hacen parte del cuadro desde las producciones de esta esfera.

Boaventura de Sousa Santos propone una idea de traducción intercultural como hermenéutica diatópica donde los saberes/conceptos a traducir en un nivel no tanto lingüístico como cultural involucren revisiones recíprocas de las tradiciones de pensamiento involucradas de modo que ellas operen a la vez “como culturas huéspedes y como culturas anfitriones” para producir concepciones híbridas o mestizas desde una política cosmopolita insurgente (2010: 78). Para ser entendidas y valoradas, prosigue, las cosmovisiones no occidentales “obligan a un trabajo de traducción intercultural” (2010: 19). El autor se formula así varias preguntas sobre quiénes deben ser los traductores y cuáles son las condiciones de diálogo para evitar que el trabajo de traducción devenga otra forma de pensamiento abismal o una versión suave de imperialismo y colonialismo (2010: 60-61).

Según Vergalito (2009: 23), es un mérito de la hermenéutica diatópica dar claves “para orientar la interpretación (la emancipación social, a través de la construcción de una razón cosmopolita) y pautas metodológicas para facilitar la consecución de buenos ejercicios interpretativos (qué, entre qué, cuándo, quién y cómo traducir)”. No obstante, Vergalito pone en duda “la validez de este trasfondo crítico, emancipatorio e iluminista, que adquiere el estatuto de ideal regulador de la conversación y define con pretensión universalista contenidos políticos específicos antes de que los propios participantes lo hagan a través de sus intercambios lingüísticos” (ibid.). Fundamenta su crítica en que Santos principalmente rechaza el unilateralismo de la modernidad occidental, pero no el legado de la Ilustración. En esto, la falla de apelar a nociones como emancipación, crítica y cosmopolitismo resulta de “someter a la racionalidad moderna a una crítica intensa con instrumentos y recursos heredados de ella” (ibid.). Su uso por Santos incurre así “en una intromisión en la autonomía de los participantes que da por tierra con la idea misma de un diálogo de iguales abierto a la crítica intersubjetiva” (ibid.). Le preocupa a Vergalito también que Santos no advierta que su hermenéutica diatópica puede ponerse al servicio de intereses ideológicos antagónicos

con el proyecto emancipatorio que él da por presupuesto (Vergalito 2009: 24).

Dudo que todo tenga que ser traducido para definir una convivencia más adecuada. Menos aún me parece que todo deba ser mestizado o hibridado, porque ello no supera la idea de la convivencia como establecimiento de universales contingentes y consensuados, lo que, llevado a un punto extremo, acabaría anulando la misma “diversidad” que se busca hacer convivir. En suma, tenemos aquí una política de traducción orientada a garantizar una convivencia plural, aunque con límites en términos de cómo no neutralizar los excesos de significación que pueden resultar en inconmensurabilidades, incompatibilidades, complementariedades o contradicciones.

Viveiros de Castro (2004) propone una estrategia diferente, a través de su idea de traducción como “equivocación controlada” y especie de antropofagia. Si traducir es traicionar, traicionar no es destruir, basta que se sepa traicionar. Así la traducción –al menos la antropológica– es para Viveiros no tanto buscar equivalencias lingüísticas, sino llamar del mismo modo a dos cosas diferentes; un “modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivas”, y por tanto “la condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica” que busca no sólo sostener “una diferencia en perspectiva” sino procesarla antropofágicamente. En esto, el trabajo antropofágico consiste en dejarse auto-transformar por el otro, y no transformar al otro en sí mismo; radica en un proceso que no busca cancelar la diferencia, sino reponerla mediante su interiorización, de modo que lo que está afuera no queda menos extraño, pero nosotros sí quedamos más extraños al incorporar lo que no somos (Viveiros, 2013: 274). Sugerente como esta otra forma de encarar las políticas de traducción parece, su limitación pasa por hablar de una traducción antropológica que poco nos dice sobre cómo hacer que mejores políticas de traducción puedan contribuir a convivencias más fecundas en contextos donde por ejemplo las verdades sociales, las jurídicas y las antropológicas no sólo no operan sobre parámetros idénticos sino que están jerarquizadas (Briones, 2018). A la par de

preguntarnos si proceder antropofágicamente es la meta, nos queda pendiente explorar cómo una diferencia en perspectiva –saber que no estamos hablando de lo mismo, aun cuando se use un mismo signo como el de BV– nos puede llevar a garantizar una convivialidad en perspectiva, que no nos jerarquice ni traduzca absolutamente, y que nos permita acordar sin violentamientos en qué debemos traducirnos y en qué debemos adoptar vocablos otros, sabiendo que no sólo no podemos presuponer sinonimias (superposiciones exactas) sino sólo conexiones parciales entre BV y Sumak Kawsay, sino que tampoco encontraremos más que conexiones parciales entre Sumak Kawsay, Suma Qamaña, ñandereko (vida armoniosa), tekokavi (vida buena), ivimaraei (tierra sin mal), qhapajñan (camino o vida noble) mencionados por la constitución de Bolivia, y el kvme mogen (buen vivir o vivir en armonía) basado en el kvme felen (forma de vida desde nuestra cosmovisión y desde nuestro proyecto político cultural) mapuche (Confederación Mapuche del Neuquén 2010).

En todo caso, vería las tres políticas de traducción como telón de fondo de las convergencias y desacuerdos entre los intelectuales no indígenas que devienen censores o admiradores del BV.<sup>15</sup> Así, trabajar desde lo literal comporta presuponer que estamos hablando de la misma realidad, lo que lleva a juzgar saberes otros como meras creencias, más o menos relevantes o pertinentes. Esto no obsta que esa política de traducción valore el BV desde lugares contrapuestos. Veamos.

En un sentido provocador, Stefanoni (2010) introduce el rótulo pachamamismo y pachamámicos como expresiones denostadoras de un “discurso indígena (new age) global con escasa capacidad para reflejar las etnicidades realmente existentes”, discurso “útil para que cualquier debate serio caiga en la retórica ‘filosófica’ hueca”, que enfatiza una autenticidad ancestral que “puede ser útil para seducir a

<sup>15</sup> Como la literatura sobre el tema es inexhaustible, introduzco algunas de las discusiones y autores que resultan más sugerentes para ampliar los debates. Todo ordenamiento sin duda pasa por alto los matices analíticos que cada autor/a procura realizar en su trabajo.

los turistas revolucionarios en busca del ‘exotismo familiar’ latinoamericano”, pero “no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo Estado, de puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular”.<sup>16</sup>

En una dirección aparentemente opuesta, Carvalho y Friggeri (2015) ven el BV como instrumento del socialismo del siglo XXI. Trasladando el concepto a ámbitos urbanos, Cárdenas O’Byrne y D’Inca (2015) ven el BV como “camino hacia la satisfacción de las necesidades humanas”, por operar privilegiando la diversidad y la autonomía. Asimismo, Torres, Montejo y Barreno Silva (2016) buscan instrumentar metodológicamente los derechos del BV para “potenciar el talento humano de los dirigentes barriales”, en ámbitos dispares que van desde las relaciones intra e interpersonales, hasta la integración barrial y “la participación ciudadana proactiva en la formulación, planificación, ejecución, seguimiento y control de las políticas públicas”.

Otra forma de traducción más en sintonía con la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos opera cada vez que se trata al BV como concepto híbrido/mestizo. Tratando de ir más allá de las formulaciones indígenas en arenas interétnicas, se enfatizan así los disensos ideológicos que el BV sí sostiene en esas arenas respecto

<sup>16</sup> Cuelenaere y Rabasa retoman desde otro lugar las sospechas de pachamamismo, al verlo como efecto inevitable de la imposibilidad de toda política de traducción que, tras ficciones (indígenas o no indígenas) de otorgamiento de voz, acaban silenciando las voces “que existen, tal vez, sin reconocimiento y que han sobrevivido a siglos de opresión” (2012: 204), promoviendo así “una etnogénesis que demanda un etnosuicidio” (2012: 186). Este etnosuicidio resultaría de “la creación formal de un indígena genérico (...) que destruye formas indígenas existentes” (2012: 192). A la par de dudar de formulaciones tan generalizantes como las del “impulso moderno por el etnosuicidio”, o de imposibilidad de toda traducción, prefiero analizar los distintos modos y efectos de prácticas de traducción de hecho existentes, desde un enfoque pragmático atento a si y cómo se trazan y articulan conexiones parciales entre mundos que la historia ha despojado de inconmensurabilidades absolutas, y por qué sólo algunas de ellas producen sentido (y logran imponerse hegemónicamente) entre dispares audiencias.

del *status quo* hegemónico, encontrando por ejemplo sinonimias o equivalencias estrechas entre las prácticas promovidas desde el BV, el post-desarrollo, el post- extractivismo y la economía social (Larrea 2010). También apelan a esta política de traducción quienes entienden que, en su crítica a la ideología del progreso y la acumulación y a la perspectiva antropocéntrica tradicional que externaliza y cosifica la naturaleza, el BV abre “las puertas a otras formas de hablar, escribir o pensar nuestro mundo (mí énfasis)”, y converge –aunque existan “énfasis distintos”– con un campo de saberes críticos occidentales que también son búsquedas del Buen Vivir desde, por ejemplo, los estudios críticos sobre el desarrollo, el ambientalismo biocéntrico, el feminismo radical, o la decolonialidad del saber, o la ecología profunda. Y justamente por reconocer sus diferentes vertientes, Gudynas insiste en que “el Buen Vivir expresaría nuevas ‘hibridizaciones’ entre diferentes posturas culturales críticas del desarrollo” y se dedica a identificar cuáles son los ejes compartidos sea por diversas críticas culturales occidentales y también por las distintas ontologías indígenas para articular una plataforma común para “ver el mundo” de distinta manera (Gudynas, 2011). Más específicamente, Gudynas y Acosta (2011: 72) condensan el BV como poseyendo “una plataforma ética propia (que reconoce por ejemplo los valores intrínsecos en la Naturaleza), una actitud decolonial, y la búsqueda de alternativas al desarrollo”, constituyendo “una plataforma para el debate político sobre las alternativas al desarrollo, donde si bien existe una diversidad y superposición de distintas posturas, de todos modos hay elementos críticos en común” (2011: 80). En este espíritu, Fernando de la Cuadra (2015) introduce un volumen de *Polis* donde el concepto se debate desde diferentes experiencias de trabajo con pueblos indígenas, campesinos y asentamientos urbanos. En similar dirección trabajan Vanhulst y Beling (2013: 5), cuando buscan analizar “el Buen vivir como un modelo cultural específico e inscribirlo en las diálogos globales entre distintos modelos culturales” (p. 5.) y cuando sostienen que “la atención actual hacia el Buen vivir resulta de un doble proceso de emancipación respecto de la cosmología

andina originaria y de reelaboración académica y política, que lo constituye en un discurso contemporáneo y lo posiciona en las interacciones discursivas acerca del desarrollo (sostenible) en el escenario mundial” (2013: 32). Asimismo, Vanhulst (2015) aborda el BV como “sub-campo en el campo discursivo global del desarrollo sustentable”, en consonancia con “las posturas de los intelectuales directa o indirectamente involucrados en los procesos de cambio político (que) están construyendo una versión del Buen vivir más dialógica e integradora” (2015: 40). Contrasta esas posturas con algunas interpretaciones “intrínsecamente relacionadas a estas raíces indígenas (que) tienden a esencializar (sic) el Buen vivir”, por considerar que “esta forma de fundamentalismo tiende a auto-excluirse de los diálogos potenciales con otros discursos modernos” (2015: 49). Ibañez (2012), por su parte, emprende un diálogo “filosófico e intercultural” con conceptos indígenas del BV “que podrían suscitar renovadas simbiosis transculturales”. Y Patricia Agosto (2014: 35) recentra los debates en torno al pachamamismo sosteniendo que, en el socialismo del *sumak kawsay*, “el Buen Vivir no es un adjetivo que se suma al desarrollo, es decir, no se trata de lograr un desarrollo con buen vivir, sino un sustantivo que es alternativa al desarrollo”.

También buscan un compromiso interpretativo entre el BV y diversas corrientes feministas, varios de los trabajos compilados por Varea y Zaragocin (2017), que se preguntan y orientan a analizar si y cómo el Buen Vivir pudo haber sido conceptualmente determinado o influenciado por distintos feminismos y viceversa, y buscan poner en foco “la decolonialidad utópica de ambos conceptos”, esto es, BV y feminismos.<sup>17</sup> Sea que quienes contribuyen al volumen enfatizan cómo las lecturas indígenas han germinado nuevas y variadas prácticas en movimientos feministas o sea que busquen desde éstas

<sup>17</sup> Svampa (2016:118) podría incluirse en este grupo, al identificar una “nueva narrativa contestataria que en América Latina se constituye en el cruce entre discurso indígena y lenguaje ambientalista, y en la cual confluyen diferentes conceptos-horizonte: ‘derechos de la naturaleza’, ‘bienes comunes’, ‘justicia ambiental’, ‘soberanía alimentaria’, ‘Buen Vivir’ o ‘Vivir Bien’”.



ciertas convergencias y aportes al BV, la mutua inseminación decolonizadora es la meta de casi todas y todos las y los coautores. Desde este marco hibridizador también opera Miranda Lorenzo (s/f: 14) al sostener que, como expresión de una forma ancestral de ser y estar en el mundo, el *Sumaq Kawsay* “expresa, refiere y concuerda con aquellas demandas de ‘décroissance’ de Latouche, de ‘convivialidad’ de Iván Ilich, de ‘ecología profunda’ de Arnold Naes”, agregando que “también recoge las propuestas de descolonización de Aníbal Quijano, de Boaventura de Souza Santos, entre otros”.

Desde políticas de traducción más cercanas a la propuesta de Viveiros de Castro, se resalta lo que el BV puede sostener desde distintas enunciaciones como disensos ontológicos y epistemológicos, sean ellos reconocidos como tales o no. Por ejemplo, en esa línea opera Boff (2010: 20), cuando sostiene que el *sumak kawsay* comporta que, en el mundo andino, “la comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno ‘somos’. De ahí que el ser humano es una pieza de este todo, que no puede ser entendido en sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad”, y que “Cada acto, cada compartimiento tiene consecuencias cósmicas, los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están)”. Del mismo modo opera Molina Bedoya (2015), en su análisis de cómo las concepciones de los Nasa de Colombia hacen de la existencia equilibrada, el territorio y la economía de la reciprocidad los ejes integradores de las formas colectivas de vida. O las maneras en que Huertas Fuscaldó y Urquidi (2015) contrastan las propuestas indígenas con los asertos de la modernidad occidental, aun cuando buscan puntos de consonancia entre esas propuestas con lecturas no indígenas contrahegemónicas. Desde un encuadre más fundamentado en los efectos de los juegos del lenguaje, Giraldo (2012) sostiene que traducir *Pachamama* como “madre tierra” apunta menos a sugerir equivalencia, que a “la intención de generar creencias perceptivas al hacer que algo sea visto de alguna manera y no de otra”. Apunta así al objetivo de que “poco a poco en nuestro discurso desechemos las metáforas

heredadas del antropocentrismo moderno, para ir creando otras diferentes que nos ayuden a darle coherencia a una manera de ser y estar en el mundo diferente a la que hoy nos ha conducido al riesgo de la extinción de nuestra especie”.

Otros autores –en una línea que resulta más afín a lo que etnográficamente solemos registrar– advierten que, en arenas políticas donde se disputan diversas cuestiones desde dispares agencias, coexisten maneras de demandar derechos universales y diferenciados que llevan a articular políticamente significaciones críticas a la convivencia imperante en términos que habilitan un diálogo más horizontal de saberes, a la par de testimoniar la ocurrencia de formas de hacer mundo que no quedan limitadas a esas críticas, sino que enactúan y se proyectan desde conocimientos otros. Son abordajes que tratan de retomar preocupaciones comunes desde el concepto de ontología política (Ver por ejemplo Blaser, 2009, 2010 y 2013; Cadena, 2009 y 2010; Escobar, 2012 y 2014; Loera González, 2015; Schavelzon, 2015; Silva y Guedes, 2017; incluso Gudynas, 2011). Hablando de la “ecosofía andina” e identificando desde qué principios se opone a la filosofía occidental, Estermann (2013) – quien destaca las “dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas” del BV – puede incluirse en este grupo, a pesar de resaltar más los contrastes que las conexiones parciales. Y, por supuesto, de distintos modos según audiencias y contextos de producción, varios intelectuales indígenas –desde sus diferentes trayectorias, inserciones políticas y roles– buscan sostener fructíferamente la tensión de mostrar “conexiones parciales” entre diferentes definiciones del BV.<sup>18</sup>

En todo caso, resulta pertinente la manera en que Escobar retoma críticamente la idea de lo pachamámico como “desafío frontal al régimen moderno de verdad” (2011: 270). Tras el reconocimiento de

<sup>18</sup> Siendo también muchas las producciones de intelectuales indígenas en este campo, ver Sánchez Lizama (2014) para identificar algunas de las fuentes disponibles. A modo de ejemplo, también Confederación Mapuche de Neuquén 2010; Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas 2010; Ticona 2011.

que la complejidad del conocimiento académico –que irónicamente define como “modérnico”– y “la aparente simplicidad del pachamámico son efectos de discurso y, por tanto, de poder” (2011: 268), Escobar apunta no tanto ya a examinar los efectos de distintas políticas de traducción, como a plantear una utopía de convivialidad entre distintos conocimientos, donde “modérnicos e intelectuales de izquierda deben aceptar que su visión de las cosas es parcial, local, en un pluriverso transmoderno y (...) tendrán –tendremos– que dejar de representar, de mandar, de tener la verdad” (2011: 271).

Por tanto, sin que la forma de organizar posturas que realizo con base en las políticas de traducción se superponga con las acepciones que identifica Bretón, me interesa recentrar sumariamente sus conclusiones del *Sumak Kawsay* como “una tradición inventada (legítimamente inventada, añadido) entre intelectuales y académicos díscolos, a caballo entre el indianismo, el filo-indianismo, los posicionamientos posestructuralistas y la economía crítica” (Bretón 2016: 119). Para ello, retomo brevemente la gestación y planteos de la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (MMOBV), colectivo que hoy está tratando de entramarse regionalmente con otros movimientos de mujeres indígenas. Dándose en un contexto como Argentina, muy diferente al ecuatoriano y boliviano, me interesan dos cosas. Por un lado, ver cómo se expresan las lógicas de vida cotidiana de esos otros mundos y se las articula en y a través de lenguajes comprensibles para todos. Segundo, ver qué de esas lógicas fue quedando subsumido en el trabajo de articular una propuesta común y qué ha resultado (in) audible e (i)legible.<sup>19</sup>

En 2015, la MMOVV presentó en el Congreso de la Nación un anteproyecto para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias

<sup>19</sup> Más que ver los vínculos entre ciertos conceptos (por ejemplo, BV, cuerpos, mujeres y territorio), me interesa ver cómo este evento buscó definir el espacio político en formación y hacerse público en un país como Argentina. Para un seguimiento de cómo la idea de cuerpo-territorio aparece o se expresa entre mujeres y feminismos indígenas, ver por ejemplo Dorronsoró (2013) o Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017).

por el Buen Vivir, a fin de realizar “un proceso de consulta, participación, información y difusión para elaborar y proponer normativas y políticas que garanticen y efectivicen el Buen Vivir” para todos los argentinos. Este colectivo que se reflejó inicialmente con el lema “caminamos para ser y somos porque caminamos” y que hoy se identifica con “Nos queremos plurinacionales” –en consonancia con la consigna “Vivas nos queremos” de los movimientos feministas articulados en Argentina contra los feminicidios a través de las marchas por el “Ni una menos”– se fue entramando a partir de la iniciativa de Moira Millán, *weichafe* mapuche, en sus recorridas por comunidades de distintas partes del país. En la primera reunión de febrero de 2015 en Epuypén, provincia de Chubut, convergieron mujeres de distintos pueblos originarios. Algunas salían por primera vez de sus comunidades, mientras otras tenían sostenidas experiencias de migraciones y desplazamientos. Algunas provenían de climas tan cálidos que sentían frío en ese verano patagónico que otras consideraban espléndido. Muchas tenían distintas lenguas maternas y otras compartían el castellano como primera lengua aún proviniendo de distintos pueblos. Algunas tenían experiencias profundas de activismo en círculos diversos y otras se definían apegadas a sus hogares. Algunas eran analfabetas funcionales y otras tenían experiencia universitaria. El objetivo inicial de todas ellas era producir un anteproyecto de ley que buscara proponer el Buen Vivir como paraguas de convivencia para todos los argentinos.

Los primeros intercambios ahondaron en comunicar lo que cada una traía como mandato: dar testimonio de las dificultosas condiciones de vida de sus familias, comunidades, pueblos. Inicialmente, los intercambios pasaban por hacer evidentes las denuncias a un estado federal y a estados provinciales que incumplen los marcos normativos que se han dado para honrar los derechos universales de la ciudadanía en general, y los de los/las ciudadanas y habitantes indígenas en particular. Pero algo cambió cuando las organizadoras pidieron a cada una que hablara desde su propia experiencia como mujer indígena, identificando lo que se quería comunicar desde los

propios cuerpos y saberes sobre una denuncia y demanda que había surgido de todas ellas: la negación del derecho de los pueblos indígenas a sus territorios. De la pluralidad de voces y presentaciones, se identificaron cuatro ejes aglutinantes de temáticas diferentes y se trabajó en cuatro grupos para profundizar en ellos: (1) el territorio es nuestra casa; (2) el territorio también es nuestro cuerpo; (3) el territorio viaja con cada persona; y (4) el territorio es donde se concreta la libre-determinación de los pueblos (eje que permitió pensar cómo convivir con los no indígenas y cuidar “el patio” común que “nuestras casas” comparten con las de ellos.<sup>20</sup> Cada espacio de trabajo concluía con una puesta en común donde quienes participaban de otros ejes aportaban a lo que se iba presentando en cada uno de ellos. El tiempo fue pasando y se hizo claro que no se podía dar una definición de BV y menos aún hacer un anteproyecto de ley que operacionalizara una convivencia acorde al BV para el conjunto del país, porque hacía falta hablar con muchas más personas, en las propias comunidades, entre ellas, con los y las no indígenas. Surge entonces la idea de presentar un anteproyecto para conformar un Consejo de Mujeres Originarias que emprendiese tareas extensivas e inclusivas de consulta y participación en esa dirección. Obviamente ese anteproyecto fue presentado al Congreso de la Nación luego de una imponente marcha en la capital del país, pero nunca tomó estado parlamentario. Aún así, varios han sido los aprendizajes y derivas de esa experiencia que al día de hoy no está cerrada.

Un primer punto a señalar es que en los espacios comunes, el castellano fue la lengua compartida, aun cuando en grupos más pequeños había intercambios en lenguas maternas para tratar de aclarar qué es lo que se estaba tratando, para que lo entendiesen bien aquellas mujeres cuya competencia lingüística en la lengua de estado era menor. El BV devino rápidamente un concepto opaco, no compartido aunque las hubiera nucleado, especialmente cuando una de ellas dijo: “No sé de qué hablan uds. cuando dicen buen vivir porque nosotros, en nuestra

<sup>20</sup> Retomaré cada uno de estos puntos con más detalle en las conclusiones.

comunidad, siempre vivimos mal”. Y esto le dio pie para dar testimonio de las falencias y sufrimientos que sentía imperioso usar como base de sus reclamos. Pero fue desde estas experiencias heterogéneas, personales y colectivas, que se buscó identificar denuncias y propuestas comunes, remitiendo a lo que desde esas variadas experiencias se valoraba como “la vida que quisiéramos tener, porque alguna vez la tuvimos, o al menos los mayores recordaban tiempos mejores”.

Más entonces que una “tradición inventada”, se buscó acordar expectativas y deseos comunes a partir de diagnósticos compartidos. Más que discursos genéricos de oposición “al neoliberalismo y al desarrollismo dominantes” –lo que forma parte de la visión de algunas de estas mujeres por sus trayectorias previas– se encarnó una idea de que “lo personal es político”, sin que la mayoría estuviera al tanto de que ese lema surgió de los movimientos feministas de los años sesenta muy lejos de la Patagonia. Pero esa idea de “lo personal” pronto fue mostrando diferencias notables con la idea feminista, pues en todo momento incluía hijos y parientes, integrantes de la propia comunidad y pueblo, los “animalitos” que se cuidan o aún se cazan más o menos furtivamente según los casos, las plantas que se recolectan como alimento o para “hacer artesanía”.

El otro punto central es que se puso más esfuerzo organizativo para encontrar cómo pensar juntas, cómo hacer para que todas se sintiesen cómodas para hablar, comer y dormir en los días compartidos, que en encontrar una definición del BV. Ese cuidado practicado –con todas las limitaciones de un encuentro autogestionado que buscó no depender de financiamientos estatales que acaban imponiendo la agenda, y demandó que cada delegación encontrara formas propias de llegar a un lugar tan distante para algunas– se extendió más allá del encuentro mismo, para asegurar que todas pudiesen regresar a sus respectivos lugares sin problemas, o tuviesen incluso tiempo para conocer los alrededores del gimnasio donde se trabajaba, comía y dormía. La alegría tuvo espacio propio entre tantas penurias puestas en palabra. Esos momentos de distensión pasaron más por compartir en la práctica “las lógicas de las vidas cotidianas de

esos otros mundos”, que por negar las ansiedades e inquietudes que llevaron a cada una hasta allí.

La repercusión de la propuesta en la marcha al Congreso de la Nación dependió en primer lugar de las articulaciones políticas de algunas integrantes para gestar apoyos, conseguir el espacio en el congreso para presentar el anteproyecto, y dar publicidad al evento. Pero algo más pasó entre los miles de asistentes que acompañaron la marcha y eran mayoritariamente no indígenas y mujeres. No era solo una movilización de “apoyo a los indígenas”, como en otras ocasiones, sino acompañar una proposición inclusiva para convivir de otro modo en el país. Primaba ciertamente una significativa heterogeneidad en lo que cada cual y los distintos espacios organizados participantes en la marcha estaban “escuchando” de lo que las organizadoras promovían. La convergencia, por ende, parecía depender menos del acuerdo sobre qué puede significar el BV, que sobre la pulsión por encontrar mejores maneras de “ser juntos” para paliar heterogéneas insatisfacciones.

Una evaluación de este acontecimiento puede quedarse en los logros puntuales o en una perspectiva más amplia. Desde lo puntual podría pensarse como fracaso que el anteproyecto de ley nunca tomase estado parlamentario. Incluso las organizadoras advertían que los diputados que hicieron espacio para la presentación estaban haciendo su propio juego opositor, o incurrían en cierto paternalismo en su gesto de hacer lugar a la expresión de “la diferencia cultural indígena” en uno de los espacios clave del poder político del país. En este marco, tiene razón Walsh (2010: 20) cuando alerta sobre el riesgo de que, al ser universalizado, el BV devenga poco más que un nuevo paradigma o “paradogma” del desarrollo humano sustentable integral que reinscriba la geopolítica desarrollista del pasado desde proyectos neoliberales con un rostro más humanista. La cooptación de ideas subalternas es parte clave de toda disputa hegemónica, pero no puede responsabilizarse de ésta ni a las ideas ni a los sectores subalternos. Esa cooptación es, en todo caso, parte de aquello contra lo cual –diferentes experiencias históricas indican– hay que seguir luchando mediante la

incorporación de nuevas ideas-fuerza para señalar caminos de convivencia pendientes, aún invisibles o poco visibilizados.

El próximo acápite busca precisamente examinar cuáles podrían ser esos caminos pendientes aún inexplorados, ese “ser juntos” virtual que las propuestas indígenas del BV puján por hacer primero audible y legible, como condición necesaria aunque nunca suficiente para poder devenir un “ser juntos” actual. Me interesa identificar si y cuál exceso de significación aportan esos planteos respecto de otras teorías políticas contemporáneas que también puján por anticipar otras convivencias planetarias. Mi argumento central pasa por sostener que las propuestas indígenas del BV buscan menos expresar “la diferencia cultural indígena” o proponer la versión antagonista del “mundo feliz” de Aldous Huxley, que tratar de crear y sostener espacios donde la convivencia no anule, sino que se ancle en (el derecho a) la expresión de disensos y conflictos ideológicos, ontológicos y epistemológicos (con la academia incluida).

## **Caminos pendientes desde y para el BV**

*Change does not just happen: new relations do not just appear and the old disappear. The ground has to be prepared, the work has to be done to reshape the old and give shape to the new, to redefine social categories and their political possibilities (...) these new articulations have to be set in place, made to seem not just rational and reasonable, but necessary on both intellectual and moral grounds (..) These are the struggles to create necessity out of possibility, to produce a world in which everything seems to be guaranteed, sewn up, in advance.*

(Grossberg 2018: 866).

No nos puede pasar desapercibido que la idea del BV empieza a tomar estado público en un momento del mundo en que los



reordenamientos políticos del sistema-mundo tras la caída del muro de Berlín dan paso a la creciente idea de que estaba surgiendo un nuevo estado de cosas sucinta, aunque debatidamente, denominado “globalización”, así como gestando nuevos antagonismos entre globalofílicos y globalofóbicos. Más que adentrarme en estos extensos debates – que parecen un poco anacrónicos ya en el momento actual – me interesa mapear algunos de los impactos de ese horizonte existencial en las discusiones de la filosofía política.

No es casualidad que el concepto de cosmopolitismo de raigambre kantiana sea retomado en los años noventa para imaginar cómo debiera operar una “liga de naciones” contemporánea, destinada a neutralizar conflictos y asegurar la paz. Una de las ideas que resume esta actualización del concepto es la de *gobernanza global*, asociada a la de *democracia cosmopolita*. Según Archibugi (2003: 262), esta forma de democracia no busca reemplazar los estados, sino dar más poder a las instituciones existentes y crear nuevas.

Las sospechas sobre quiénes definirían los derechos de los ciudadanos globales lleva a formular alternativas a esta visión desde posicionamientos diferentes. Por un lado y pensando desde los sujetos, Appadurai (2011: 28 y ss.) propone un “cosmopolitanismo desde abajo”, que trascienda clivajes de clase, región, lingüísticos desde una política de la esperanza y economía de la dignidad entramadas desde prácticas locales, cotidianas y familiares, que generen solidaridades, comunicabilidades y objetivos comunes desde una valoración positiva del contacto intercultural. Por otro lado y pensando desde los estados y el poder, otros autores hacen foco en la idea de multipolaridad como condición de un nuevo orden mundial. La multipolaridad es la base tanto de la propuesta de Chantal Mouffe (2004) como de la Cuarta Teoría Política de Dugin (2013).

Para Mouffe (2004: 22) el peligro de creer en una democracia cosmopolita que coincida con una idea universalizante de humanidad es que serán sólo los intereses de algunos los que se identifiquen como universales. Por ende, su propuesta de multipolarismo surge de la convicción de que un pluralismo real debe asegurar formas

legítimas de expresión del disenso en la arena internacional pues, de lo contrario, los antagonismos que emerjan tomarán inevitablemente formas radicales. En este marco, un orden mundial multipolar *sensu* Mouffe no elimina ni el conflicto ni la política, sino que parte de reconocer la imposibilidad de un orden más allá de la hegemonía y la soberanía, aunque advierte la importancia de pluralizar las dos últimas para asegurar formas democráticas de disputa (Mouffe: 26).

Desde una historia de las teorías políticas que no deja de pensarse universal, y desde una noción de libertad sólo pensable desde y para un *Dasein* que es sólo humano, la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin busca superar las tres políticas anteriores (liberalismo triunfante como neoliberalismo, comunismo y fascismo) promoviendo un mundo multipolar donde el pluriversalismo reemplace al universalismo (Dugin, 2013: 61).

No obstante, hay ciertas imputaciones enunciadas desde ideas indígenas del BV que exceden esas visiones. Sugestivamente, la idea de pluriverso –curiosamente asociada al filósofo jurídico alemán Carl Schmitt y su manera de caracterizar el mundo político desde la escuela de realismo político (Meier, 2008: 36)– también se ha activado en América Latina desde distintos locus de enunciación.<sup>21</sup> No obstante, la clave para no conjurar la potencial fecundidad de esos excesos de significación pasa por entender qué y cómo se conforma ese pluriverso, pues de ello dependerá cómo gestionar la convivencia en él. Recoquemos entonces el BV en un contexto de debates más amplios, tal como parece irse entramando desde América Latina hacia el mundo.

En términos políticos, Vanhulst (2015: 9) sostiene que, en América Latina, los discursos del BV surgen en el marco de un giro histórico hacia políticas ‘progresistas’ o ‘post-neoliberales’, de movimientos sociales internacionales anti-/alter globalización y ambientalistas, así como de un “desencantamiento creciente frente al ideal

<sup>21</sup> Cfr. por ejemplo enfoque del biólogo Carrillo (2008) y del vicepresidente boliviano García Linera (2001).

del desarrollo y la búsqueda de modelos alternativos”. Silva y Guedes (2017) por su parte enfatizan un contexto de búsqueda de soluciones al neoliberalismo, mientras Fatheuer (2011) destaca la oposición al control de la naturaleza implícito en distintas formas de modernización ancladas en emprendimientos “neoextractivistas”.

En lo conceptual, a su vez, distintos ejercicios de des-centramiento para contrarrestar la violencia epistémica inscrita por la vocación universalizante de la Ciencia –particularmente de las academias centrales– ha ido sumando más que objeciones al capitalismo. Así, la propuesta del BV se ha ido también entramando y diseminando en un momento en que las críticas a la modernidad como modelo civilizatorio y episteme empiezan progresivamente a tomar fuerza crítica, sea desde el postdualismo de la Antropología simétrica latouriana, desde la Antropología del Desarrollo, desde una Ecología Política que promueve los derechos de la naturaleza, desde los Estudios Sociales de la Ciencia y de la Tecnología, o desde el llamado giro ontológico y también el decolonial. El punto en todo caso es que críticas y malestares diferentes –incluida una cada vez más aguda preocupación por la afectación antropocénica de nuestros entornos a escala global (Lanata, Briones y Monjeau 2017; Ulloa 2017)– ha ido implantando entre sectores progresistas la aspiración y necesidad de encontrar una alternativa civilizatoria al capitalismo y la modernidad imperantes, asegurando la plena vigencia tanto de los derechos humanos como de los de la naturaleza desde un ideario de democracias participativas (Farah y Vasapollo 2011). Dicho de otro modo, por el trabajo de algunos colegas pero también por su propio peso, el BV indígena, que busca contar otras historias y trazar otros mapas de lo que importa (Grossberg 2018), acaba alimentando y precipitando la imaginación de distintas reformulaciones conceptuales con objetivos propios. Por ello Escobar (2014: 37) reconoce que, en la primera década del siglo XXI, se palpa en torno al imaginario emergente del BV “la efervescencia conceptual y de práctica social en diversos espacios ligados, de una u otra forma, con el desarrollo”,

sea para proponer el postdesarrollo (Acosta 2010) o alternativas al desarrollo (Gudynas y Acosta, 2011), modernidades alternativas o alternativas a la modernidad.<sup>22</sup>

En estos marcos, se alientan varias paradojas. Aunque todos parezcan estar hablando de lo mismo, ni las reinscripciones no indígenas del BV al servicio de otras políticas son absolutamente conmensurables entre sí, ni apuntan exactamente a lo que los movimientos indígenas esperan hacer con él. A su vez, cuando la carga de la prueba sobre los alcances efectivos de “la alternativa” civilizatoria se pone sobre las formulaciones indígenas del BV más que sobre la incapacidad de escuchar los distintos disensos que expresan desde diferentes niveles de reflexión, no sólo se reinscriben asimetrías acerca de quiénes son responsabilizados de procurar soluciones planetarias, sino que las sorderas propias habilitan sospechas inmediatas de pachamamismo. Pero quizás lo más preocupante es que esas variadas búsquedas de alternativas universalizan de manera irrestricta lo que el BV es y debiera ser/hacer (ver Contreras Baspineiro, 2017 o Quijano, 2014), sin tomar en cuenta que no en todos los aspectos las distintas formulaciones indígenas y afrodescendientes del BV buscan ser universalizadas.

Un aspecto clave a señalar aquí es que estos anudamientos de intereses variados se alejan de las alternativas al cosmopolitanismo antes mencionadas. Por un lado, porque no buscan minimizar los conflictos, como el cosmopolitanismo desde abajo de Appadurai, o el ideal multipolar de Dugin (2013: 151 y ss; y 251), que recuerda en mucho la interculturalidad relacional (Walsh, 2012) que reconoce ciertas diversidades desde una visión mosaico del planeta. Por el otro, porque apuntan a conflictos que exceden lo ideológico, que es el campo dentro del que Mouffe inscribe los desacuerdos. Están por lo tanto más cerca de lo que autores como Isabelle Stengers y Bruno Latour –entre los más globales, vocales y visibles– tratan de re-presentar

<sup>22</sup> Sobre modernidades alternativas y alternativas a la modernidad, ver por ejemplo Restrepo (2012).

como horizonte utópico de convivencia crítico del proyecto de la modernidad, desde una idea de *cosmopolítica*, orientada a romper divisorias nítidas tanto entre naturaleza y cultura/ sociedad, como entre la Ciencia y Política de esa modernidad– factores ambos que estos autores responsabilizan de haber puesto en peligro la sustentabilidad del planeta. Desde estos frentes, la idea de *pluriverso* también se ha incorporado pero con otros matices y, sobre todo, como alternativa a la crisis de la ontología realista hegemónicamente impuesta por una modernidad que se ha apropiado de manera unilateral, material y conceptualmente, del universo cognoscible. Veamos.

Latour pone en entredicho los alcances de la propuesta de paz de Ulrich Beck –a la que define como muestra de su “cosmopolitismo robusto, realista”– por las ideas de cosmos y de política que comporta. Asumiendo un rol *diplomático* como científico social interesado en mezclar investigación e intervención normativa, Latour se pregunta “hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso, no solo respecto de la identidad de los humanos sino también respecto del cosmos en que viven” (Latour, 2014: 44). A diferencia de la visión kantiana de Beck –enmarcada en la tensión entre universalismo y particularismo– Latour sostiene que “cuando hay conflictos no solamente está en riesgo la cultura. Puede que también esté en juego el cosmos” (Latour, 2014: 47). Esta puesta en duda del cosmos único sustentado en el mononaturalismo de la modernidad es lo que lleva a Latour a deshechar el cosmopolitismo a favor de la *cosmopolítica*.

Apoyándose entonces en las formulaciones iniciales de Isabelle Stengers,<sup>23</sup> Latour afirma que “*Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*”, pues incluye “al vasto número de entidades no humanas que hacen que los humanos actúen” y que conforman el cosmos como pluriverso (Latour 2014: 48). Y para Latour la noción de universo es al cosmopolitismo, lo que el pluriverso es a la cosmopolítica. Dicho

<sup>23</sup> Stengers, Isabelle. 1996. “La guerre des sciences” en *Cosmopolitiques*, vol. 1. París: La Découverte.

de otro modo, si los cosmopolitas sueñan con que los ciudadanos del mundo reconozcan que viven todos en el mismo mundo –poniendo en acto lo que Stengers llama “la enfermedad de la tolerancia”<sup>24</sup>– Latour asume que “los cosmopolíticos se enfrentan a (...) ver cómo se podría *componer*, lentamente, este ‘mismo mundo’” (Latour, 2014: 51).<sup>25</sup> Y, seguramente, porque la convicción de Latour no pone en duda ónticamente el cosmos sino cómo la modernidad ha procedido –es decir, sus guerras pedagógicas como “operaciones de policía” dirimidas por un árbitro común (Latour, 2014: 49)– es que invoca la diplomacia como método para hacer que las partes dialoguen, pasando de la presuposición de una esfera común ya existente, al trabajo de un parlamento de las cosas que busque reunirse en un mundo común a ser construido “desde cero” (Latour, 2014: 57).

Esta idea de proceso inacabado es también la clave del planteo de Stengers, aunque ella problematiza las relaciones de intercambio de perspectivas. Stengers imagina participantes con cierta experticia pero que “hayan aprendido a encogerse de hombros ante las pretensiones de los teóricos generalizadores que tienden a definirlos como ejecutores, encargados de ‘aplicar’ una teoría, o a capturar su práctica como ilustración de una teoría” y que hayan “aprendido a reírse no de las teorías, ciertamente, sino de la autoridad que se les asocia” (Stengers, 2014: 18). Desde una posición de mayor humildad, propone a esos participantes tomar el rol del idiota, ese personaje conceptual que Deleuze retoma de Dostoievski, y que “es el que siempre ralentiza a los demás, el que (...) exige que no nos precipitemos, que no nos sintamos autorizados a pensar que disponemos del significado de lo que sabemos (Stengers, 2014: 19-20)”. Aplicando su propuesta de desacelerar el pensamiento, Stengers por tanto propone aminorar la

<sup>24</sup> Stengers, Isabelle. 1997. “Pour en finir avec la tolérance” en *Cosmopolitiques*, vol. 7. París: La Découverte.

<sup>25</sup> Para Latour ese proceso requiere “abandonar el naturalismo, que es la fe en un solo mundo natural, comprensible a través de la Ciencia (...) el suelo sobre el que Occidente ha llevado a cabo sus guerras pedagógicas” (Latour 2014.: 52-53). Latour de todos modos aclara que su postura no presupone que el argumento clave de la modernidad sea incorrecto, sino que empieza donde tendría que terminar.

marcha de la construcción de un “buen mundo común”, para poner bajo sospecha lo que hacemos cuando decimos “buen”. Así, su proposición cosmopolítica se asume como idiota en el sentido de saberse incapaz de dar una “buena” definición de los procedimientos que podrían permitir alcanzar la definición “buena” de un “buen” mundo común, para interpelar a quienes actúan urgidos desde presiones innegables (Stengers 2014: 21). La meta pasa por crear la inquietud y sensación de que el cosmos, el pluriverso, está poblado “por las sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política” (Stengers 2014: 22). Así, su cosmopolítica alienta una utopía encargada sobre todo de complicar las cosas, al “recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio” (Stengers 2014: 30).

Como el cosmos de Stengers “no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación”, su idea de diplomacia busca menos apelar a la “denigración” *sensu* Latour (2005) para poner de acuerdo a todo el mundo, que intervenir para evitar el olvido y la humillación de las víctimas potenciales, prohibiendo “todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no” (Stengers, 2014: 40).

Desde algunas lecturas del pluriverso de anclaje latinoamericano –específicamente desde el giro epistémico decolonial– lo que se pone en duda son los términos en que se emprenden las conversaciones diplomáticas –sus reglas de juego– y no sólo sus contenidos, pues uno de los focos analíticos son las relaciones de poder que estructuran distintos tipos de intercambio, además de los cognoscitivos. Según Mignolo (2009), por tanto, no hay forma de socavar reglas que aseguran un control cognoscitivo unilateral, si no opera un “desprendimiento epistémico”, *sensu* Quijano (1992), que deje lugar a la expresión de las configuraciones geohistóricas y biográficas de distintos procesos de conocimiento y comprensión. Para guiar “el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la *pluriversalidad* como *proyecto universal*” (Mignolo 2010:17), se debe poner en duda los actores a ser el centro del análisis, dando cabida a visiones otras que exceden la defensa del pluriverso como

responsabilidad cuasi excluyente de los científicos. Son más bien las “víctimas” de Stengers las que son puestas en primer plano.<sup>26</sup>

Entiendo empero que la cuestión no es simplemente a *quiénes* se pone en primer plano, sino *cómo* y *para qué*. Mencioné ya que me resulta tan preocupante como paradójico que la propuesta de apertura y cambio de las reglas de juego desde posiciones no indígenas de enunciación adopte visiones normativas de lo que el BV indígena debe ser/hacer. En esto, una cosa es reconocer que los mismos proponentes indígenas han ido entramando el BV con distintos debates y progresivamente entretejiendo con y desde discusiones mucho más amplias y variadas, y otra es presuponer que esas articulaciones automáticamente agotan lo que el BV comporta para ellos. Éste es un punto en el cual vale la pena asumirnos como “idiotas” en el sentido de Stengers, para escaparnos de dos extremos igualmente problemáticos, como lo son el de exotizar y el de pasteurizar perspectivas históricamente subalternizadas. A Stengers le preocupa el primero fallo y, por ello, entiende que “se trata de desorientarnos, de desconcertarnos, para que ‘los otros’ dejen de resultar exóticos para nuestra mirada” (Stengers, 2014: 21). Paradójicamente, las visiones normativas de lo que el BV es/hace o debe ser/hacer lo pasteurizan, incurriendo así en un epistemicidio sumario que recrea asimetrías históricas y, a la par, acaba achatando la idea de pluriverso. En el marco de esta tensión, entiendo que el proyecto de “ontología política” surge precisamente para maniobrar entre ambas posturas, sin minimizar sus aportes. Es quizás su forma de retomar la idea de Marilyn Strathern de conexiones parciales, lo que permite dar otras texturas a la idea de los disensos, el pluriverso y la cosmopolítica.

En primer término, la estrategia que Blaser, Cadena y Escobar definen en 2009 como la *activación política de la relacionalidad* (Escobar 2012) en su convocatoria a la conferencia *Política más allá de “la*

<sup>26</sup> Concretamente, sostiene Mignolo que “la descolonialidad, entendida como conjunto de procesos ética y, epistémicamente orientados, políticamente motivados y económicamente necesarios, encuentra en el *damné* la figura política y filosófica central” (2010: 31).



*política*” –activación que luego Blaser (2010) define como “*estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* – expande el espectro político al comprender “la derecha, la izquierda y lo epistémico-ontológico” (Escobar, 2014: 132). Concretamente, esa política relacional consiste en atender “múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano” (Escobar 2014: 129).

En este marco, lo que aporta Blaser a la cosmopolítica *sensu* Latour y Stengers es que, más allá de sus diferencias en los requisitos que advierten respecto de la tarea, ambos apuntan a componer un mundo común (Blaser, 2010: 548). Desde una idea de conflicto ontológico, lo que Blaser propone es pensar que lo que está en la base de los desacuerdos pasa, ante todo, por definir de qué diferencias estamos hablando, en la medida en que puede haber varias operando en simultáneo. Mientras algunas diferencias operan desde parámetros que nos son conocidos (clase, edad, género, etc.), otras en cambio abren la posibilidad de que esté en juego una multiplicidad ontológica vinculada a estar haciendo y disputando más de un mundo (Blaser, 2010: 541). El punto relevante del planteo de Blaser es que distintas maneras de hacer mundo pueden coexistir y hasta pasar inadvertidas pero, a veces, se interrumpen mutuamente, y devienen parcialmente irreductibles. Esto complica la cosmopolítica de Latour como construcción del buen mundo común (Blaser 2010: 563). Abrevando en una idea de traducción a la de Viveiros de Castro, Blaser propone una cosmopolítica orientada menos a descubrir o enactuar pisos en común, que a habilitar acciones homonímicas, capaces de referir simultáneamente a cosas diferentes (Blaser, 2010: 565).

La identificación de disensos ontológicos no busca por tanto aislar ciertas luchas y visiones, sino mostrar su conflictiva convergencia, haciendo evidentes tanto las conexiones como las desconexiones parciales que promueven. Por ello Escobar (2014: 129 y ss.) analiza y fundamenta por qué agrupar los discursos de decrecimiento del norte global, las transiciones al postextractivismo en el sur global, el BV y los derechos de la naturaleza dentro de un marco de ontología

política. No lo hace para fijar un programa normativo de trabajo, sino para encarar “una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos*” (Escobar, 2014: 131).

En esa dirección opera precisamente la idea de naturaleza disociadora de Marisol de la Cadena, al alentar una idea de “bienes comunes” que opere a través de la divergencia, es decir, a través de diferencias constitutivas que hacen de las prácticas lo que ellas son y de todos modos conectan entre todas las diferencias, incluso las ontológicas (Cadena, 2016: 257). Sugestivamente, la autora analiza casos de articulaciones políticas que convergen en la defensa de “bienes comunes” –desde lo que para unos es una naturaleza ecologizada, para otros una naturaleza universal, y para algunos más algo que excede ambas– está “apuntalada por *bienes no comunes*” (Cadena, 2016: 262). Así, la cosmopolítica en perspectiva “de la Cadena” pasa por promulgar alianzas que incluyan no sólo coincidencias sino también la divergencia constitutiva de las partes, de modo que lo que sea que se defina como bienes comunes emerja de no negar expresión y representación a los bienes no comunes.

Estos precisamente son los marcos dentro de los cuales Burman propone tomar en serio el *suma qamaña*, reconociendo “la ‘realidad real’ de (...) un mundo conformado por actores humanos y actores no humanos” que adquirió vida propia en y desde otras realidades (Burman, 2017: 158). Desde esta perspectiva, coincido con Burman en que el BV es menos un concepto en construcción, que “un campo de batalla en un conflicto discursivo-político en el cual diferentes actores lo llenan de diferentes significados (...) conflicto (que) tiene también una dimensión *ontológica* fundamental, es decir no solamente se disputa la semántica política del vivir bien, sino también la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone que se viva bien” (Burman, 2017: 160). Sobre esta base, Burman abreva en la idea de colonialidad del saber, para identificar la “colonialidad de la realidad” como dimensión ontológica de la colonialidad global –dimensión invisibilizada pero desde la que se ha venido definiendo “la realidad

de quiénes cuenta” (Burman, 2017: 163). De allí que Burman concluya que no advertir cómo “la ontología política del vivir bien” hace que convivan en aparente alianza “diferentes ideas sobre cómo existe lo que existe y cómo llega a ser lo que es” pueda hacernos incurrir en otro “acto de imposición ontológica colonial”. Y esto, cada vez que se acabe diluyendo el *suma qamaña* en y desde “versiones más o menos complacientes pero *light* del vivir bien” (Burman, 2017: 165) y, más aún, cada vez que se deslegitime como pachamamismo “lo que va más allá de los marcos ontológicos hegemónicos” (Burman, 2017: 167).

Agregarías dos cuestiones aquí. Primero, porque como sostiene Blaser distintas diferencias pueden y suelen coexistir, un análisis de lo que está en juego aconseja no agotar los disensos en lo ontológico, sino buscar darles espesura identificando otros que operan en términos también ideológicos y epistemológicos (Briones, 2014b). Pero estos disensos no remiten a distintos conflictos, sino que se suelen inflexionar dentro de una misma situación de conflictividad, a modo de bordes que no generan refracciones únicas sino múltiples. Segundo, distintas versiones indígenas del BV son arena de y para la disputa tanto de mundos como de convivialidades.

En tanto propuestas que hablan más allá de ellas mismas, enunciaciones indígenas del BV plantean convivencias de seres humanos y no humanos de maneras que no se busca generalizar al conjunto y que se hacen comprensibles desde modos de conocer que tampoco están habilitados para el conjunto, aunque sean comunicables los aprendizajes. Por ejemplo, a veces se nos puede contar anticipadamente que es inminente una acción para neutralizar la mala vida que se padece en las ciudades, pues una persona tuvo un *pewma* o sueño que extiende a otras el mandato de recuperar un territorio donde el *pvliv* o espíritu de ciertos *kujfikecheyen* o ancestros ronda, y su *newen* o fuerza busca y necesita expresarse y transmitirse. Lo que se nos comunica no busca acuerdos o consensos ontológicos y epistemológicos sobre lo que está pasando, sino que se nos comparte para que estemos alertas por si hace falta organizar estrategias de

apoyo. Simultáneamente, las estrategias de apoyo que se consideren pertinentes no suelen escenificar una serie de consensos o disensos que considero netamente ideológicos, pues están diagnosticando y criticando formas del “ser juntos” ampliado que operan sobre una misma realidad de la convivencia (por ejemplo, la eventualidad de priorizar tácticas jurídicas o políticas). Esas críticas ampliadas –con las que podemos coincidir o no– hacen que, en tanto colaboradores, a veces se nos excluya de ellas y a veces se nos incluya en las mismas.

Más allá entonces de los debates sobre la efectiva o potencial cooptación estatal de la filosofía del BV, busco sintetizar en este punto los puentes que el BV establece con otras teorías de la política contemporáneas igualmente críticas de las convivencias practicadas desde y en la modernidad, y lo que introduce como otras formas de pensar la política (Schavelzon, 2015) en comparación con debates sobre la política y lo político generados en otros contextos y regiones.

Al menos cuando desde los fundamentos del anteproyecto de ley presentado por la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Argentina se dice que, de manera conjunta, las mujeres de diferentes Pueblos Originarios “fuimos diagnosticando la realidad que nos envuelve: el colapso de nuestra madre tierra, la explotación sin límites del modelo extractivista, que saquea, depreda y contamina”, se trazan claros puentes con infinidad de posturas que buscan alternativas al desarrollo o incluso desarrollos alternativos. Sin embargo, se señalan bordes ontológicos con la mayoría de esas posturas cuando se explica que la urgencia por articular una “propuesta, que no solo nos aglutine a nosotras, las mujeres de las 36 naciones originarias, sino a todo el pueblo argentino que al igual que nuestros pueblos merece el Buen Vivir”. Así la propuesta de cuidar la Madre Tierra, Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba, Tekohá parte de que “ella nos reconoce, nos define, nos abraza y es ella la que nos cuida. Por eso debemos también escucharla y cuidarla, en el campo y en las ciudades, porque vivimos de y con la tierra”. Es sobre esta base que Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba, Tekohá deviene *territorio* que es “todo de todo, y es nuestra esencia”, el espacio identitario,

espiritual, “memorial de los pueblos, y el de la continuidad de la cultura en donde la vida fluye, desde la relación armónica entre las fuerzas de la naturaleza y el de las personas”. Y por todo eso, el concepto de territorio fue usado como pivote de “cuatro ideas en común que nos ayudaron a organizar cómo queríamos conversar y lo que queremos expresar”.

Tras la afirmación de que *el territorio es nuestra casa*, y que “la queremos en armonía, limpia y ordenada”, se identifica y critica todo lo que atenta contra “lo que necesitamos para vivir en armonía”. las políticas del agua “porque lo que derrochan o ensucian algunos, afecta el derecho a la vida de otros”. las políticas energéticas que no apuestan a energías alternativas que no contaminen, y que no cumplan los acuerdos de las cumbres climáticas; los mega-emprendimientos que “desorganizan todo pues no cuidan ni de las personas ni de la biodiversidad”. Se reconoce así que, para asegurar la sustentabilidad, “tenemos que obrar con herramientas jurídicas, políticas y tecnológicas”, a condición de que estén “sustentadas en nuestra espiritualidad”.

Cuando se sostiene que *el territorio también es nuestro cuerpo*, se critica el patriarcado por el que “sufrimos la opresión en nuestros cuerpos” y esa biopolítica desde la que “los sistemas de salud y educación pública disciplinan nuestros cuerpos y nuestras mentes” y toman decisiones sin considerar “qué es lo que como mujeres indígenas queremos”. Esta crítica a los modos en que opera el control y cálculo para gobernar las poblaciones y sobre todo los cuerpos de las mujeres coincide ideológicamente con muchos planteos de los movimientos feministas, pero también los desborda ontológica y epistemológicamente por la manera de anidar los cuerpos con el entorno. Sólo así se puede entender que:

lo que hacen con el territorio cuando lo lastiman, también lo hacen con nuestros cuerpos. Es que la madre tierra es mujer como nosotras. Si ella está fértil, vital y armónica, también nosotras lo estaremos. Y si nosotras estamos fértiles, vitales y armónicas, también la madre

tierra lo puede estar (...) nuestros cuerpos y nuestras mentes no están bien, si no están bien cuidados y si no pueden ser libres, nada más puede estar bien (...) Por eso el buen vivir para el cuerpo pasa por recuperar y valorar el conocimiento ancestral y la medicina tradicional; ejercer el derecho sobre nuestros cuerpos según nuestras prácticas espirituales y culturales, aunque no haya una división entre lo espiritual y lo cultura.

Decir a su vez que “el territorio viaja con cada persona” disputa una idea estatal de territorio que aquí deviene “más que lugar físico”. Reformula la noción del espacio público de modos que resuenan con el “cosmopolitismo desde abajo” de Appadurai, al reconocer que “con las migraciones, coexisten varios territorios en un mismo lugar porque cada una lleva consigo sus raíces. Por eso tenemos que ver cómo hacer para que esas raíces no sean cortadas”. Pero la recurrente idea de que “nos sentimos parte y no dueñas de la tierra en los distintos lugares en los que estamos, y necesitamos comunicarnos espiritualmente con ella”, pues “nos comprometemos con el otro y con nuestros antepasados en distintos lugares”, pone en duda la mayor parte de las teorías políticas contemporáneas que no contemplan que, para estas mujeres, “el compromiso con nuestra espiritualidad es para nosotras también un compromiso político que debe poder manifestarse en distintas partes” y que requiere el reconocimiento de lugares sagrados también en las ciudades y las cárceles.

Ahora bien, más allá de explicitar el sentido de compromisos propios, se sostiene que “el buen vivir no es sólo para los pueblos originarios sino que tiene que ser también para los no indígenas. El estado debe garantizar políticas públicas que organicen la manera en que cohabitamos desde el buen vivir, sin discriminaciones, con respeto por las prácticas culturales de quienes comparten ese espacio”. Sobre esta base, sostener que *el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos* asume, por un lado, que “desde nuestras casas nos autodeterminamos. Ese derecho no se pide ni demanda, sino que se ejerce”, aún admitiendo que “luego de tantos siglos de

dominación, hay que reconocer que estamos desordenadas en nuestras casas, con nuestra gente, a veces por temor, a veces porque otros de afuera nos meten otras ideas”. Por otro lado, también comporta avanzar una propuesta de convivialidad:

nuestras casas comparten el patio con otras casas y entre todas tenemos que acordar cómo mantenerlo también limpio y ordenado, porque lo compartimos. No puede ser que unas lo cuiden y otros lo arruinen. Tenemos que tirar parejo en esto. Por eso el Buen Vivir requiere pensar en cómo cohabitamos nuestras comunidades como pueblos originarios, pero también cómo cohabitamos con los diferentes integrantes de la sociedad no indígena, y cómo hablamos con el estado y las empresas que sólo buscan ganar más, sin que les importe nada cómo dañan la naturaleza y la vida de las personas. Ellos quieren vivir con ciertas cosas y las sacan así nomás, pero nosotros también necesitamos y queremos ciertas cosas. Si nadie de afuera puede mandar en nuestras casas, entre todas tenemos que ver cómo compartimos el patio, lo cohabitamos y cuidamos, y qué hacemos con los que lo ensucian y lo rompen. Necesitamos volver a ponernos de acuerdo sobre cómo queremos vivir juntas respetando el buen vivir de todas. Es a partir de esta forma de pensar que nos pareció importante profundizar las reflexiones en torno al buen vivir, llegando a más mujeres originarias, pero también a más varones de nuestros pueblos. También queremos invitar a integrantes de la sociedad no indígena a que expresen y compartan con nosotras sus pareceres y sentimientos.

Así, si Dugin (2013) propone ver la existencia, *Dasein*, *ser-en-el-mundo* como sinónimos para pensar la política desde personas “situadas” de manera dinámica, esta formulación del BV desplaza el foco: de la persona a las relaciones, de *ser-en-el-mundo* a *ser-con-el-mundo*, en verdad, una convivialidad cuyo dinamismo queda anclado en *ser-en-y-con-más-de-un-mundo-y-menos-de-dos*. A su vez, por su énfasis en la idea de territorio, toda la propuesta parece enactuar el dictum de Mignolo de que *se es y se siente –soy donde pienso– donde se piensa*. Sin embargo, plantea una cosmopolítica que también desborda

la importancia que Mignolo asigna a la localización geopolítica del conocimiento, al enmarcarse toda ella en la idea no teleológica de que “*caminamos para ser y somos porque caminamos*”. Desde nociones de proceso, construcción de consenso y negociación acostumbradas a los desplazamientos tratando de no perder “raíces” —experiencia de una subalternidad que suele no ser habitual para el mundo académico—, esta idea de caminar valora crítica y espiraladamente la fijeza del ser, pensar y hacer desde un lugar. Y lo hace desde otros regímenes de historicidad y anudamientos existenciales (Briones y Ramos, 2016) que se apoyan menos en “epistemologías de la *exterioridad* y de las *fronteras*” (Mignolo, 2010:42), que en hacer de los lugares un pliegue interno de lo que somos, de lo que sentimos, de lo que nos pasa, por más que se acaben disputando políticamente desde los lenguajes habilitados como territorio, y desde ideas de diferencia cultural, espiritualidad o tradición.

No dudo que hay muchas cosas que no termino de entender y apreciar de lo que estas mujeres buscan expresar y comunicar para tender puentes otros de convivencia. Tampoco creo que haga falta entenderlo todo, transformando la multiplicidad ontológica (coexistencia de distintos discursos acerca de la naturaleza del ser) que las y nos atraviesa en un debate óntico sobre lo que existe —o sobre la existencia en sí de las cosas, independientemente del pensamiento humano. Sí, en cambio, es aquí pertinente reparar en la apertura política (González Abrisketa y Susana Carro-Ripalda, 2016) que su propuesta pone en acto para ensayar otras formas o formas otras de convivialidad, con nosotros académicos/as incluidos/as.

En América Latina, las relaciones entre sujetos investigadores e investigados y el rol de los intelectuales-académicos han sido largamente problematizadas, desde la antropología comprometida de Aguirre Beltrán (1977) hasta corazonar una antropología comprometida con la vida de Guerrero Arias (2010); desde la investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda (1987), hasta la investigación colaborativa (Leyva, Burguete y Speed, 2003) y la investigación descolonizada en co-labor (Leyva y Speed, 2008); desde la investigación



militante (Colectivo Situaciones 2003) y la investigación activista (Hale 2006) al activismo crítico (Kropff 2007).

No es éste el lugar para explorar ni los disensos y matices que esos debates y prácticas comportan, ni las muy diferentes maneras en que cada uno/a va practicando la disciplina en diferentes momentos y contextos. Sin embargo, me interesa invertir las miradas y las cargas de la prueba. En vez de problematizar – como los debates mencionados – las relaciones con nuestros interlocutores desde y para la academia; en vez de hacer un balance de cómo el BV ha quedado enmarcado en políticas de reconocimiento que lo banalizan (Cfr. Hale 2018); en vez de anticipar visiones normativas de cómo debiera operar el BV (Quijano 2014) o la interculturalidad (Walsh 2012); o de responsabilizar las demandas indígenas de BV de un pachamamismo que no lograría resolver pujas y desigualdades que nadie más resuelve, me interesa escuchar más detenidamente qué políticas de convivialidad nos proponen los movimientos indígenas, con todas sus disparidades, a los/as académicos/as. Trataré, en la medida de mis posibilidades, de invertir la escucha que practiqué por años como antropóloga, apuntando menos a mapear –lo más icónicamente posible– los caminos propuestos, que a identificar los rumbos pendientes de exploración, dejándome contaminar –como proponen Aparicio y Blaser– por sus modos relacionales de comprensión y de relación con otros, para explorar activa y creativamente las convergencias entre mundos diferentes (2008: 75).

En esto, más que empezar negando asimetrías históricas, Aparicio y Blaser (2008: 86) proponen también socavar desigualdades usando nuestro privilegio de pertenencia a la “ciudad letrada” de modo de que abrir este lugar a otras articulaciones/traduccionen en asociación con otros sitios de práctica. Y no dudo que esto es parte de lo que se espera de nosotros/as. Pero escucho también una invitación a que usemos de nuestros privilegios para hacer bien nuestro trabajo en otras direcciones, como la de elaborar conceptos y diagnósticos perspicaces para pensar las dinámicas y fallos del “ser juntos” ampliado, sin caer en la tentación de buscar “pensarlo por” los

otros. Escucho también el convite a hacer mejor nuestro trabajo sin minimizar, pero tampoco buscando desambiguar por completo las divergencias, reconociendo ciertos límites y limitaciones a nuestra labor. Escucho asimismo un llamamiento a ser más sagaces, para no confundir el uso de la lengua dominante para ser entendidos, con la banalización o achatamiento de los propios decires, y para advertir cómo esos usos van buscando introducir distintos conceptos a medida que empiezan a circular, de maneras sospechosas, en y a través de lenguas francas, hegemónicas o contrahegemónicas. Escucho, por último, una apelación para que obremos con menos diplomacia, pero con más sinceridad y más humildad, de modo de renunciar a querer explicar y entender todo, todo el tiempo, pero asumiendo –en todo caso– que si caminamos para ser y somos porque caminamos, lo haremos a veces juntos y a veces separados. Hay, por ende, un pedido de renunciamiento a la ingenuidad de creer que, incluso cuando marchemos tras las mismas consignas, estaremos necesariamente hablando de lo mismo.

## **Bibliografía**

Acosta, Alberto (2010): *El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Quito: Fundación Friedrich Ebert, Fes- Ildis.

Agosto, Patricia (2014): “Debates sobre pachamamismo, extractivismo y desarrollo en las luchas socioambientales”, en: *Kavilando* 6, 1, 30-37.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1977): “El Indigenismo y la Antropología Comprometida”, en: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana* (1973-1979), 39, 48: 33-59.

Altmann, Philipp (2016): “Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del *Sumak Kawsay*. *Mundosplurales*”, en: *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3, 1, 55-74.

Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser (2008): “The ‘Lettered City’ and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America”, en: *Anthropological Quarterly* 81,1, 59-94.

Appadurai, Arjun (2011): “Cosmopolitanism from Below. Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbai”, en: *The Salon*, 4, 8-39, disponible en [http://www.jwtc.org.za/volume\\_4.htm](http://www.jwtc.org.za/volume_4.htm), (consultado 06.10.2018).

Archibugi, Daniele (ed.) (2003): *Debating Cosmopolitics*, London:Verso.

Barros, Sebastián (2009): “Salir del fondo del escenario social. Sobre la heterogeneidad y la especificidad el populismo”, en: *Pensamiento Plural* 2, 4, 11-34.

— (2013): *Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres*. *Iconos*, Revista de Ciencias Sociales, Quito, 47: 121–133.

Barth, Frederik (1969): “Introduction”, en: Barth, Frederik (ed.), *Ethnic Groups and their Boundaries*, Boston: Little, Brown, 9-38.

Bengoa, José (2000): *La emergencia indígena en América Latina*, Chile: Fondo de Cultura Económica Chile.

Blaser, Mario (2009): “Political Ontology”, en: *Cultural Studies*, 23, 5, 873-896.

— (2010): *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham: Duke University Press.

— (2013): “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”, en: *Current Anthropology*, 54, 5, 547-568.

— (2016): “Is Another Cosmopolitics Possible?”, en: *Cultural Anthropology*, 31, 4, 545-570.

Boff, Leonardo (2010): “El Sumak Kawsay: Hacia una vida plena”, en: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito: SENPLADES, 1ª ed., 20-28.

Bonfil Batalla, Guillermo; Mosonyi, Esteban; Aguirre Beltrán, Gonzalo; Arizpe, Lourdes; Gómez Tagle, Silvia (1977): “La declaración de Barbados II y comentarios”, en: *Nueva Antropología*, Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México, 2, 7, 109-125.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2013): “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”, en: *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95, 71-95.

— (2016): “El desencanto del ‘Buen Vivir’ en la Revolución Ciudadana: retórica y pragmatismo”, en: Ortiz T., Pablo; Narváez Q., Iván, y Bretón Sólo de Saldívar, Víctor (2016): *Los desafíos de la plurinacionalidad. Miradas críticas a 25 años del levantamiento indígena de 1990*: Cuenca, Ecuador: AbyaYala y Universidad Politécnica Salesiana, 105-121.

Briones, Claudia (1996): “(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y Pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura”, en: *Publicar*, Colegio de Graduados en Antropología, 5, 6, 7-36.

- (1998): *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (2005): “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones, Claudia (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 11-43.
- (2007): “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, en: *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 6, 55-83, disponible en [http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero\\_seis/briones.pdf](http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_seis/briones.pdf).
- (2014a): “La question indienne en Argentine: entre le néolibéralisme, le national-populaire et le néo-développementisme”, en: *Actuel Marx*, Presses Universitaires de France, deuxième semestre, 56, 85-96.
- (2014b): “Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos”, en: *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70, disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2014000200003&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2014000200003&lng=es&nrm=iso) (consultado 22.08.2019).
- (2015): “Madejas de Alteridad, Entramados de Estados-Nación: Diseños y telares de ayer y hoy en América Latina”, en: Gleizer, Daniela y López Caballero, Paula (eds.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México D.F.: UAM Cuajimalpa Ediciones EyC, 17-65.
- (2018): “Verdad Jurídica y verdades sociales: Insolencias antropológicas para propiciar el triálogo”, en: Lombraña, Andrea y Carrasco, Morita (eds.), *Experiencias de lectura insolente: abordajes empíricos en el campo jurídico*, Buenos Aires: Antropofagia, 13-26.

Briones, Claudia; Delrio, Walter; Lanusse, Paula; Lazzari, Axel; Lorenzetti, Mariana; Szulc, Andrea y Vivaldi, Ana (2006): “Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas”, en: Amegeiras, Aldo y Jure, Elisa (comps.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad.*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento y Prometeo, 255-264.

Briones, Claudia y García, Fernando (2014): “Derechos Indígenas y políticas de reconocimiento: demandas, implementaciones y reformulaciones”, en: *Horizontes Latinoamericanos* 3, 1, Mudanças Sociais na América do Sul: A Contribuição das políticas públicas no século 21, 87-98.

Briones, Claudia y Ramos, Ana (2010): “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut”, en: Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: la Crujía-Flacso, 39-78.

— (2016): “Agenciando formas de ‘ser juntos’ en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política”, en: Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.), *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*, Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 11-52.

Burman, Anders (2017): “La ontología política del vivir bien”, en: Munter, Koen de, Michaux, Jacqueline, y Pauwels, Gilberto (eds.), *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*. La Paz: Plural Editores. Cap. 8.,155- 173.

Cadena, Marisol de la (2009): “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”, en: *Journal wan-ram*, 4, 139-171.

— (2016): “Naturaleza disociadora”, en: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, 31, 52, 253-263.

Cárdenas O'Byrne, Sabina y María Verónica D'Inca (2015): ¿Qué significa Buen Vivir en los asentamientos irregulares de América Latina?, en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10625> ; DOI : 10.4000/polis.10625 (consultado el 19 junio 2015).

Caria, Sara y Domínguez, Rafael (2014): “El porvenir de una ilusión: la ideología del Buen Vivir”, en: *América Latina Hoy*, Universidad de Salamanca, 67: 139- 163.

Carvalho, Wolney Roberto y Félix Pablo Friggeri (2015): “Heterogeneidad estructural y Socialismo del Buen Vivir”, en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10633> (consultado el 20 junio 2015).

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Autoría Colectiva) (2017): *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, Quito: CLACSO. Primera Edición.

Colectivo Situaciones (2003): *Sobre el militante investigador*, Septiembre, disponible en: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (bajado el 22/01/17).

Comaroff, Jean y Comaroff, John L. (eds.) (2013): “Introducción: Teoría desde el sur”, en: Comaroff, Jean y Comaroff, John L., *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Buenos Aires: Siglo XXI, 13-87.

Confederación Mapuce de Neuquén (ed.) (2010): *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*, Neuquén: Impreso en Gráfica Althabe.

Contreras Baspineiro, Adalid (2017): “Derechos Humanos y Vivir Bien / Buen Vivir”, en: *Revista ESMAT* 9, 12, 135-152.

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas-CAOI (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima: Oxfam.

Cuadra, Fernando de la (2015): “Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post- capitalista?”, en: Polis [En línea], 40, publicado el 24 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10893> (consultado 01.10.2016).

Cuelenaere, Laurence y Rabasa, José (2012): “Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz”, en: *cuadernos de literatura* 32, 184-205.

Dahmoon, Rita K. (2011): “Considerations on Mainstreaming Intersectionality”, en: *Political Research Quarterly* 64, 1, 230-243.

Das, Vena y Poole, Deborah (eds.) (2004): *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe: SAR Press.

Derrida, Jacques (1967): *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Press. Baltimore.

Dorronsoro, Begoña (2013): El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. *Cabo dos Trabalhos*, IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES, 6-7 dezembro, disponible en [https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1\\_Begona\\_Dorronsoro.pdf](https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1_Begona_Dorronsoro.pdf) (bajado el 25/8/2018).

Dugin, Alexander (2013): *La Cuarta Teoría Política*, Barcelona: Ediciones La Nueva República.

Escobar, Arturo (2003): “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 1, 51-86.



— (2005): “Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado”, en: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Universidad del Cauca, Colombia, Cap. 5, 123-144.

— (2011): ¿«Pachamámicos» versus «Modérmicos»? en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 15, 265-273.

— (2012): “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, en: *Wale'Keru* 2, 7-16.

— (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA.

Estermann, Josef (2013): “Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien”, en: *FAIA* 2, 9-10, 1-21.

Fals Borda, Orlando (1987): *Investigación Participativa*, Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (2011): “Introducción”, en: Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Bolivia: Plural Editores, 11-35.

Fatheuer, Thomas (2011): “Buen Vivir: A Brief Introduction to Latin America's New Concepts for the Good Life and the Rights of Nature.” *Publication Series on Ecology*, 17, Berlín: Heinrich Böll Foundation.

Ferrater Mora, José (1951): *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Tomo II.

García Linera, Álvaro (2001): *Pluriverso: Teoría política boliviana*, Bolivia: Muela del Diablo Editores.

Giraldo, Omar Felipe (2012): “El discurso moderno frente al ‘pachamamismo’: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, en: *Polis* [En línea], 33, publicado el 23

marzo 2013, disponible en: <http://polis.revues.org/8502> (consultado 01.10.2016).

González Abrisketa, Olatz y Carro-Ripalda, Susana (2016): “La apertura ontológica de la antropología contemporánea” en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71, 1, 101-128.

Grossberg, Lawrence (2009): “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 10, 13- 48.

— (2010): “Teorización del contexto”, en: *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9: 17-23.

— (2018): “Pessimism of the Will, Optimism of the Intellect: Endings and Beginnings”, en: *Cultural Studies* 32, 6, 855-888, disponible en: DOI: 10.1080/09502386.2018.1517268.

Gudynas, Eduardo (2011): “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en: *América Latina en Movimiento*, 462, 24.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011): “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, 53, 71–83, disponible de: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloB-VivirUtopia11.pdf>.

Guerrero Arias, Patricio (2010): *Corazonar una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito: Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

Hale, Charles (2006): “Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”, en: *Cultural Anthropology* 21, 1, 96-120.

— (2018): “When I Hear the Word Culture ...”, en: *Cultural Studies* 32, 3, 497– 509.

Hall, Stuart (2003 [1996]) “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad?’”, en: Hall, Stuart y Gay, Paul du (eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 13-39.

Hidalgo Flor, Francisco (2011): “Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, 53, 85-94, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220008> (consultado 22.08.2019).

Huertas Fuscaldó; Bruna, Muriel y Urquidí, Vivian (2015): “Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI”, en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10643>, (consultado 20.06.2015).

Ibañez, Alfonso, 2012): “Un acercamiento al ‘buen vivir’”, en: *Xipe Totek*, Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO, 21, 81, 22- 40.

Kessler, Gabriel (2014): *Controversias sobre la desigualdad : Argentina, 2003-2013*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1a ed.

Kropff, Laura (2007): *Construcciones de aboriginalidad, edad y política entre jóvenes mapuche*, Tesis para aspirar al Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Krotz, Esteban (2011): “Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)”, en: *Claves del pensamiento*, 5, 10, 55-73, disponible de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-879X2011000200004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2011000200004&lng=es&tlng=es) ) (recuperado 16.09.2018).

Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1990): *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Lanata, José Luis; Briones, Claudia y Monjeau, Adrián (2017): “La Controversia Antropoceno como oportunidad: una cuestión de enfoques en lugar de designaciones formales”, en: *INTERCIENCIA*, Revista de Ciencia y Tecnología de América, Venezuela, 42, 3, 186-190.

Larrea, Ana María (2010): “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”, en: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, 1<sup>a</sup> ed., 15-20.

Latour, Bruno (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge: Harvard University Press.

— (2005 [2003]) “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, en: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, disponible en: [www.aibr.org](http://www.aibr.org).

— (2014): “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, en: *Revista Pléyade* 14, 43-59.

Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (2003): *Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural. Una investigación colaborativa*, Proyecto de investigación, México D.F., CIESAS, Fundación Ford y Universidad de Austin, Texas.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (2008): “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en: Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la*

*investigación de co-labor*, México, Ecuador y Guatemala: CIESAS y FLACSO, 65-107.

Loera González, Juan Jaime (2015): “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas” en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10654> (consultado 01.10.2016).

Massey, Doreen (2005): *For Space*, London: Sage Publications.

Meier, Heinrich (2008): *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político: Un diálogo entre ausentes*, Madrid: Katz Editores.

Mignolo, Walter (2009): “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, en: *Theory, Culture & Society*, 26, 7-8, 1-23.

— (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Miranda Lorenzo, Humberto (s/f) *La emancipación del trabajo sobre el dominio del capital. Latinoamérica como un gran laboratorio revolucionario*, disponible en: <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/Mirandabuenvivir.pdf> (bajado 11.02.2010).

Molina Bedoya, Víctor Alonso (2015): “Existencia equilibrada” en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible de: <http://polis.revues.org/10679> (consultado 23.06.2015).

Mouffe, Chantal (2004): “Cosmopolitics or Multipolarity?”, en: Palonen, Kari; Ihalainen, Pasiu y Pulkkinen, Tuija (eds.), *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, Finlandia: University of Jyväskylä, 15-26.

Ortiz T., Pablo; Iván Narváez Q; y Víctor Bretón Sólo de Saldívar (2016): *Los desafíos de la plurinacionalidad. Miradas críticas a 25*

*años del levantamiento indígena de 1990*, Cuenca, Ecuador: Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

Postero, Nancy (2006): *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia*, Stanford: Stanford University Press.

Quijano, Aníbal (1992): “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en: *Perú Indígena* 13(29): 11-20.

— (2014): “Bien vivir: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder”, en: Quijano, Aníbal (ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina. Cátedra América Latina y la colonialidad del poder*, Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 19-34, disponible en <http://www.polodemocratico.co/pdf/Anibal-Quijano2.pdf> (consultado 22.08.2019).

Radcliffe, Sarah (2012): “Development for a postneoliberal era? SumakKawsay, living well and the limits to decolonization in Ecuador”, en: *Geoforum*, 43, 2, 240- 249.

Ramos, Alcida (org.) (2012): *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*, Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Restrepo, Eduardo (2012): “Modernidad y Diferencia”, en: Restrepo, Eduardo, *Intervenciones en Teoría Cultural*, Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 89-127.

Roseberry, William (1994): “Hegemony and the Language of Contention”, en: Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham: Duke University Press, 355-366.

Sánchez Lizama, Adriana (2014): “Autodesarrollo y buen vivir: El papel de los pueblos indígenas latinoamericanos en la resignificación del desarrollo”, en: *REIB: Revista Electrónica Iberoamericana*, 8, 2, 66-89.

Schavelzon, Salvador (2015): *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Ediciones Abya- Yala-CLACSO.

Siffredi, Alejandra y Briones, Claudia (1989): “Discusión introductoria acerca de los límites teóricos de lo étnico”, en: *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2, 3, 5-24.

Silva, Klaus Pereira da y Guedes, Ana Lucía (2017): “Buen Vivir Andino: Resistencia y/o alternativa al modelo hegemónico de desarrollo”, en: *Cad. EBAP.EBR*, 15, 3, 682-693, disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395162230> (consultado 22.08.2019).

Slavsky, Leonor (1992): “Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina”, en: Rado- vich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro O. (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Buenos Aires: CEDAL, 67-79.

Sousa Santos, Boaventura de (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Trilce.

Stefanoni, Pablo (2010): “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”, en: *Rebelión*, 28 de abril, 7, disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104803> y *Sin Permiso*, 9 de mayo de 2010, disponible en <http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/adnde-nos-lleva-el-pachamamismo> ((consultado 24.09.2018)

Stengers, Isabelle (2014): “La propuesta cosmopolítica”, en: *Revista Pléyade*, 14, 17- 41.

Svampa, Maristella (2016): *Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia y Populismo*, Buenos Aires: Edhasa.

Ticona Alejo, Esteban (2011): “‘El Vivir bien’ o ‘El Buen vivir’. Algunas disquisiciones teóricas”, en: Montenegro Martínez, Leonardo (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis y Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 310-318.

Torres Lema, Ramiro, Marco; Montejó Vélez, Rafael y Barreno Silva, Nancy de las Mercedes (2016): “Propuesta metodológica con enfoque del buen vivir para el trabajo efectivo de dirigentes barriales”, en: *Revista retos* [En línea] 10, 2, 30-48, disponible en: <[http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2306-91552016000200003&lng=es&nrm=iso](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2306-91552016000200003&lng=es&nrm=iso), (consultado 24.09.2018).

Ulloa, Astrid (2017): “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del antropoceno o del capitaloceno en América Latina?”, en: *Revista Desacatos*, 54, 58-73.

Vanhulst, Julien (2015): “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre *Sumak Kawsay* y Socialismo del siglo XXI”, en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10727> (consultado 30.09.2016).

Vanhulst, Julien y Beling, Adrián E. (2013): “El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad”, en: *Polis* [En línea], 36, publicado el 16 enero 2014, disponible en: <http://polis.revues.org/9638> (consultado 30.09.2016).

Varea, Soledad y Zaragocin, Sofía (comps.) (2017): *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales*, Ecuador: PYDLOS Ediciones, Universidad de Cuenca.



Vergalito, Esteban (2009): “Acotaciones Filosóficas a la ‘Hermenéutica Diatópica’ de Boaventura de Sousa Santos”, en: *Impulso*, Piracicaba, 19, 48, 19-30.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004): “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, en: *Tipit’i: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 1, 3-22.

— (2013): *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Viveros Vigoya, Mara (2016): “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, en: *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Wagner, Roy (1975): *The Invention of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

Walsh, Catherine (2010): “Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements”, en: *Development*, 53, 1, 15-21.

— (2012): “Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas”, en: *Visão Global*, Joaçaba, 15, 1-2, 61-74.

Williams, Raymond (2000 [1977]): *Marxismo y Literatura*, Barcelona: Ediciones Península. 2da. edición.

Wolf, Eric (1994): “Perilous Ideas: Race, Culture, People”, en: *Current Anthropology*, 35, 1, 1-12.

# Convivialidad en ciudades latinoamericanas\*

*Ramiro Segura*

## **Introducción. En busca de la convivialidad en las ciudades latinoamericanas**

Este artículo consiste en un ensayo bibliográfico acerca de los modos en que la investigación reciente en “antropología urbana”<sup>1</sup> ha analizado las formas de vivir juntos en ciudades latinoamericanas contemporáneas. En este sentido, el artículo se pregunta por las formas en que la investigación abordó lo que, retomando la propuesta de Gilroy (2004) para las ciudades británicas, se denomina “convivialidad” (*conviviality*) y que siguiendo el programa de investigación delineado por *The Maria Sibylla Merian Centre Latin America* (2017) remite a la pregunta acerca de cómo las interacciones cotidianas constituyen contextos de negociación y resignificación tanto de posiciones sociales como de identificaciones culturales, al estudiar

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c109a>

<sup>1</sup> Las comillas se deben a que las fronteras disciplinares entre antropología y sociología en el caso de América Latina son más lábiles y fluidas que lo que sucede en otras latitudes, por lo que para este artículo se incluyeron trabajos de autores y autoras que no necesariamente se adscriben a la antropología.

formas de vivir juntos en contextos caracterizados por profundas desigualdades así como también por persistentes tensiones interculturales, interreligiosas, interétnicas y/o de género.

Vale aclarar desde el inicio que “convivialidad” en este trabajo funciona como una *categoría descriptiva* que busca objetivar, describir y conocer los modos efectivos y situados en que se dan las interacciones, negociaciones y conflictos en contextos heterogéneos y desiguales y, por lo mismo, se diferencia de ciertos *horizontes normativos* presentes en otros usos de la categoría, como es el *Manifiesto Convivialista* (2014). Este manifiesto no solo contiene principios normativos para la evaluación crítica del orden social y político contemporáneo sino que también propugna por un modo de organizar la convivialidad basado en el presupuesto teórico de una tendencia básica hacia la cooperación humana, posible de rastrear incluso en diversas prácticas contemporáneas en las que no predominan el utilitarismo y la racionalidad instrumental. En efecto, como señala Frank Adloff (2018), el *Manifiesto Convivialista* va más allá de los usos previos del término “convivialidad” al convertirlo en un “ismo”: convivialismo.<sup>2</sup> Su enfoque es, por lo tanto, dual: una idea política (convivialismo) que establece un horizonte normativo y una praxis vivida (convivialidad) que se despliega en diversos campos de la vida social y que debe ser potenciada con miras a desarrollar otras formas de la coexistencia.

Antes que postular un horizonte normativo, pero reteniendo la idea de “interdependencia” que constituye el foco del subtítulo del

<sup>2</sup> De acuerdo con Frank Adloff (2018), además del trabajo pionero de Iván Illich (1973) *Tools for Conviviality*, las raíces de este manifiesto escrito y firmado por un conjunto de reconocidos intelectuales principalmente franceses se encuentran en las “teorías del decrecimiento económico” de Serge Latouche que cuestionan la idea de crecimiento económico y el concepto de *homo economicus* y abonan por una redefinición de la riqueza, en tanto no existiría una correlación positiva clara entre prosperidad económica y felicidad, así como en el “paradigma del don” y la crítica al utilitarismo formulada inicialmente por Marcel Mauss y desarrollada en las últimas décadas por Alain Caillé y otros intelectuales nucleados en M.A.U.S.S. (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales).

manifiesto (“una declaración de interdependencia”, la cual críticamente alude la declaración de la independencia norteamericana), en este ensayo bibliográfico nos interesa caracterizar las efectivas formas de estar juntos en ciudades latinoamericanas. Para esto, el trabajo abreva en el relevamiento de investigaciones socio-antropológicas en ciudades latinoamericanas en las últimas dos décadas, abarcado trabajos en temas diversos como segregación, migraciones, usos del espacio público, centros comerciales, conflictos urbanos, prácticas juveniles, cartoneros y niños de la calle, entre otros. Por supuesto, el artículo no pretende ser exhaustivo respecto de las ciudades abordadas ni de los campos de investigación tratados, cada uno de los cuales no solo cuenta con marcos conceptuales y debates específicos, sino que también su relevancia varía dependiendo de las distintas realidades, tradiciones y agendas de investigación. Se trata, en cambio, de una lectura selectiva y direccionada hacia aquellas investigaciones en antropología urbana que, de manera directa o indirecta, puedan arrojar indicios acerca de las formas de la convivialidad en ciudades latinoamericanas, incluso cuando la convivialidad no constituya uno de sus conceptos centrales.

En este sentido, se torna necesaria una triple advertencia para explicitar la conformación del corpus en que se basa el presente ensayo bibliográfico. En primer lugar, se priorizaron investigaciones que despliegan una *perspectiva urbana* (Peixoto y Gorelik 2016), es decir, que no solo se desarrollan en una ciudad sino que también permiten una lectura de las dinámicas sociales, culturales y espaciales de las ciudades latinoamericanas en las últimas décadas. En segundo lugar, se seleccionaron investigaciones que en el análisis de las dinámicas urbanas arrojen luz, de modo directo o indirecto, sobre las *formas de convivialidad* en las ciudades latinoamericanas, es decir, que interroguen los modos en que se relacionan actores y grupos desiguales y diversos en el espacio urbano. En tercer lugar, interesó de manera particular aquellas investigaciones que fueron construidas prestando atención a las *categorías nativas* que expresan de modo particular y situado estas formas de convivialidad en ciudades

latinoamericanas. No se trata, entonces, de reconstruir cada uno de los diversos campos y los temas de investigación urbana ni tampoco de caracterizar las dinámicas de cada una de las ciudades tratadas, sino de ejercitar un “lectura transversal” de los mismos, buscando entender los modos en que la convivialidad se despliega, experimenta y lo que significa en contextos urbanos latinoamericanos a partir de investigaciones que no tienen a este concepto como centro de su indagación.

No desconocemos, sin embargo, que hablar de “ciudad latinoamericana” tiene sus inconvenientes. En efecto, la restringida “geografía de la teoría” (Robinson 2011) dominante en los estudios urbanos, basados casi exclusivamente en las experiencias y las historias de las ciudades occidentales, conduce a la conclusión de que las ciudades de otras latitudes pertenecen a una categoría diferente de ciudad. El cuadro resultante de esta operación que contrapone ciudades occidentales (asociadas a lo global y a lo moderno) con ciudades dependientes (asociadas al subdesarrollo y los problemas sociales y urbanos) no solo define a “la ciudad latinoamericana” por su distancia respecto a los parámetros occidentales, sino que también desconoce la heterogeneidad urbana del continente y las convergencias con desarrollos urbanos de otras latitudes. Por esto, hablaremos aquí de ciudades latinoamericanas “en plural”.

Al mismo tiempo, tendremos presente que –como argumentó Adrián Gorelik (2005)– “ciudad latinoamericana” constituye una “categoría del pensamiento social” que puede ser estudiada siguiendo sus itinerarios conceptuales e ideológicos así como sus funciones políticas e institucionales en cada coyuntura en la región. Se trata, en fin, de una “construcción cultural” que existió en la medida en que hubo voluntad intelectual para construirla como objeto de conocimiento y acción, teorías para pensarla y actores e instituciones dispuestos a tornar efectiva esa vocación. En este sentido, para Gorelik es entre las décadas de 1950 a 1970 que se construye y consolida esta categoría en el campo de la sociología y la planificación latinoamericanas, en el ciclo que dialécticamente va de los proyectos

de modernización del continente a la crítica de estos ideales desde la teoría de la dependencia. En cambio, mientras hasta 1940 la vastísima reflexión ensayística sobre la ciudad en el continente se insertaba en los respectivos y específicos contextos nacionales, después de 1980, con el giro cultural de la agenda urbana y el predominio de investigaciones desde la crítica literaria, la historia cultural y la antropología, la categoría perdió productividad teórica. Desde entonces la categoría se encuentra atravesada por una ambivalencia paralizante: entre la imagen de las grandes metrópolis y sus problemas urgentes y el desarrollo de investigaciones en ciudades específicas que abonan por la imposibilidad o la esterilidad de las comparaciones y de las generalizaciones (Gorelik 2005: 111-114).

En los últimos años, sin embargo, nutriéndose de los avances realizados en las investigaciones previas y evitando a la vez caer en las generalizaciones excesivas que fueron objeto de crítica, distintos proyectos colectivos han buscado recuperar la dimensión latinoamericana del diálogo urbano así como la actitud comparativa entre ciudades y procesos urbanos en el continente (Gorelik y Peixoto 2016; Freire- Medeiros y O'Donnell 2018). Este artículo busca abonar en esta dirección, al salir de la ambivalencia paralizante rehuyendo al estereotipo y, a la vez, instaurar una mirada regional sobre los procesos de convivialidad en las ciudades latinoamericanas contemporáneas.

En lo que sigue, este artículo se organiza en cuatro grandes secciones. En primer lugar, aborda la tensión entre las tendencias dominantes hacia la fragmentación socio-espacial de las ciudades latinoamericanas y la necesaria interconexión e interdependencia entre sectores y actores distanciados y separados por estos procesos. En segundo lugar, desarrolla la noción de “orden urbano” como clave de inteligibilidad de los modos en que las ciudades organizan socio-espacialmente la desigualdad y la diferencia. En tercer lugar, a partir del análisis antropológico de prácticas sociales, construye cinco escenarios en los que se despliegan formas específicas de convivialidad urbana. Por último, en las reflexiones finales, destaca claves

analíticas comunes a estos contextos y propone pensar la convivencia urbana como una dimensión fundamental del proceso abierto –y necesariamente inacabado– de “hacer ciudad”.

## **Ciudad dividida, ciudad conectada**

Antes que novedad, la desigualdad social y la heterogeneidad cultural constituyen características persistentes de la larga historia de la urbanización en América Latina, desigualdades y diferencias que, a la vez, fueron modeladas y adquirieron su configuración contemporánea en el mismo proceso de urbanización. En efecto, como Ángel Rama mostró hace tiempo en *La ciudad letrada* (1984), desde inicios del período colonial la ciudad fue en América Latina el artefacto cultural para instaurar y consolidar un orden jerárquico, desigual y racializado, en un ciclo que va de la reforma de Tenochtitlán inmediatamente después de la conquista de México hasta la fundación de Brasilia como la nueva y moderna capital de Brasil en 1960.<sup>3</sup> Este proceso se caracterizó por la constante tensión entre la “ciudad letrada” –blanca, escrita, ordenada, fija y jerárquica– y la “ciudad real” –heterogénea, desigual, cambiante, inestable– que se presupone expresaba el plan contenido y prestablecido por la ciudad letrada. Esta tensión omnipresente en todo el ciclo de expansión urbana fue sintetizada por José Luis Romero [1976] (2008) en *Latinoamérica, las ciudades y las ideas* como el contrapunto entre representaciones

<sup>3</sup> Esta búsqueda por instaurar un orden social a través de la ciudad no termina con el ciclo modernista. Por el contrario, proyectos más excluyentes – generalmente comandados por el mercado – se han implementado en las últimas décadas, desde la impactante expansión suburbana de “enclaves fortificados” (Caldeira 2001) en todas las ciudades del continente hasta la producción de ciudades- simulacro como Cancún. La ciudad más joven de México fue pensada como un producto de consumo global antes que como un espacio de habitación cotidiano y, por lo mismo, desde su diseño se previó que los turistas fueran transportados desde el aeropuerto hasta sus lujosos hoteles ubicados frente al mar, sin tener que transitar por el área habitacional alejado del mar, donde vivirían quienes trabajan en la industria turística (Fragoso Lugo 2017).

y realidades, entre diseño programático y lo que habitualmente fue interpretado como su “fracaso”. Es precisamente en este hiato entre el orden (ideal) y la realidad (material) de las ciudades latinoamericanas que emergieron las diferentes “arenas culturales” (Morse [1982] 2005) de producción cultural urbana, así como las “fronteras culturales” (Romero 2008) producto del encuentro conflictivo entre multiplicidad de agentes sociales desiguales y diferentes en el espacio público urbano de las ciudades latinoamericanas (Gorelik 2004). Las ciudades latinoamericanas contemporáneas, entonces, antes que expresión de una radical ruptura con el pasado, deben entenderse –sin perder de vista las discontinuidades– como producto de la sedimentación de estas dinámicas de larga duración, sustrato sobre el cual se sobreimpusieron las transformaciones de las últimas décadas.

Respecto a las transformaciones recientes, la investigación social ha llamado la atención acerca de los procesos de segregación (Sabatini et al., 2001; Rodríguez y Arriagada, 2004), fragmentación (Prévot-Schapira, 2001; Janoschka 2002) y/o división espacial (Schteingart, 2001; Duhau, 2013) de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. Más allá de sus diferencias, matices y debates (Cuenya 2018; Kozak 2018), la proliferación de estos conceptos busca dar cuenta de los efectos drásticos de las crecientes desigualdades en las ciudades de la región durante el ciclo neoliberal.<sup>4</sup> Sintéticamente podemos decir que tales transformaciones, motorizadas por la expansión de nuevas formas urbanas como autopistas, complejos habitacionales vigilados para clases medias y altas en la periferia, distribución de hipermercados, *malls* y centros de entretenimiento en la totalidad del espacio urbano, suburbanización de

<sup>4</sup> No se desconoce que, especialmente durante la primera década del siglo XXI, numerosos países de la región pasaron por ciclos políticos “posneoliberales” (muchas veces englobados bajo la etiqueta de “populismos”) que implementaron políticas que efectivamente redujeron (de manera moderada) la desigualdad de ingresos (López-Calva y Lustig, 2011). Sin embargo, estas políticas no intervinieron en la regulación de los usos del suelo y, por lo tanto, no modificaron el patrón de urbanización dominante, comandado por el mercado y tendiente a la fragmentación socio-espacial (Segura, 2017, 2018 a).



la producción industrial y creciente aislamiento de los barrios de clase baja en un contexto de liberalización del uso del suelo, supusieron el desdibujamiento del modelo centro-periferia consolidado en el ciclo expansivo de las ciudades latinoamericanas (1930-1970) por un entramado urbano expandido, difuso, discontinuo y de dimensión regional.

Ante este escenario, para una parte importante de la producción académica contemporánea, la noción de “fragmentación” remite a un principio novedoso de estructuración urbana y social de las ciudades latinoamericanas (Prévot-Schapira, 2001; Janoschka, 2002; Borsdorf, 2003; Prévot-Schapira y Cattaneo, 2008; Mattos 2010; Saraví, 2015) diferente a la “segregación” predominante en gran parte del siglo XX, señalando un desplazamiento legible en la modificación de la forma de las ciudades, la reducción de la escala de la segregación y la proliferación de cercos, rejas y dispositivos de vigilancia en un contexto de incremento de las desigualdades y de consolidación de la inseguridad y la violencia urbanas como problema de primer orden. En este sentido, en su trabajo emblemático sobre los enclaves fortificados en São Paulo, la antropóloga Teresa Caldeira (2001) identificó “tres patrones de segregación espacial”: (1) la ciudad concentrada y heterogénea de inicios de la industrialización (1890-1940), caracterizada por la ausencia de separación espacial de funciones urbanas y por la proximidad entre sectores sociales; (2) la ciudad dispersa (1940-1970) del período industrial y desarrollista, donde los sectores sociales vivían separados por grandes distancias en una típica disposición de centro rico y periferia pobre; y (3) una serie de procesos desarrollados a partir de las décadas de 1980 y 1990 que se superimprimieron a la configuración tipo centro y periferia, como el abandono del centro por parte de algunas fracciones de los sectores altos y medios, que se tradujo en una mayor proximidad espacial entre clases, pero separadas por barreras físicas y sistemas de control. Se trata, en efecto, de cambiantes ecuaciones entre distancias (y proximidades) físicas y sociales, emergiendo las ciudades

latinoamericanas contemporáneas como escenarios que tendencialmente<sup>5</sup> establecen como condiciones para la interacción social la combinación de proximidad espacial y distancia social, tornando relevante analizar esos “contextos de convivialidad” (Mecila, 2017) que la propia estructura urbana genera.

De esta manera, si bien conceptos como segregación y fragmentación habitualmente ponen el acento en la separación y/o distanciamiento entre grupos sociales desiguales, minimizando las dimensiones relacionales de la vida urbana, veremos que incluso la investigación socio-antropológica sobre “urbanizaciones privadas” (Svampa, 2001, 2004) y “enclaves fortificados” (Caldeira, 2001) resaltó su cualidad de espacios privilegiados para pensar las interacciones entre actores desiguales. Asimismo, más allá de estas locaciones específicas, crecientemente la investigación sobre las ciudades latinoamericanas viene señalando en los últimos años que procesos como la segregación y la fragmentación remiten no solo a la separación y distancia entre grupos sociales en la ciudad sino también a los modos en que se establecen y se experimentan los lazos sociales en la ciudad contemporánea (Bayón y Saraví, 2013; Jirón y Mansilla, 2013; Segura, 2018 b).

En esta dirección, en un trabajo sintomáticamente titulado “Entre el *morro* y el *asfalto*” –categorías nativas de Río de Janeiro que remiten no solo a espacios físicos sino fundamentalmente a condiciones urbanas, sociales y morales antagónicas, aunque conectadas (“entre”)–, sus autores señalan que:

<sup>5</sup> Decimos tendencialmente por dos motivos que serán desarrollados con mayor detenimiento en las páginas que siguen. Por un lado, porque si bien la reducción de la escala de la segregación y la proliferación de muros constituyen tendencias dominantes en las ciudades de todo el continente, cada ciudad tiene configuraciones espaciales diferentes que históricamente han regulado las distancias y las proximidades entre clases y grupos sociales, sobre las que operaron en las últimas décadas la reducción de escala y la proliferación de muros. Por otro lado, porque como veremos más adelante en una misma ciudad existe una diversidad de espacios y de contextos de interacción, en cada uno de los cuales están involucradas distintas distancias (y proximidades) físicas y sociales.

la fragmentación no implica la separación de los diferentes espacios urbanos y la absoluta exclusión recíproca de los grupos sociales que los ocupan y los usan. Aunque “fracturada” en términos de desigual distribución de cualidades objetivas y subjetivas de la vida urbana, las ciudades latinoamericanas están altamente integradas; ciudades divididas que son sin embargo ciudades, en el sentido que la ciudad implica la concentración y aglomeración física y socio- espacial de funciones y relaciones sociales, aunque en términos desiguales (Glebbeek y Koonings, 2016: 3; traducción propia).

El desafío consiste, entonces, en mantener esta tensión entre un conjunto de procesos socio-espaciales que dividen las ciudades (ya sea que lo definamos como segregación, fragmentación u otro concepto) y las relaciones e interacciones sociales interdependientes que se despliegan en distintos “contextos de convivialidad” de este escenario fracturado y, a la vez, conectado, pudiendo dichas interacciones y negociaciones cotidianas en la ciudad operar en la producción, mantenimiento e/o impugnación de las condiciones desiguales en las que se despliegan.

## **Orden urbano: regulaciones sociales en el uso de la ciudad**

La ciudad no solo contiene “contextos de convivialidad” específicos – barrios, instituciones, plazas, centros comerciales, incluso esquinas – sino que puede ser pensada como un “contexto de convivialidad”, espacio social en el que viven juntos actores y grupos sociales diferentes y desiguales. En este sentido, a partir de su investigación en la Ciudad de México, Emilio Duhau y Ángela Giglia (2004) sostuvieron que en toda ciudad existe lo que denominaron *orden urbano*, entendido como:

un conjunto de normas y reglas tanto formales (pertenecientes a alguna jerarquía del orden jurídico) como convencionales a los que recurren los habitantes de la ciudad explícita o tácitamente en el

desarrollo de las prácticas relacionadas con los usos y las formas de apropiación de los espacios y bienes públicos o de uso colectivo que, más allá de la vivienda, son elementos constitutivos de la ciudad (Duhau y Giglia 2004: 258).

Si bien no se trata de un concepto generalizado en el análisis de las ciudades latinoamericanas (y sin compartir necesariamente su sustrato “bourdieusiano” que remite los fundamentos de ese orden en última instancia al *habitus*), la idea de orden urbano brinda un marco general para la pregunta acerca de quiénes, cuándo y para qué se puede usar la ciudad, al recordarnos que la multiplicidad y heterogeneidad de actores y de prácticas sociales en la ciudad no se dan en el vacío, sino en una determinada configuración –más o menos formal, más o menos explícita– que regula los usos del espacio urbano. En efecto, para Duhau y Giglia (2008) existe una conexión no determinista entre la organización socio-espacial de la ciudad y las prácticas sociales, dando lugar a experiencias diferenciales de la ciudad según la forma de producción de cada uno de los espacios de una ciudad, por lo cual cada localización particular en la ciudad puede considerarse efecto y resultado de la posición social y cultural de los grupos sociales.

Todo orden urbano, solidario con las formas de la dominación, supone (y se ilusiona con) que hay “un lugar y un tiempo para cada cosa” (Harvey 1998) –y para cada clase, grupo, género, edad, etc. Sin embargo, antes que plenamente ordenado, el espacio urbano busca ser “puesto en orden” por una multiplicidad de agentes. El mercado inmobiliario y las múltiples y heterogéneas políticas estatales urbanas son clave en la producción y mantenimiento de un orden, que se manifiesta en los heterogéneos valores del suelo urbano, en la localización diferencial de las inversiones públicas en infraestructura y servicios urbanos, y en la fragmentación de la seguridad pública: expulsada de los barrios cerrados; presente en el centro de la ciudad, los distritos comerciales y los barrios tradicionales de clases medias; ausente en barrios populares o patrullándolos como

territorio enemigo (Glebbeek y Koonings 2016). Simultáneamente, más allá de la distribución espacial desigual de bienes, servicios y oportunidades, legibles en una composición diferencial de localizaciones, distancias y accesibilidades, la vida cotidiana “transcurre no sólo dentro de estructuras espaciales y materiales en las ciudades, sino también en torno de estructuras socioculturales (...), marcos que forman parte de la experiencia de la ciudad y que intervienen en los procesos de diferenciación social” (Hernández Espinosa 2015: 81).

Entre esas estructuras socioculturales se encuentran las cartografías simbólicas de la ciudad, los valores y sentidos diferenciales otorgados a sus distintos lugares, y el tipo de actores y prácticas esperadas en cada uno de ellos. Como mostraron recientemente Bayón y Saraví (2018), este proceso de construcción de lugar constituye un poderoso mecanismo de separación que establece, muchas veces sin conflicto o discriminación explícita, qué tipo de personas y qué tipo de prácticas son apropiadas para diferentes lugares. En efecto, a lo largo de la vida las personas construyen su propia geografía urbana y, más allá de los indudables trazos biográficos e idiosincráticos, la raza, el género y la clase producen considerables diferencias en cómo la gente mapea la ciudad, identifica lugares y aprende a moverse, usarlos y estar en ellos. En el caso de la Ciudad de México, los autores mencionados señalan que la segregación urbana implica que las clases sociales altas y bajas tengan cada una su propia ciudad dentro de la ciudad, incluso cuando vivan muy cerca unas de las otras. Ambas ciudades representan mundos sociales y culturales distintos y contrastantes, donde el sentimiento de estar “fuera de lugar” (*being-out-of-place*) regula las prácticas y refuerza la separación y la distancia.

La incomodidad que produce el sentimiento de estar “fuera de lugar” se articula en diversas situaciones urbanas con el malestar que genera “la mirada de los otros”. En efecto, resulta verdaderamente sintomático que investigaciones realizadas en distintas ciudades y acerca de diversas situaciones urbanas – desde la presencia de las clases populares en centros comerciales en México (Hernández

Espinoza 2015) hasta la experiencia de la discriminación en La Plata (Pinedo 2017; Rodrigo 2018) –hayamos identificado a *la mirada* como una poderosa práctica de regulación de las formas de estar, usar y permanecer en determinados lugares. Desde los trabajos pioneros de Simmel (1986) sabemos que la mirada constituye un sentido privilegiado en las interacciones urbanas que combinan proximidad espacial y distancia social. Sin embargo, lo que estas investigaciones registran es la experiencia (y el sentimiento) de la mirada constante por parte de las demás personas y agentes sociales con las que se comparte un espacio (un centro comercial, el espacio público), que se sintetiza en expresiones como “la gente se nos queda viendo” o “nos miran mal” y que efectivamente les recuerda que se encuentran fuera de lugar. En palabras de Hernández Espinosa (2015: 94) se trata de “prácticas que suelen contribuir al establecimiento de barreras simbólicas en torno a ciertos espacios” que remiten a una “conducta visual” que incluye “gestos de descalificación, la vigilancia y el escrutinio hacia el ‘otro’”. Se trata de formas de “control social informal” que en *Sidewalk*, su etnografía de las calles de *Greenwich Village*, Mitchell Duneier (1999) remonta a la idea de Jane Jacobs (1973) de la presencia y la conducta de los extraños en las veredas del barrio reguladas por la mirada de los demás.

Por supuesto, estas miradas están dirigidas hacia quienes son socialmente considerados “extraños”, “extranjeros” o “peligrosos”, lo que generalmente supone actualizar y reproducir un conjunto de estereotipos y estigmas vividos como una “presión discriminatoria” (Rivero Sierra 2011) que, en el caso de muchas ciudades latinoamericanas, remite fundamentalmente a una pobreza racializada en un contexto regional en el que –más allá de las variaciones locales– presenta los índices más elevados de urbanización, desigualdad, inseguridad y violencia a nivel mundial. En este marco los estigmas no solo separan y segregan a grupos sociales desiguales, los cuales muchas veces padecen la aplicación del “principio de máxima intrusión socialmente aceptable” (Carman 2011) por parte de las autoridades cuando transgreden el orden socio-espacial, sino que también “la

estigmatización de los pobres y de sus lugares de residencia como inseguros y peligrosos limitan la sociabilidad urbana y la experiencia de la ciudad de los privilegiados” (Saraví, 2015: 246).

Sentidos de pertenencia y de lugar, miradas y estigmas desplegados en un entorno urbano segregado y atravesado por dispositivos y prácticas de control buscan sostener un orden urbano, una distribución de lugares, tiempos, actores y prácticas. Sin embargo, las prácticas sociales espaciales (Lefebvre, 1973) no se localizan, sino que por el contrario “espacializan”, producen espacios (Certeau, 2000) y, por lo mismo, todo orden urbano (siempre contingente) se encuentra sujeto a cuestionamientos, negociaciones y eventuales modificaciones. Más aún, los supuestos implícitos de todo orden urbano se tornan objetivables precisamente con el despliegue de una práctica “inesperada” o una presencia “fuera de lugar” y es por esto que las formas de apropiación y uso de la ciudad producen fricciones en el orden urbano históricamente sedimentado, conformando situaciones de interacción, negociación y conflicto entre grupos sociales diferentes y desiguales en la ciudad (y, muchas veces, acerca de la ciudad).

¿Cómo se despliegan las interacciones entre las y los habitantes de los “enclaves fortificados” y el entorno urbano (generalmente pobre) del cual voluntariamente buscan separarse y con el que, a la vez, son interdependientes? ¿Qué sucede cuando –parafraseando a Gorelik (2004) y su estrategia analítica de “esquivar avenidas”– diversos actores transitan y usan la ciudad de un modo distinto al supuesto en su diseño y/o en el “orden urbano” dominante, como sucede con diversas prácticas juveniles de sectores populares en el centro de la ciudad o con usos discrepantes de los espacios públicos como la venta callejera, las y los “niños de la calle”, las y los “sin techo” y las y los recicladores urbanos, entre otros? ¿Qué nos dice respecto del orden racializado de las ciudades y sus dinámicas de la alteridad y la desigualdad la experiencia social cotidiana de migrantes bolivianos en Buenos Aires, migrantes peruanos en Santiago de Chile o desplazados en Bogotá?

## Ciudad practicada y contextos de convivialidad

En busca de estas dinámicas el estudio antropológico de las prácticas urbanas en las ciudades latinoamericanas ha desplazado el foco de análisis desde la ecología de las ciudades y su representación cartográfica hacia el universo multiforme de las prácticas sociales que, como diría Michel de Certeau (2000), la cartografía excluyó. Se trata, como ha propuesto el antropólogo urbano Magnani (2002), de evitar reflexivamente la “tentación de aldea” que habitualmente nos lleva a imaginar universos sociales autónomos y homogéneos en la ciudad para, en cambio, construir un “plano intermedio” para el análisis de la vida urbana: las prácticas sociales espaciales de actores específicos y las relaciones que establecen con otros actores en la ciudad. En síntesis: no se trata del mapa panorámico de la ciudad, pero tampoco del individuo o del grupo fijo en un punto de la ciudad, sino personas “atravesando la espesura de la ciudad” (Jirón y Mansilla 2013), realizando recorridos, armando circuitos, encontrando (y, a veces, superando) obstáculos, estableciendo relaciones, (re)produciendo diferencias, contestando desigualdades (Segura 2018 b). Ante la imposibilidad de la mirada holística de la ciudad, la estrategia de “seguir a los actores” o de “seguir las prácticas” ha permitido articular lugares, recorridos, imaginarios y experiencias de una “ciudad en proceso” o “ciudad bis”, como la denominó Michel Agier (2015), relevando una multiplicidad de prácticas –siempre situadas espacio-temporalmente– que tensan los límites de los órdenes urbanos en los que se despliegan.

Sin pretender ser exhaustivo respecto a la vastísima producción sobre estas cuestiones en las últimas décadas y aplicando las claves de lectura explicitadas al inicio de este trabajo para la conformación del corpus (a saber: perspectiva urbana, formas de convivialidad y categorías nativas), se construyeron cinco escenarios urbanos en los que se ponen en tensión los límites establecidos por el orden urbano. A la vez, cada uno de estos escenarios podría ser pensado como



un “contexto de convivencia” (Mecila, 2017) específico, distinguible por al menos dos dimensiones. Por un lado, los grados (necesariamente variables) de “control normativo” (Hannerz, 1986: 172) inherentes a cada uno de los contextos de convivencia, desplazándonos desde espacios rígidamente jerarquizados como son los “enclaves fortificados” hasta las interacciones sujetas a regulaciones más lábiles en el espacio público urbano. Por el otro, retomando la idea de Mariza Peirano (2007) acerca de la pluralidad de alteridades posibles de identificar en la investigación antropológica, pensamos que los contextos de convivencia podrían distinguirse por las distancias (Almeida et al., 2008) involucradas en cada uno de ellos: desde la distancia contigua en el caso de los enclaves fortificados y sus entornos hasta la distancia continua propia de los espacios públicos.

En síntesis, a partir del análisis de la investigación acumulada, se trata de formular algunas hipótesis acerca de cómo ciudades desiguales y diversas constituyen sus modos de vivir juntos, desplegando un abordaje relacional y situacional en diferentes contextos. Producto de estas variaciones, mostraremos que en cada uno de estos contextos la “convivialidad” adquiere cualidades y modulaciones particulares.

### ***A través de los muros: orden jerárquico, vigilancia y caridad***

Los “enclaves fortificados” (Caldeira 2001), en su formato de “barrio cerrado” o “urbanización privada” en las periferias y de “torres” en zonas centrales de las ciudades, constituyen uno de los objetos urbanos que transformaron el paisaje de las ciudades latinoamericanas de un modo vertiginoso en las últimas décadas. Rápidamente fueron interpretados no solo como expresión del marcado incremento de la brecha entre ricos y pobres, sino también como respuesta a la persistente inseguridad urbana y producto de la búsqueda de distinción social y de un nuevo estilo de vida. Si bien las investigaciones iniciales tendieron a certificar la eficacia de estas “privatopías”, en estas urbanizaciones se configuran interacciones interdependientes

y asimétricas que el propio enclave requiere para su reproducción. En efecto, como señaló tempranamente Svampa (2004: 53-57), las urbanizaciones privadas constituyen un escenario privilegiado para analizar las relaciones que establecen agentes situados en posiciones opuestas de la estructura social: por un lado, profesionales y empresarios de clases altas y medias altas que residen allí; por el otro, el proletariado de servicios que la propia urbanización demanda, como jardineros, guardias de seguridad, trabajadores de la construcción, empleadas domésticas, entre otros.

En los casos en que se da contigüidad espacial entre clases sociales separadas por muros y sistemas de vigilancia,<sup>6</sup> las urbanizaciones privadas constituyen una “usina generadora de empleos” para el entorno (generalmente pobre) en el que se insertan, debido entre otros motivos a la creencia de que la mejor garantía de seguridad es dar trabajo a la gente de lugares cercanos a la urbanización. Dentro de este marco, Svampa (2004) sostiene que el vínculo que se establece “hacia adentro” de las urbanizaciones se caracteriza por la “desconfianza” y el “control” sistemático al que los trabajadores se ven sometidos al momento del ingreso y el egreso de la urbanización. Estos controles por parte de los empleados de seguridad y de los propietarios se tornan permanentes y muchas veces humillantes en el caso de las empleadas domésticas: les revisan los bolsos, las palpan, algunas veces les exigen sacarse la ropa, controlan sus movimientos

<sup>6</sup> Si bien su expansión resultó impactante y cautivó no solo la imaginación sociológica sino también las representaciones sociales sobre una sociedad fracturada, en las ciudades latinoamericanas esta situación no es generalizable. Existen, de hecho, cambiantes ecuaciones entre desigualdad social y distancia geográfica que Almeida, D’Andrea y De Lucca (2008) buscan sintetizar para el caso de Brasil con la idea de diferentes “situaciones periféricas” que dan lugar a heterogéneas distancias sociales: contigua (proximidad), lejana (periferias tradicionales) y continua (personas en situación de calle). La agenda de las ciencias sociales, sin embargo, suele priorizar los casos de grandes contrastes, como las favelas de la zona sur en Río de Janeiro y las villas centrales de la ciudad de Buenos Aires, olvidando – o reduciendo – la heterogeneidad de hábitats populares a estos lugares emblemáticos, tendiendo a invisibilizar ciertas dinámicas urbanas como favelas y loteamientos de las zonas norte y oeste en el caso de Río (Perlman 2010) o el conurbano de Buenos Aires (Gorelik 2016).

por la urbanización, tienen prohibido visitar otras casas, son las primeras (y muchas veces las únicas) responsables por la falta de algún objeto de valor en la vivienda, etc. Estas experiencias recurrentes fueron descritas para el caso de Buenos Aires por Marina García (2008), quien a su vez señala que los vínculos asimétricos entre la familia empleadora y la empleada pueden asumir una carga afectiva (“modelo afectivo de integración familiar”) o jerárquica y pedagógica (“modelo disciplinario de distanciamiento rígido”). Asimismo, el uso obligatorio de uniforme, que diferencia entre vigiladores, jardineros, empleadas domésticas y niñeras, busca separar los residentes de los “otros” y, a la vez, distinguir de manera transparente roles y estatus en la urbanización. De manera convergente, en su etnografía sobre “el mundo social de las torres” en Buenos Aires, Elguezabal (2018) analiza la organización interna de estos artefactos que simultáneamente son espacios residenciales y lugares de trabajo. Al igual que las urbanizaciones, las torres demandan tareas permanentes de una compleja jerarquía de empleados: intendentes, vigiladores, encargados de la limpieza y el mantenimiento. Contrariamente a lo que se suele pensar, la vigilancia privada de los edificios no previene delitos externos sino que custodia el orden interno, garantizando tanto el trabajo que la torre demanda como la separación espacial entre los trabajadores y los habitantes. Asimismo, al interior de las torres existen fronteras sociales entre los “nuevos ricos”, quienes estarían interesados en despersonalizar las relaciones y reforzar una distancia social que sienten porosa, y los “viejos ricos”, quienes buscan crear relaciones de dependencia personal con los trabajadores. De esta manera, al interior de los muros se busca construir y sostener un orden que no solo distinga entre residentes “de adentro” y trabajadores “de afuera”, sino también clasificar y jerarquizar a estos últimos, distribuyendo funciones, espacios y tiempos en la urbanización.

Si “hacia adentro”, entonces, las urbanizaciones privadas buscan construir un orden jerárquico claro y transparente, “hacia afuera” –junto con los muros, los sistemas de vigilancia y dar empleo a personas del entorno– en muchos casos se observa la persistencia del

modelo “clásico” de asistencia social: la beneficencia. Esta asistencia se organiza en distintos formatos: organizaciones informales como “grupos de mujeres”, la “comisión directiva” de la urbanización que destina fondos a través del municipio y las “fundaciones”, organizaciones formales con personal especializado (Svampa 2004: 86-90). Además, las instituciones educativas privadas vinculadas con estas urbanizaciones han incorporado la “tarea solidaria” dentro de sus actividades curriculares. Al respecto, Carla del Cueto (2007: 75-78) muestra que desde el punto de vista de las instituciones educativas privadas el “trabajo solidario” está orientado a “los menos afortunados” y se estructura tensado entre la “irrealidad” en la que supuestamente vivirían los jóvenes de las urbanizaciones privadas y la “realidad” con la que entrarían en contacto a través del trabajo solidario, el cual permitiría que “vean la realidad”. Este tipo de actividades –y otras menos sistemáticas como “visitas” puntuales a “villas” o la realización de donaciones– no permiten el establecimiento de relaciones recíprocas y estables. Por el contrario, desde la perspectiva de la autora tienden a la construcción del otro como “pobre” y como objeto de caridad, reforzando la distancia entre unos y otros.

Dinámicas similares han sido identificadas en otras latitudes, como la relación entre la favela Paraisópolis y los condominios de clases altas y medias de Morumbi en São Paulo. La formación de ambos espacios residenciales (próximos y contrastantes) ocurrió de manera conjunta, ya que a medida que crecía el emprendimiento inmobiliario de Morumbi atraía mano de obra para la construcción de los condominios, que luego fue ocupada en el comercio y los trabajos domésticos en los mismos condominios. En este sentido, desde la perspectiva de Almeida, D’Andrea y De Lucca (2008) habría que relativizar las afirmaciones de Caldeira sobre el distanciamiento entre clases sociales, ya que la vecindad rica que reside en Morumbi mantiene una actitud ambigua hacia los habitantes de Paraisópolis y hacia el estigma que recae sobre la favela, existiendo relaciones tanto de “evitación” como de “interacción”, dependiendo de la dimensión analizada: mientras

hay interacción a nivel del trabajo y la asistencia social, predomina la evitación en lo relativo a ocio, valores, gustos, parentesco y amistad.

Al mismo tiempo, contextos de convivialidad en los que se combinan una profunda asimetría social con una distancia social contigua no se encuentran únicamente en torno a “enclaves fortificados”. La conurbación de Buenos Aires –conocida como Gran Buenos Aires o, simplemente, como el conurbano–, además de ser la sede de la expansión de las “urbanizaciones privadas” en su círculo más externo, muestra la coexistencia de desiguales formas espaciales (barrios tradicionales de clases altas, barrios de clases medias, viviendas sociales, villas y asentamientos informales) y en la dinámica cotidiana de estas localidades se despliegan múltiples prácticas para conjurar la cercanía física y remarcar la distancia moral (Carman, 2015). En este sentido, resulta iluminador el conflicto desatado entre los municipios de San Isidro y San Fernando en el norte del conurbano bonaerense por la construcción de un muro sobre una avenida que, además de ser el límite administrativo entre ambos municipios, separa al tradicional barrio de clases altas de La Horqueta (San Isidro) del barrio popular en proceso de urbanización conocido como Villa Jardín (San Fernando), cuyos habitantes trabajan cotidianamente en La Horqueta y sus hijos van a las escuelas de San Isidro. La antropóloga Cristina Cravino (2017) analizó este conflicto, mostrando la legitimidad social de las demandas de seguridad de las clases altas en la agenda urbana así como la naturalización de la segregación (y la construcción de muros y barrios cerrados) para intentar resolver la búsqueda de seguridad que señala a los barrios populares cercanos como la fuente del peligro. De todos modos, lo interesante del conflicto fue precisamente que la construcción del muro se detuvo y que ante tal imposibilidad los vecinos de La Horqueta buscaron establecer vínculos con sus vecinos de Villa Jardín por medio de donaciones y asistencia. De modo similar a lo observado en los enclaves fortificados, estas formas de la asistencia entendidas como “un mecanismo defensivo” que buscaba mostrar “sensibilidad social” ante los pobres y evitar que los vean como “enemigos”, colocaban a los sectores

populares en una situación de subordinación e inferioridad, “buenos pobres” que antes habían sido vistos como “delincuentes”. En síntesis, un acercamiento que produce y refuerza la distancia social.

Por su parte, la relación jerárquica parece impregnar de manera particularmente poderosa las relaciones de proximidad física y distancia social en el caso de la Ciudad de México. De esta manera, si bien según Saraví (2015) la fragmentación social en México ha limitado la interacción entre sectores sociales opuestos –en el caso de los jóvenes la fragmentación se traduce en geografías y circuitos diferentes y separados: la escuela acotada, la ciudad abierta y el consumo popular, para los sectores populares; la escuela total, la ciudad exclusiva y el consumo de élite, para los sectores privilegiados–, no anula la posibilidad de interacciones, la mayoría de las cuales están mediadas por la jerarquía, con reglas rígidas y predefinidas en lo relativo a los marcos normativos que las rigen, dando lugar a interacciones formalizadas y estereotipadas.<sup>7</sup> En este sentido, Duhau y Giglia (2008) sostienen que estos encuentros altamente desiguales forman parte de la experiencia cotidiana de una ciudad donde el trabajo es muy barato y se vinculan especialmente con “relaciones de servicio” tanto en el espacio doméstico (niñera, cocinera, jardinera, repartidor, etc.) como en los espacios de consumo como restaurantes, supermercados y centros comerciales (cuidadores de coches, vigilantes, mozos, etc.). “La enorme desigualdad que caracteriza estas relaciones de servicio es vivida como inevitable y casi natural por ambas partes, pasando a formar parte de lo que es tan obvio que casi se vuelve invisible” (2008: 38).

En estos diversos escenarios urbanos nos encontramos, entonces, ante lo que podríamos denominar “convivialidad jerárquica”. Estas

<sup>7</sup> Saraví (2015: 256-262) también identificó prácticas de asistencia en instituciones educativas de elite de la Ciudad de México. Sin embargo, en este caso la caridad se orienta hacia un “otro” distante, con el que no se convive cotidianamente, “buenos pobres” siempre localizados en lugares remotos, mientras que con los “malos pobres”, pobres urbanos cuya presencia es cotidiana y cercana, las actitudes son el miedo, la desconfianza y la evitación.

formas de convivencia implican unas relaciones interdependientes marcadamente asimétricas que se manifiestan tanto en el control de la relación laboral como en las relaciones de beneficencia y asistencia. En ambos casos, las relaciones tienden a reproducir no solo la subordinación sino también la distancia entre los actores sociales involucrados en tales situaciones de interacción.

### ***“Convivialidad organizada” en centros comerciales***

Al igual que los “enclaves fortificados”, *malls* y centros comerciales constituyen uno de esos “nuevos objetos urbanos” que proliferaron en las últimas décadas y que se asocian con la fragmentación del espacio urbano. Espacios privados de uso público, las narrativas dominantes enfatizan su homogeneidad social; su disposición “insular”, lugares encerrados e indiferentes al contexto urbano; y/o su cualidad de ser lugares altamente vigilados y controlados (Pérez, Salcedo y Cáceres, 2012).

Sin discutir completamente estos rasgos distintivos, la investigación antropológica ha resaltado la heterogeneidad que se engloba bajo esta tipología<sup>8</sup> y, fundamentalmente, ha interrogado la dinámica interaccional de estos espacios que se destacan por ser lo que, a partir de una investigación comparativa entre centros comerciales en Río de Janeiro y México, Capron y Sabatier (2007: 96) denominaron “lugares con una convivencia organizada”. Con esta categoría describen la sensación que estos espacios buscan generar por medio de una relación paradójica con la ciudad. En efecto, sus formas se inspiran en la morfología de una ciudad depurada de sus “problemas” para favorecer la vida social, cierta familiaridad y una especie de diversidad controlada por normas que buscan mantener la tranquilidad del entorno (escaso ruido, ausencia de coches, limpieza, etc.) y

<sup>8</sup> En efecto, no solo hay diversidad de centros comerciales, sino también que ellos varían por su localización, su accesibilidad y su perfil de consumidor (o *target*), entre otras dimensiones relevantes.

la tranquilidad social (“gente bien” y seguridad). No se trataría, entonces, de una cultura antiurbana, sino que se alimentaría de una nostalgia de la ciudad en sus formas idealizadas y modernizadas: tiendas, calles, espacios públicos densos y una sociabilidad cara a cara. Y al hacerlo, paradójicamente, estos lugares mercantiles contemporáneos participan de la privatización social de la ciudad y de la tendencia hacia la fragmentación urbana.

En la búsqueda por producir estas sensaciones intervienen factores disuasivos como la ubicación del centro comercial en una zona específica, su accesibilidad diferencial, el tipo de tiendas y comercios que alberga y la reputación de exclusividad del lugar. Sin embargo, estos dispositivos no impiden que diversos grupos de personas visiten los centros comerciales y que, por lo mismo, sean lugares donde se despliegan experiencias de desigualdad en las interacciones. Al menos esto identificó Hernández Espinoza (2015, 2017) en su trabajo en la Ciudad de México. Mientras que cuando el trato es positivo las personas de sectores populares resaltan la cordialidad y la “atención servil”, ante un trato negativo se refieren a recibir un gesto de desprecio que se sintetiza en expresiones populares como “ver feo”, “ver con malos ojos” o “hacerle el feo” a alguien. Se trataría no sólo del “modo de percibir un proceso subjetivo” sino también de “la forma de dirigir la mirada y convertirla en expresión, en un *acto enunciativo*” (2015: 95; con cursivas en el original). La sensación de vigilancia que experimentan visitantes populares de los centros comerciales en México refiere a “la experiencia de sentirse observado y juzgado” que se traduce en “una sensación de vergüenza o incomodidad” y que “pone de manifiesto un contexto de configuraciones sociales basadas en relaciones desiguales” (2015: 96).

Considerando la naturaleza controlada y orientada al consumo de estos espacios, diversos trabajos en Santiago de Chile (Stillerman y Salcedo, 2012; Pérez et al., 2012) han analizado las prácticas y las interacciones de una categoría social especialmente incómoda para el centro comercial: las y los jóvenes. A partir de su etnografía en un *mall* localizado en una zona de clases medias de Santiago, Pérez et al.



(2012) destacan que para las y los jóvenes el consumo es una de las tantas acciones realizadas en el interior, un accesorio al vagabundeo o la socialización, a la vez que señalan que consumir algo es una forma de legitimar su presencia en el centro comercial (es decir, una aceptación tácita de las reglas). En este sentido, los autores describen una relación constante entre control y resistencia, que genera un interminable juego de persecución y de conocimiento entre guardias y jóvenes. Este juego implica, por un lado, que las y los jóvenes incluyen el hostigamiento de los vigiladores dentro de la experiencia del *mall*; y, por el otro, que la repetición constante de prácticas indeseables, con el correr del tiempo dejan de ser perseguidas por la autoridad. Simultáneamente, la presencia de los guardias y otros mecanismos de control espacial otorgan un marco de seguridad necesario para la interacción y el reconocimiento con otros en una atmósfera dinámica pero controlada y segura que podríamos denominar, trayendo el mencionado trabajo de Capron y Sabatier (2007), “convivialidad organizada”.

El otorgamiento de mayor seguridad que otros espacios de la ciudad no supone, sin embargo, que espacios como calles y plazas sean abandonados por las y los jóvenes. De hecho, estas investigaciones muestran que el *mall* no es un lugar cerrado y desligado de su entorno, sino más bien uno entre varios espacios que conforman un “circuito de sociabilidad” que conecta lo público y lo privado, el adentro y el afuera, en una forma de habitar que hace del nomadismo continuo una forma de permanencia.

### ***Circuitos juveniles populares: convivialidad “expandida”, convivialidad “cuestionada”***

Entre los circuitos de sociabilidad juvenil existentes en ciudades latinoamericanas, las prácticas culturales urbanas de jóvenes de sectores populares que atraviesan fronteras y conectan lugares, desestabilizan los imaginarios y los usos dominantes de las ciudades. Uno de los casos emblemáticos es el *hip hop* en las principales

ciudades brasileñas, el cual debe entenderse en el marco de los profundos y contradictorios procesos de mejora y deterioro por el que pasaron desde el retorno de la democracia las periferias en São Paulo (Holston 2009; Caldeira 2010) y las favelas en Río de Janeiro (Perlman 2010): el acceso creciente a servicios e infraestructura urbana, la ampliación del consumo y el incremento en las credenciales educativas, por un lado; el tráfico de drogas, la violencia, el desempleo y la estigmatización, por el otro.<sup>9</sup> En este contexto las y los jóvenes crean lo que Caldeira (2010: 47) describió como “una de las críticas más poderosas a la desigualdad social, la injusticia, el racismo y la falta de respeto por los derechos humanos jamás articuladas en el Brasil”.

Para Weller (2004, 2011) la expansión de este estilo musical entre jóvenes de la periferia de São Paulo se dio en el marco de poderosos procesos de segregación socio-espacial y discriminación racial. Entre sus practicantes destacan jóvenes residentes en conjuntos habitacionales alejados del centro de la ciudad, los cuales se construyeron en respuesta a demandas de infraestructura urbana por parte de los pobres, pero que presentan gran cantidad de carencias relativas

<sup>9</sup> Si bien estas dinámicas contradictorias (democratización y fragmentación; mejoras en condiciones materiales y agravamiento de la vida cotidiana en la periferia) han sido particularmente tematizadas por la investigación en las grandes ciudades brasileñas, tendencias similares han sido propuestas a nivel regional. Siguiendo a Roberts (2011), mientras durante el período de rápida urbanización de la región (1950-1980) la desorganización social dio lugar a la emergencia de organizaciones sociales y formas de cohesión social, el actual período de urbanización (más lento) estaría produciendo formas de desorganización y baja cohesión social, entendida como la naturaleza de las relaciones sociales y los sentimientos de confianza e identidad con otros, al nivel del barrio y la ciudad. Esta erosión de los vínculos ha sido señalada por Prévot-Schapiro (2001: 50) como uno de los efectos de la fragmentación en el caso del Gran Buenos Aires: “A la primera separación entre propietarios y no propietarios, que hace renacer el viejo temor por los villeros, se superponen múltiples fronteras en espacios considerados a menudo como homogéneos. Diferencias sutiles en el aspecto del barrio, las casas y el acceso a los servicios, son presentadas por los habitantes como signos de pertenencia o exclusión (...). Estas múltiples fronteras que atraviesan los espacios de la periferia y separan a los pobres de los menos pobres, a los villeros de los habitantes de los asentamientos, a los propietarios de los no propietarios, dando lugar a estrategias de esquivamiento, formas de territorialidad exacerbada y de identidad restringida”.

al hábitat, la salud, la educación, el transporte y la recreación, y cuya instalación tuvo como resultado separar residencialmente a los ricos de los pobres, a los euro-descendientes de los afro- descendientes. En este contexto desigual, los jóvenes atravesaron una experiencia de reconstrucción de una identidad étnica y colectiva, práctica de “volverse negro” que articuló los relatos de la diáspora africana (pasado) con las experiencias conjuntivas de la migración, la segregación y la discriminación (presentes), transformándose en una estrategia para enfrentar la exclusión y la discriminación. Como sostiene Caldeira (2010: 49) estos jóvenes “se ubican en la periferia, se identifican como pobres y negros, expresan un explícito antagonismo racial y de clase, y crean un estilo de confrontación que deja muy poco espacio para la tolerancia y la negociación” generando “una distancia insalvable e innegociable entre ricos y pobres, blancos y negros, centro y periferia” que se expresa en la categoría nativa *ter atitude* (tener actitud): “evitar las drogas, el alcohol y el delito; ser leal a los *manos* (hermanos); estar orgulloso de la raza negra; ser viril; evitar el consumo ostentoso y los valores de las clases media y alta; evitar los medios masivos; ser leal al universo de la periferia; ser humilde; evitar las mujeres” (Caldeira 2010: 76).

Ahora bien, el código de conducta desafiante condensado en la idea de “actitud” no debe hacernos perder de vista que el hip hop –junto con otras prácticas culturales de la periferia como los *saraus* (Pardue y Oliveira 2018)– produce una geografía novedosa, que cuestiona los límites establecidos, al desplegar una escala y una territorialidad “otras” en la ciudad por parte de los sectores populares urbanos relegados al aislamiento. En este sentido, por medio de un trabajo etnográfico con jóvenes de las favelas de Maré en Río de Janeiro, Ribeiro Raposo (2016) mostró que la práctica de *break dance* cuestiona la “cartografía de los estigmas y los preconceptos” (Leite y Machado da Silva 2013:153) rompiendo una visión limitada de la ciudad, fomentando el flujo de las y los jóvenes más allá de las fronteras de la favela y estableciendo contactos con jóvenes de otras partes de la ciudad y de otros orígenes sociales. Se trata, en definitiva, de prácticas sociales espaciales a través

de las cuales las y los jóvenes de sectores desventajados de la sociedad –segregados, estigmatizados y habituales blancos de la violencia policial– buscan “hacerse un lugar” (Chaves y Segura, 2015) en la vida social, construyendo circuitos y trayectorias en torno a prácticas culturales que habilitan otras relaciones, contactos y desplazamientos en la ciudad (Chaves 2010), cuestionando el orden existente.

Para los fines de esta revisión vale mencionar, además, que la investigación disponible sobre estas prácticas se orienta en dos direcciones diferentes, aunque no necesariamente opuestas. Por un lado, un conjunto de investigaciones que discute con la perspectiva “nomadista” acerca de las “tribus urbanas” y que en contrapartida muestra que estas prácticas tienen un lógica interaccional y un anclaje espacial que les otorga cierta previsibilidad y estabilidad. En este sentido, al sistematizar los resultados del abordaje etnográfico de diversos circuitos juveniles (*straight edge*, baladas *black*, *rodas do samba*, *B. boys*, *raves*, forró, *pichadores*, entre otros) realizados por integrantes de su equipo de investigación en la ciudad de São Paulo, Magnani (2005) concluye que no hay aislamiento ni fijación, pero tampoco aleatoriedad o nomadismo sin dirección. Al contrario, los distintos grupos se apropian de la ciudad y utilizan sus equipamientos de acuerdo con normas y valores que fundamentan elecciones muy precisas, involucrando el intercambio y la comunicación no solo con otros grupos afines, sino también formas de negociación con una variada gama de actores sociales. En este sentido, contra las imágenes que enfatizan tanto la inscripción local como la inestabilidad y la imprevisibilidad, Magnani y su equipo trabajan en torno a la idea de cierta estabilización de los recorridos y los desplazamientos, que se organizan en circuitos más o menos conocidos, compuestos por trayectos identificables, puntos de encuentro compartidos y *pedaços* específicos. De esta manera, diferentes actores sociales se presentan en el espacio urbano, circulan por él, usufructúan sus equipamientos y, en ese proceso, establecen patrones de intercambio y encuentro (lo que podríamos denominar “convivialidad expandida”) en el dominio público.

Por otro lado, un conjunto de investigaciones afirman que estas prácticas, más allá de su lógica intrínseca, desestabilizan, irrumpen o interrumpen de forma conflictiva o paradójal el orden urbano y las formas de convivialidad establecida, situándonos ante un escenario de “convivialidad cuestionada”. En esta dirección, desde la perspectiva de Caldeira (2012: 63) algunas de estas prácticas innovadoras de producción de signos (*grafitti* y *pixação*), interferencia en el espacio público (*skate*, *parkour*) y circulación por la ciudad (motociclismo) que afirman la presencia activa en los espacios públicos centrales de la ciudad de grupos de jóvenes de la periferia en la São Paulo contemporánea, rearticulan las profundas desigualdades de la ciudad y están reconfigurando el espacio público. Crean una nueva visibilidad y una nueva forma de presencia para los grupos subalternos que rompen un estado de cosas antes constitutivo del orden público, relacionado con la pérdida del control del espacio público por parte de las clases medias y altas.<sup>10</sup> Y hacen esto de manera paradójal, pues estas prácticas expanden pero a la vez fracturan el espacio público, reivindican derechos y los cuestionan, afirman el disfrute y coquetean la muerte, y denuncian injusticias pero rechazan obstinadamente la asimilación. Se trataría, entonces, de prácticas que suprimen a través del movimiento y el asociacionismo la distancia física y el aislamiento social que los separan de lugares socialmente valiosos y que, en ese mismo movimiento, cuestionan de maneras más o menos frontales o solapadas la convivialidad establecida en esos lugares.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Acontecimientos como el *arrastão* durante los años 80 y 90 en las playas emblemáticas de Copacabana e Ipanema en Río de Janeiro quizás puedan ser inteligibles desde esta óptica como prácticas que desafían las sutiles fronteras de la sociabilidad carioca. Para una reconstrucción de estos eventos, un análisis del modo espectacular en que lo cubrió la prensa y una relativización de ese modo a partir del punto de vista de las y los jóvenes de la favela, ver Cunha (2001).

<sup>11</sup> En este sentido, más allá de sus diferencias, estas prácticas tendrían ciertas afinidades con repertorios de protesta popular (Merklen 2005) como los cortes de ruta – conocidos como *piquetes* – que proliferaron en distintas ciudades argentinas a medida que se tornaban más rígidas e infranqueables ciertas fronteras urbanas y que, como señaló Grimson (2009: 29), interrumpían el movimiento de la ciudad para “impedir que la vida urbana continúe como si ellos no existieran”. El paralelismo no se detiene

### ***El espacio público y la “convivialidad disputada”***

Más allá de la proliferación de los muros, la profundización de las dinámicas segregacionistas y las tendencias hacia la fragmentación social –o precisamente por ellas– donde de modo más dramático se despliega lo que Arjun Appadurai (2018) denominó “convivialidad disputada” es en el espacio público de las ciudades, muy especialmente en sus centralidades históricas y comerciales. En estos escenarios se despliegan formas de interacción, negociación y conflicto entre diferentes y desiguales que se dan en el “espacio precario, asimétrico y arriesgado que está involucrado con cualquier tipo de convivencia a través de los límites de clase, género, raza o etnia” (Appadurai, 2018: 8; traducción propia).

El espacio público urbano de las ciudades latinoamericanas constituye un terreno en el que se encuentran, interactúan, negocian y se enfrentan una multiplicidad heterogénea y desigual de actores y usos sociales, por lo que Duhau y Giglia (2008) lo denominaron “ciudad disputada”. Esto no significa que necesariamente todas las clases sociales converjan en los espacios públicos centrales de manera cotidiana –hay, de hecho, sensibles variaciones entre ciudades, dependiendo del grado de “abandono” o “huida” de la ciudad central por parte de las clases medias y altas así como también del grado de “policentrismo” de cada ciudad –, pero en cambio sí implica reconocer que, con sus conflictos a cuestas, los espacios públicos de las ciudades latinoamericanas tienen una persistente vitalidad debido a la multiplicidad de usos y la heterogeneidad y la desigualdad de actores co-presentes. A diferencia de otros “contextos de convivencia” como las urbanizaciones privadas, los centros comerciales y los espacios laborales, donde se establecen roles fijos y determinados agentes tienen mayormente el control de la situación de interacción,

---

acá. Asimismo, mucha de la investigación etnográfica sobre acción colectiva ha mostrado que estas prácticas eran vividas por sus participantes no solo como protestas sino también como una instancia para salir de la agobiante cotidianeidad barrial (Segura, 2015).

la vida social en los espacios públicos se caracteriza “no tanto por estar ordenada, como por estar permanentemente ordenándose” (Delgado 2007: 90), debido a las relaciones efímeras y anónimas, la centralidad de la mirada y la apariencia, y el cruce de diversas movilidads y temporalidades que resultan en “la formación de configuraciones espacio-temporales más efímeras” (Arantes, 2000: 106).

Sin embargo, si bien el espacio público urbano se define en términos normativos por los ideales de heterogeneidad, accesibilidad e igualdad (Caldeira, 2001) o por las cualidades de lo común, lo accesible y lo visible (Rabotnikof, 1997) propios de un ámbito moderno y democrático, la investigación acumulada sobre las ciudades latinoamericanas señala el desplazamiento desde una “convivencia pacífica, pero distante” hacia una “convivencia tensa y en disputa” (Torres 2008). Mientras que en la primera predominarían las formas típicas de organizar la co-presencia entre extraños en el espacio público que Goffman (1974) denominó “desatención cortés”, la segunda –como nos muestra el caso de varias prácticas de jóvenes de sectores populares abordadas en el apartado anterior– se caracteriza por una progresiva pérdida del “derecho al anonimato” (Delgado, 2007) por parte de diversos actores sociales (jóvenes, pobres, migrantes, vendedores ambulantes, etc.) que se encuentran ante la imposibilidad de circular por la ciudad sin tener que dar explicaciones, fundamentada en diversas formas de la estigmatización, dando lugar a interacciones disputadas. “Conflictividad constitutiva” (Huffschmid, 2012) del espacio público urbano, en el que no hay nada estabilizado o garantizado para siempre, sino negociación, conflictos e, incluso, exclusiones.

Estas dinámicas conflictivas se han agudizado en los últimos años por un conjunto de políticas orientadas hacia la “recuperación” de espacios públicos centrales<sup>12</sup> de diversas ciudades como Bogotá (Do-

<sup>12</sup> Una vez enunciada a nivel mundial la crisis de la ciudad en la década de 1970, diversas teorías pregonaron la *recuperación* de la ciudad, depositando gran parte de sus esperanzas en – y orientando sus intervenciones hacia – el *espacio público* de la ciudad entendido como lugar donde la ciudadanía se activa, se construye y se ejerce; espacio de encuentro entre diferentes; condición de posibilidad del diálogo, el diseño,

novan, 2004), México (Delgadillo, 2008), Rio de Janeiro (Janoschka y Sequeira, 2014), Santiago (Contreras, 2011; Casgrain y Janoschka, 2013) y Buenos Aires (Carman, 2011), entre otras, muchas de las cuales han sido interpretadas como formas específicas de gentrificación urbana (Janoscha y Sequera 2014; Rodríguez y Di Virgilio 2016), re-instalando –o profundizando– las dinámicas conflictivas respecto de quién puede estar dónde haciendo qué cosa.<sup>13</sup>

Sin desconocer las prácticas de expulsión efectiva de actores considerados “indeseables”, “peligrosos” y/o “fuera de lugar” como vendedores ambulantes, jóvenes de sectores populares, asentamientos precarios, cartoneros, migrantes o prostitutas que efectivamente ocurren en distintas ciudades latinoamericanas –muchas veces incluso esgrimiendo en su fundamentación la defensa o la recuperación del patrimonio, la cultura, la naturaleza y/o el espacio público (Carman 2006, 2011)– y que podríamos denominar “convivialidad negada”, nos centraremos en las “convivialidades disputadas” que se dan en torno a dos actores<sup>14</sup> habituales de los espacios públicos cen-

el conflicto y de su eventual resolución. De esta manera –y sin menospreciar la relevancia del espacio público urbano– en el contexto del fin de la experiencia socialista y el final del ciclo de dictaduras latinoamericanas, asistimos a cierto “romance del espacio público”, el cual funciona como el “lugar idealizado donde depositamos todas las virtudes de la ciudad para no tener que afrontar el difícil compromiso de ponerlas en práctica en la realidad de nuestras ciudades” (Gorelik, 2008: 44) y cuyos efectos, paradójicamente, muchas veces profundizan las tendencias que se busca contrarrestar.

<sup>13</sup> En efecto, como señalan varios de los autores y las autoras citados y citadas, estas políticas generaron contextos de convivialidad específicos en los que interactúan los nuevos habitantes de ingresos medios y altos y los residentes pobres de las zonas “rehabilitadas” o “revitalizadas” de algunos centros históricos que no fueron completamente desplazados, así como también supusieron relaciones conflictivas con diversas prácticas económicas “informales”, como la venta ambulante.

<sup>14</sup> Los modos de denominar a ambos actores no solo cambia dependiendo de la ciudad y el país, sino que también se modifican a lo largo del tiempo en una misma ciudad. Esto se debe en gran medida a que, a diferencia de los jóvenes de sectores populares, “cartoneros” y “personas en situación de calle” no solo son visibles en el espacio urbano, sino que han sido reconocidos y clasificados como tipos específicos de colectivos humanos, con políticas que se focalizan y se dirigen específicamente a cada uno de ellos y ellas.



trales: los “cartoneros” en Buenos Aires y las “personas en situación de calle” en São Paulo.

### ***Recorridos cartoneros en Buenos Aires***

Diversos autores han señalado para el caso de Buenos Aires la existencia de un orden espacial que busca sostener el imaginario de un país europeo, blanco y moderno (Margulis 1998; Grimson y Segura 2016) y que se condensa en la idea esgrimida por la última dictadura militar de “merecer la ciudad” (Ozlak 1991), lo que supuso la erradicación violenta de las “villas miseria” de la ciudad. Sin embargo, desde el retorno de la democracia –y fundamentalmente a partir de la crisis de 2001– la posibilidad de control de los lugares centrales de la ciudad que históricamente funcionaron como sinécdote del supuesto carácter europeo de la Argentina se resquebrajó y los mismos devinieron espacios de coexistencia, negociación y conflicto entre multiplicidad de actores desiguales.

Como mostraron Perelman y Boy (2010: 394) para el caso de los cartoneros, el incremento de la segregación residencial en Buenos Aires se vio acompañada por la aparición de nuevas modalidades de encuentro entre actores desiguales en el espacio público, y ciertas zonas centrales de la ciudad se consolidaron como espacios de convivencia entre sectores que pertenecen al orden económico formal y los marginados del sistema productivo, dando lugar a relaciones de contacto, reciprocidades y nuevos conflictos urbanos. Si bien la actividad del *cirujeo* en Buenos Aires no es novedosa, se modificó su localización geográfica: desde los vaciaderos a cielo abierto ubicados en los márgenes de la ciudad hacia los barrios más ricos de la ciudad y las zonas de mayor actividad comercial. De esta manera, los cartoneros comenzaron a cruzar poderosas fronteras urbanas (Grimson 2009), desestabilizando la ecología de la ciudad y circulando por barrios pudientes donde su presencia no era habitual y muchas veces resulta intolerable para sus residentes y, por lo mismo, conflictiva.

En el marco de estos desplazamientos por la ciudad, y debido al estigma que recae sobre los cartoneros, Perelman y Boy (2010) identifican cierta tensión entre el deseo de ser anónimos y pasar desapercibidos y no solo la imposibilidad de hacerlo (cargan con lo que estos autores denominan “uniforme de pobreza”, lo que los torna altamente visibles) sino fundamentalmente la necesidad de ser reconocidos, ya que deben generar relaciones estables con distintas personas como porteros de edificios y vecinos (sus *clientes*) para asegurarse el acceso a la mercadería que recolectan. “Para ello, crean recorridos fijos, lo que les permite entrar en este círculo de confianza construido a partir de ser vistos diariamente en la zona en la que recolectan” (Perelman y Boy, 2010: 411).

A partir de su etnografía con cartoneros que cotidianamente se trasladaban en el tren blanco<sup>15</sup> desde la localidad de José León Suárez, en el noroeste del conurbano bonaerense, hacia los barrios pudientes de la ciudad de Buenos Aires, Débora Gorban (2014: 131-132) mostró que la categoría nativa *recorrido* “no refiere simplemente a un trayecto por un conjunto específico de calles de algún barrio de la ciudad, sino que abarca al mismo tiempo el espacio, las interacciones y las cosas”. Después de un tiempo en el campo la autora reconoció:

Si en un primer momento mi atención se centró en los espacios que los cartoneros transitaban, más adelante comprobé que esos espacios cobraban sentido en función de las relaciones que allí establecían, y que estas relaciones resultaban centrales para conseguir los materiales. De esta forma, la diferencia entre un recorrido bueno y

<sup>15</sup> Se trataba de un servicio de ferrocarril diferenciado para cartoneros, que funcionó desde 2000 a 2007, cuyos orígenes se remontan a los conflictos generados por la presencia de personas que viajaban con carretas a la ciudad a recuperar residuos (Gorban, 2014). Para Soldano (2013) la existencia de este tipo de servicios diferenciados remite a la demarcación de una especie de “corredor” que establece las condiciones (materiales, temporales y sociales) para el “desplazamiento” de los cartoneros desde sus espacios de “confinamiento” hacia la ciudad.

uno malo residía en conseguir que los vecinos, los porteros y/o los comercios, les guarden los materiales (Gorban 2014: 143).

Desde la perspectiva de la autora, la estabilidad y previsibilidad del recorrido permite que los vecinos, comerciantes, porteros y otros habitantes del barrio conozcan a quien transita sus calles en busca de materiales, condición necesaria –mas no suficiente– para “ganarse la confianza” a partir de la cual establecer acuerdos para que les guarden materiales. Ante la presencia de estos vínculos de reciprocidad en un contexto en el cual persisten las quejas sobre las personas que llegan a la ciudad procedentes de barrios pobres del conurbano en busca de residuos (invasión de la pobreza, cara visible de la crisis, aumento del delito), la autora se pregunta: “¿Si los cartoneros reciben cosas, qué ponen ellos en circulación?” (Gorban, 2014: 144). La respuesta es que la devolución de los cartoneros es de naturaleza moral: “el cartonero devuelve una imagen de sí moralmente válida, no solo a través de su presencia cotidiana sino a través de la manera en que se presenta ante los demás” (Gorban, 2014: 150). Esto implica un conjunto de prácticas cotidianas orientadas a “cuidar el rostro”<sup>16</sup> y ser “digno de respeto”, entre las que se destacan: la previsibilidad de la visitas, el cumplimiento de los acuerdos, “cuidar la cuadra” (no romper las bolsas de residuos, limpiar lo que se ensucia, dejar todo ordenado) e, incluso, devolver dinero y cosas valiosas extraviadas por sus propietarios. Todas prácticas orientadas a “ganarse la confianza” de los vecinos hacia personas pobres transitando por barrios altos buscando en la basura, que lidian cotidianamente con la vergüenza, el descrédito y el estigma y que, a partir de sus prácticas, quieren señalar “estamos trabajando, no robando”.

<sup>16</sup> Esta forma de reciprocidad también fue descrita por Ariel Wilkis (2006) para el caso de los vendedores de “publicaciones de la calle” en la ciudad de Buenos Aires.

### ***Viração de chicos en la calle en São Paulo***

Por su parte, la investigación sobre las personas “en situación de calle” en el espacio público de São Paulo ha indagado en la producción de las fronteras simbólicas que separan, aproximan, jerarquizan y ordenan a los grupos sociales en sus relaciones recíprocas en tales espacios (Arantes, 2000). En este sentido, Almeida et al. (2008) han señalado que mientras la dificultad de fijación espacial de estas personas debido a la presión constante que sufren por parte de habitantes cercanos, la policía y otros actores que utilizan el espacio público diariamente constituye una de sus características distintivas, la principal manera de diferenciación de esta población heterogénea vinculada al universo de la calle es el tiempo, que da lugar a al menos tres situaciones diferentes: *ficar na rua* (circunstancial), *estar na rua* (reciente) y *ser da rua* (permanente).

Dentro de este universo, el trabajo etnográfico de María Filomena Gregori (2000) acerca de la experiencia de *meninos nas ruas* es paradigmático de este movimiento que implica circular por el espacio público, las instituciones, las idas y venidas entre sus casas y las calles, estableciendo relaciones con transeúntes, comerciantes, policías, asistentes sociales, educadores y religiosos. Entre estos lugares y actores, los niños de la calle “*se-viram*”. Como describe la autora:

*Viração* es un término empleado coloquialmente para designar el acto de conquistar recursos para la sobrevivencia. Más usualmente es reflejo de las actividades informales de trabajar, “dar un jeito”, gambetear el desempleo, etc. Los chicos de la calle *se viram*, lo que significa, en muchos casos, se vuelven mendigos o ladrones o prostitutas, o, incluso, se comportan como menores carentes en los escritorios de la asistencia social. Para ellos, la *viração* contiene algo más que la mera sobrevivencia, aunque sea su instrumento. Hay un intento de manipular recursos simbólicos e identificatorios para dialogar, comunicar y posicionarse (...). En este sentido, es una noción que sugiere, más que el movimiento –que es dinámico y constante– una

comunicación persistente y permanente con la ciudad y sus varios personajes” (2000: 31; traducción propia).

A partir de su investigación Gregori muestra que las múltiples, heterogéneas y muchas veces contradictorias imágenes y categorías que construyen acerca de estos niños diversos agentes (y especialmente, la “trama institucional” que los tiene como su objeto de intervención) alimentan la *viração* y la circulación. En efecto, “¿cómo se relaciona el niño de la calle con las imágenes y con el tratamiento que se le destina? Él se vira” (2000: 219; traducción propia) entre referencias oscilantes, que van desde el miedo que genera en algunas personas hasta la víctima que es para otras personas. “El nombrado no encuentra un modelo seguro al respecto de sí, encuentra varios, oscilantes y antagonicos.<sup>17</sup> Y aprende a lidiar con ellos y con la propia oscilación” (2000: 220). De esta manera, circulando entre varios organismos, *se virando*, sobreviven y se protegen, pero su destino permanece preso en la circularidad y en la circulación.

Asimismo, la autora señala que la circulación constituye un “patrón urbano popular” producto de la pobreza, en especial de aquellos pobres que no consiguen mantener en la esfera privada (la casa, el barrio, la comunidad, el trabajo fijo) el espacio de su reproducción, buscando mejores oportunidades en el universo público y el mercado informal de trabajo (Gregori 2000: 218). En estos tránsitos y desplazamientos – que, más allá de las diferencias, consiste en una experiencia compartida por jóvenes de la periferia, cartoneros, niños en situación de calle, vendedores ambulantes y, como veremos, migrantes a la ciudad – se despliegan las interacciones y las negociaciones con otros actores e instituciones para permanecer en la ciudad y llevar adelante la propia vida.

<sup>17</sup> Dinámicas similares fueron descriptas para el caso de Buenos Aires (Gentile 2008, 2011) y Bogotá (Salcedo 2017).

### ***La experiencia migrante: la ciudad como contexto, los contextos de la ciudad***

Nuestro último escenario remite a las relaciones entre espacio urbano y diferencia étnica y/o cultural, específicamente en procesos de migración. La migración a la ciudad es clave para reflexionar sobre la convivialidad en una doble dirección. Por un lado, la variabilidad en la experiencia urbana migrante constituye un terreno fértil para reponer el carácter de “contexto de convivialidad” de cada ciudad, es decir, para reconocer que cada configuración urbana otorga lugares específicos a la diferencia étnica y/o cultural, estableciendo espacios de interlocución y marcos de interrelación particulares así como lógicas de discriminación y estigmatización específicas (Caggiano 2005), a partir de las cuales –y sobre las cuales– se despliega la propia agencia migrante. Por el otro, la experiencia migrante en la ciudad se desarrolla entre (y conecta) varios de los distintos “contextos de convivialidad” que coexisten en una ciudad, variando en consecuencia de manera situacional sus formas de identificación, acción y disputa. Veremos a la ciudad, entonces, como contexto de convivialidad (más o menos receptivo, más o menos estigmatizante, más o menos segregador, etc.) para las y los migrantes y, simultáneamente, a las y los migrantes desplazándose por la ciudad, conectando diversos contextos de convivialidad, comportándose situacionalmente en cada uno de ellos y, en no pocas ocasiones, transformando la ciudad y los contextos de convivialidad entre los que circulan.

### ***Escenas interculturales y recorrido territorial de bolivianos en Buenos Aires***

La historia cultural Buenos Aires está atravesada por la construcción y crisis de espacios de negociación y conflicto entre identidades diversas, en el marco de una sociedad que instituyó la idea de que la “cultura nacional” sería producto de un “crisol de razas” venidas de Europa (Grimson, 1999; Sarlo, 2009) sintetizada en la afirmación “los

argentinos descendemos de los barcos”. En este escenario, “una dimensión fundamental, aunque muchas veces oculta, en la cultura urbana contemporánea es la presencia de los inmigrantes [latinoamericanos] como clave a partir de la cual se estructura la diferencia” (Grimson 1999: 43), en tanto constituye aquello que “no entra en el crisol” (Caggiano 2005).

La mayor parte de los migrantes bolivianos residen en el suroeste pobre de la ciudad de Buenos Aires, junto con otras personas no migrantes con quienes comparten similares condiciones socio-económicas. En su experiencia de la ciudad, a los “estigmas territoriales” que pesan sobre todos los habitantes de estas zonas relegadas, se le suma en diversas situaciones de interacción cotidiana un estigma específicamente racial o étnico, que acompaña a las y los migrantes tanto en los espacios residenciales socialmente heterogéneos donde habitan y donde la nacionalidad, la etnia y la raza importan, como mucho más allá del lugar de residencia: en el espacio público, en el transporte público, en las instituciones educativas y sanitarias, en el ámbito laboral, entre otros (Caggiano y Segura 2014: 33).

En este sentido, en *Relatos de la diferencia y la igualdad*, trabajo seminal de Alejandro Grimson (1999) sobre la migración boliviana en Buenos Aires, se analizan diversas “escenas interculturales” en distintos espacios de la ciudad: el transporte colectivo, el trabajo, las interacciones con la policía, entre otros. El análisis del punto de vista y las prácticas de migrantes bolivianos permiten acercarnos no solo a las formas en que la “sociedad receptora” los trata –homogeneización estereotipada de “lo boliviano” ciega a las heterogeneidades corporales, étnicas, regionales y de clase–, sino también a las múltiples formas en que las y los migrantes se posicionan ante la estigmatización –desde el silencio, pasando por la negación de la adscripción, hasta estrategias de contra-estigmatización– y el carácter situacional de estas interacciones, dependiendo de los contextos, los actores involucrados y las interdependencias existentes, ya que no es lo mismo compartir un transporte colectivo que las relaciones que se

establecen con un policía en el espacio público o los vínculos al interior del espacio laboral.

La experiencia migrante se construye entonces a través de estos diversos contextos de convivialidad, en los cuales se establecen interacciones, negociaciones y conflictos específicos. En este sentido, si por un lado encontramos una ciudad demarcada (Caggiano 2012), producto de la intersección de límites de clase, etnia, “raza” y nacionalidad que condicionan los recorridos de las y los migrantes y su apropiación del espacio, por otro es posible encontrar usos alternativos de la ciudad, productos de prácticas de las y los migrantes que “transgreden” el orden urbano y trascienden la ciudad demarcada, lo que suele generar fricciones y disputas. Estas transgresiones van desde la marcación material de partes de la ciudad habitada por las y los migrantes hasta las progresivas incursiones en “la otra ciudad”, explicables en gran medida a partir de dimensiones etarias (jóvenes), generacionales (segunda generación), temporales (mayor tiempo de residencia en la ciudad), laborales (personas que no trabajan en los talleres textiles) y/o militancia y activismo cultural (Caggiano y Segura 2014) que permiten otro conocimiento de la ciudad y otras formas de vincularse con los demás. Este es el caso también de mujeres que tienen a su cargo el cuidado de otros familiares y que, debido a la baja dotación de recursos sanitarios o educativos en sus barrios, salen a buscar paliativos y alternativas. “Romper el gueto” es la fórmula que utiliza una mujer en su búsqueda de acceso a la atención en salud y explica en qué consiste la tarea: hay que buscar dónde se consigue una buena atención, que no siempre está en el barrio o cerca de allí; sortear no sólo la escasez de recursos sino también el racismo y la xenofobia; lograr “un trato de ser humano a ser humano”. Se trata de hacer averiguaciones y preguntar a los contactos confiables, generalmente otras mujeres, en qué hospital, en qué servicio o por cuál profesional serán bien recibidas ellas, sus hijos o sus compañeros, pasar la voz y armar redes que se expanden en la búsqueda de una buena atención (Caggiano y Segura 2014: 37). Se despliega, entonces, un modo de circulación y apropiación particular de la ciudad



que se condensa en la categoría nativa *recorrido territorial* (Caggiano 2012), la cual refiere a formas de apropiación del espacio que no son explícitamente conflictivas, sino que se trata de una disputa velada, cierta persistencia de los usos y cierta lenta apropiación de espacios, por medio de la cual actores estigmatizados consiguen “hacerse un lugar” en una sociedad que muchas veces los maltrata y que, de manera recurrente, reactualiza la frontera nosotros/otros.<sup>18</sup>

### *Lo peruano en el centro de Santiago de Chile*

Desde mediados de la década de 1990, Chile comenzó a experimentar un incremento sostenido en el número de inmigrantes, principalmente de origen latinoamericano. Entre estos procesos migratorios se destaca la “presencia” y la “diferencia” que la migración peruana introduce en el espacio urbano de Santiago de Chile (Garcés 2015: 15), especialmente por la existencia de una gran concentración de migrantes contigua a Plaza de Armas, centro cívico e histórico de la ciudad, referenciado despectivamente como “pequeña Lima”. Más allá de las diferentes posiciones acerca de la posibilidad de aplicar el concepto de “enclave étnico” a estas concentraciones (Stefoni 2013; Garcés 2015), las investigaciones remarcan la visibilidad creciente de *lo peruano* en Santiago y los malestares y los conflictos que dicha presencia/diferencia en el centro de la ciudad generan.

Desde la perspectiva de Garcés (2015: 15), la concentración de *lo peruano* en determinados espacios en la ciudad, manifestada en una actividad comercial y una sociabilidad en el espacio público, más la marcación de unos lugares a través del despliegue de variadas mercancías y objetos culturales, remiten a la estructuración de una

<sup>18</sup> Estas distinciones se replican en diversos ámbitos. Canelo (2018) analizó estos mecanismos en el Cementerio de Flores que ha sido “marcado” por migrantes bolivianos para quienes el cementerio no es sólo el sitio donde descansan los seres queridos, sino también un lugar para compartir, expresar y (re)crear lazos y sentidos de comunidad. Y son precisamente estas maneras alternativas de construir y usar el espacio del cementerio las que son señaladas como “inapropiadas” e intervenidas por las agencias estatales, que buscan normalizarlas.

territorialidad migrante en la ciudad. Y esta concentración es novedosa, ya que los procesos migratorios anteriores no se han expresado espacialmente en la ciudad, ni las diferencias culturales han sido territorializadas (Imilan 2014:18).

Entre estos fenómenos destaca la proliferación de restaurantes, negocios de venta de productos de alimentación y de comida callejera que ha transformado el entorno urbano y por el cual “la ciudad deviene en terreno de apropiaciones, disputas y marcaciones simbólicas como proceso para la emergencia de un paisaje de la migración” (Imilan 2014: 16). Para este autor la expansión vertiginosa del *restaurant peruano* (de sólo dos locales a principios de la década de 1990 a más de 300 a principios de 2013) consiste en una estrategia de inserción económica para las y los migrantes que tiene menos que ver con una supuesta *cultura peruana* –no es, en efecto, una estrategia de inserción de los colectivos peruanos en otras partes del mundo– que con las interacciones que se establecen con la sociedad receptora. Por lo mismo, “la emergencia de los restaurantes peruanos, como expresión de una gastronomía nacional, es [también] un instrumento que negocia el reconocimiento del “otro” por parte de la sociedad chilena, como nuevo habitante de la ciudad” (2014: 17).

Sin embargo, si bien la gastronomía peruana configura “espacios de contacto entre migrantes y nativos chilenos” (Garcés 2015: 17), no reduce el estereotipo y la discriminación legible en el accionar policial y la fiscalización estatal de las actividades en las áreas de concentración peruana, que se basan en la idea de que “la permanencia en el espacio público es una falta” (Garcés 2015: 218) y cuya solución pasaría por confinar estas actividades y esta sociabilidad en otro espacio, en otros lugares. Domesticar la diferencia, confinarla y organizarla, para que no estorbe o interrumpa las pretendidas buenas maneras del centro de la ciudad. (Garcés 2015: 18).

## Trasegares de los desplazados en Bogotá

*Trasegares* –que proviene del latín *transicare* (pasar)– es el término escogido por Andrés Salcedo (2015: 9) “para explicar las innumerables mudanzas, cambios, movimientos e itinerarios que muchos colombianos emprendieron, de un lugar a otro, en medio de las confrontaciones entre campañas paramilitares, operaciones militares y reacciones guerrilleras en los albores del nuevo milenio (2002-2005)”. En su poderosa etnografía, Salcedo se opone al discurso que pone el acento únicamente en la pérdida y el desarraigo, mostrando que este colectivo heterogéneo de personas que llegaron a Bogotá hace más de 10 años, englobado bajo la categoría de *desplazados*, son en realidad *forjadores* de la ciudad: hombres y mujeres que se trasladaban a la ciudad y la transformaban, a la vez que la ciudad modificó a quienes se instalaron y permanecieron en ella. Al sobrellevar las barreras y fronteras de acceso a la vivienda, la educación y el trabajo estas personas no solo desataron procesos de urbanización y densificación urbana sino también “zonas de contacto intercultural” que “propician nuevos escenarios de fricción y convivencia” (Salcedo, 2015: 12).

Bogotá es una ciudad segregada y policéntrica y los desplazados se instalaron en las periferias sur y oeste de la ciudad. Para 2002, más de la mitad de las personas internamente desplazadas no tenían empleo, mientras el resto se insertó en el mercado informal: vendedores ambulantes, trabajadores y cuidadores de predios, empleadas del servicio doméstico, asalariados en el sector de la construcción y ayudantes en pequeñas tiendas de barrio. Además de generar sospecha y desconfianza entre los habitantes de clases medias con quienes se encontraban en los semáforos de Bogotá donde solían pedir dinero, la representación dominante sobre los desplazados por parte de las instituciones y de muchos bogotanos los construye como portadores de una identidad indeterminada debido a la pérdida de “su lugar” o de sus “orígenes” (como desconectados de una cultura originaria) y los define como carentes: de competencias urbanas, de buen nivel de

vida, de reconocimiento social, de patrimonio material, de vivienda, de trabajo y de identidad. Estos supuestos, además, se fusionaban con la creencia de que las diferencias culturales eran insuperables, reforzando el efecto de las fronteras socio-raciales para marcar las diferencias.

Estas representaciones median las interacciones y, de manera análoga a lo que ocurre con los *meninos na rua*, “los y las migrantes escondían algunos aspectos de su identidad y enfatizaban otros dependiendo de la situación” y de esta manera “cuando buscaban un lugar para alquilar o durante las entrevistas de trabajo, estas personas debían ocultar sus historias de despojo y desalojo”, mientras que “cuando requerían servicios de salud o asistencia ante las oficinas públicas, debían mostrar las cartas que los y las certificaban como personas desplazadas” (2015: 116-117). En el marco estas dinámicas, si bien para muchos de los recién llegados la ciudad era un espacio temido por su inmensidad y por sus códigos hostiles de pertenencia, trato y apariencia, también fue un lugar de oportunidades que les permitió dejar de lado la violencia política y las relaciones patronales que regían en las zonas donde habían residido previamente. Como sintetiza Salcedo, el desplazamiento forzado

desencadenó un proceso de reconfiguración social, demográfica y política sin precedentes en las periferias y zonas céntricas de Bogotá (...). Durante este proceso de recomposición, se crearon espacios inesperados y sorprendentes de contacto cultural donde los inmigrantes antiguos y los recién llegados, los organismos internacionales, las organizaciones no gubernamentales, las asociaciones de mujeres, y las políticas públicas distritales y nacionales convergían en temas como el fortalecimiento emocional, el ambientalismo, el multiculturalismo, los programas con enfoque de género y la afirmación de diferencias culturales. (Salcedo, 2015: 250).

La ciudad, entonces, es un contexto de convivencia que otorga lugares (generalmente desvalorizados) a la diferencia, a la vez que la migración modifica de formas variables a la ciudad y a sus contextos

de convivialidad, en un proceso conflictivo y cambiante a lo largo del tiempo, en el que se producen e impugnan imaginarios, se tejen relaciones de interdependencia y se negocian formas de interacción cotidiana.

### **A modo de cierre: orden urbano, movimiento y convivialidad en el “hacer ciudad”**

La búsqueda de indicios acerca de las formas de la convivialidad en ciudades latinoamericanas presentes en investigaciones de antropología urbana contemporánea –las cuales, como vimos, no tienen entre su arsenal conceptual la noción de convivialidad– derivó hacia una multiplicidad de ciudades y una heterogeneidad de espacios, situaciones y prácticas que dieron pie a la formulación de algunas hipótesis acerca de los modos de estar juntas y juntos en ciudades profundamente desiguales y diversas. Por estos motivos, estas reflexiones finales buscan sistematizar esos indicios recabados en distintas investigaciones y proponer un conjunto de claves analíticas pensando en el desafío futuro de analizar la convivialidad urbana.

Contra la imagen habitual del caos y la imprevisibilidad urbana, intentamos mostrar que en las ciudades latinoamericanas existen órdenes socio-espaciales que distribuyen desigual y diferencialmente actores, acciones y actividades. Estos órdenes urbanos, mezclas de coacción y consenso, de reglas explícitas y acuerdos implícitos, regulan la vida en la ciudad. A la vez, en tanto las ciudades se encuentran sujetas a una transformación constante producto de multiplicidad de agentes y procesos, estos órdenes urbanos son constantemente desafiados o desestabilizados por prácticas de diversa naturaleza. Es precisamente en este encuentro entre orden urbano y prácticas sociales que se configuran los “contextos de convivialidad”, en los que la interacción entre diversos y desiguales actores da lugar a negociaciones, conflictos y transformaciones sociales y urbanas.

Dependiendo de la escala de análisis, la ciudad puede ser pensada como un contexto de convivialidad y también como lugar en el que coexisten diversos contextos de convivialidad. Más allá de la escala, dimensiones como el grado de control normativo que un agente tenga sobre el contexto y el tipo de distancia social involucrado en cada uno de los contextos da lugar a “modos o formas de convivialidad” específicas. La clasificación tentativa de formas de convivialidad (jerárquica, organizada, expandida, cuestionada y disputada) que se despliega en este trabajo es solo un esbozo inicial de caminos que se deberán profundizar y precisar en investigaciones futuras.

Ahora bien, más allá de las escalas, la diversidad de contextos de convivialidad y las distintas formas de convivialidad, se pueden inferir algunos rasgos transversales a dichas escalas, contextos y formas, relativos al establecimiento de ciertas tramas de reciprocidad social que nos remite a la naturaleza interdependiente de la vida urbana. Si para los fines de este trabajo nos distanciamos de cierto “horizonte normativo” del concepto convivialidad (un deber ser) presente, por ejemplo, en el *Manifiesto Convivialista* y propusimos en cambio usarlo como una “categoría descriptiva” (formas efectivas de ser) para identificar y describir formas de estar juntas y juntos en la ciudad, uno de los resultados es que la interdependencia no es algo por venir, sino un rasgo constitutivo de los contextos y las formas de convivialidad analizadas. La ciudad, entonces, incluso a pesar de las tendencias activas hacia la separación y el aislamiento, puede ser pensada como una red de redes (Hannerz, 1986) de relaciones interdependientes.

Algunas de estas relaciones de interdependencia suelen adquirir la forma de una reciprocidad social asimétrica que buscan construir *jerarquía* y/o *confianza* entre actores diferentes y desiguales en la ciudad. Como vimos en casos diversos que van desde las relaciones que establecen empleadores, empleados y vecinos pobres de urbanizaciones privadas hasta los acuerdos entre cartoneros y vecinos en las calles de barrios pudientes de la ciudad, esta construcción de *jerarquía* y/o *confianza* busca ordenar y “estabilizar” la interacción entre

actores heterogéneos y desiguales en el espacio urbano (quién, bajo qué condiciones, cuándo y para qué puede circular por una urbanización cerrada o un barrio pudiente). Por supuesto, esto no siempre sucede, ya que muchas veces las presencias “fuera de lugar” son expulsadas violentamente, “convivialidad negada” que se da por ejemplo con los pobladores pobres y los vendedores ambulantes, entre otros actores, en ciertos procesos de gentrificación urbana. Y otras veces –quizás se trate de las experiencias más productivas– la interacción entre actores diferentes y desiguales va transformando –ya sea de manera más o menos abrupta, o de forma inercial, lentamente, de una manera casi imperceptible– las dinámicas y los órdenes urbanos, como los casos que agrupamos bajo las ideas de “convivialidad expandida” y “convivialidad disputada”: las y los jóvenes de la periferia que se hacen un lugar en el centro, las y los migrantes que negocian su presencia en la ciudad.

Por último, resulta sintomático como ciertas formas del movimiento y la movilidad están involucradas en todos los escenarios analizados: los desplazamientos y las relaciones entre el adentro y el afuera de los enclaves fortificados y los centros comerciales; los circuitos de sociabilidad juvenil popular que se despliegan entre la periferia y el centro; los *recorridos* de los cartoneros, la *viração* de los chicos en la calle, los desplazamientos del *saraus*, el *recorrido territorial* de las y los migrantes, los *trasegares* de los desplazados por la ciudad... En todos estos casos, además, no se trata exclusivamente de la movilidad geográfica que conecta lugares a través de la ciudad sino también de la experiencia cultural del movimiento que la vida urbana –con sus cambiantes contextos de convivialidad por los que las personas circulan y en los que de modo situacional interactúan– demanda.

Retomando las sugerencias de Michel Agier –antropólogo que trabajó en ciudades colombianas (Agier 1999) y brasileñas (Agier 2011), entre otros lugares– podríamos aventurar que la propia ciudad se produce en estos movimientos. “Una negociación viene después del primer movimiento de ocupación” escribe Agier (2015: 491) en

relación a la producción de ciudad desde sus márgenes, característica del desarrollo urbano latinoamericano, siguiendo la secuencia de invasión –ocupación– instalación propia del movimiento del derecho a la ciudad como derecho de estar allí y desde allí llevar una vida urbana. Precisamente este acto de movimiento hacia –y de presencia en– la ciudad, el barrio, el centro comercial y/o el espacio público es constitutivo de las prácticas analizadas en este artículo, las cuales desestabilizan el orden urbano y dan lugar a la posterior negociación y transformación (muchas veces conflictiva) de ese orden. De esta manera, del mismo modo que el movimiento permanente de “hacer ciudad” (que es geográfico, pero también social y político) permite a la antropología decir algo sobre la ciudad a partir de las experiencias concretas que se observan en el espacio urbano, es también a partir de este tipo de movimiento (*viração, recorridos, trasegares*) que se despliega y se transforma la convivialidad en las ciudades latinoamericanas.

## Bibliografía

Adloff, Frank (2018): “Practices of Conviviality and the Social and Political Theory of Convivialism”, *Mecila Working Paper Series*, N° 3, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Agier, Michel (1999): “¿Cómo hacer ciudad en el nuevo siglo?”, en: Agier, Michel, Manuela Alvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura*, Iacán: Universidad del Valle.



— (2011): *Antropología da cidade*, São Paulo: Terceiro Nome.

— (2015): “Do direito a cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro”, en: *Maná*, 21, 3, 483-498.

Almeida, Ronaldo de; D’ Andrea, Tiarajú y De Lucca, Daniel (2008): “Situações periféricas. Etnografia comparada de pobrezas urbanas”, en: *Novos Estudos*. 82, 109-130.

Appadurai, Arjun (2018): “The Risks of Dialogue”, *Mecila Working Paper Series*, No. 5, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Arantes, Antonio (2000): *Paisagens Paulistanas. Transformações do Espaço Público*, Campinas: Unicamp.

Bayón, María Cristina and Saraví, Gonzalo (2013): “The Cultural Dimensions of Urban Fragmentation: Segregation, Sociability, and Inequality in Mexico City”, en: *Latin American Perspectives*, 189, 40, 35-52.

— (2018): “Place, Class Interaction, and Urban Segregation: Experiencing Inequality in Mexico City”, en: *Space and Culture*, 21, 3, 291-305.

Borsdorf, Axel (2003): “Cómo modelar el desarrollo y la dinámica de la ciudad latinoamericana”, en: *Revista EURE*, 29, 86, 37-49.

Caggiano, Sergio (2005): *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*, Buenos Aires: Prometeo.

— (2012): “Inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires: demarcaciones y recorridos”, en: Huffschmid, Anne and Valeria Durán (Eds.) *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires: DAAD/Nueva Trilce.

Caggiano, Sergio y Segura, Ramiro (2014): “Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires”, en: *Revista de Estudios Sociales*, 48, 29-42.

Caldeira, Teresa Pires do Río (2001): *Ciudad de Muros. Crimen, segregación y Ciudadanía en São Paulo*, Barcelona: Gedisa.

— (2010): *Espacio, segregación y arte urbano en el Brasil*, Buenos Aires: Katz Editores.

— (2012): “Inscri o e circula o. Novas visibilidades e configura esdo espa o público em São Paulo”, en: *Novos Estudos*, 94, 31-67.

Canelo, Brenda (2018): “La producción espacial de fronteras nosotros/otros. Sobre migrantes, agentes estatales y legitimidad pública en Ciudad de Buenos Aires”, en: *Antípoda*, 31, 3-24.

Capron, Gu nola y Sabatier, Bruno (2007): “Identidades urbanas y culturas públicas en la globalización. Centros comerciales paisajísticos en Río de Janeiro y México”, en: *Alteridades*, 17, 33, 89-99.

Carman, María (2006): *Las trampas de la cultura. Los “intrusos” y los nuevos usos del barrio de Gardel*, Buenos Aires: Paidós.

— (2011): *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*, Buenos Aires: FCE/CLACSO.

— (2015): “Cercanías espaciales y distancias morales en el Gran Buenos Aires”, en: Kessler, Gabriel (Dir.) *El Gran Buenos Aires*, Historia de la provincia de Buenos Aires. Vol. 6, Buenos Aires: UNIPE / EDHASA.

Casgrain, Antoine y Janoschka, Michael (2013): “Gentrificación y resistencia en las ciudades latinoamericanas. El ejemplo de Santiago de Chile”, en: *Andamios*, 10, 22, 19-44.

Certeau, Michel de (2000) *La invención de lo cotidiano I*, México: ITESO.

Chaves, Mariana (2010): *Jóvenes, territorios y complicidades. Una antropología de la juventud urbana*, Buenos Aires: Espacio Editorial.

Chaves, Mariana y Segura, Ramiro (2015): *Hacerse un lugar: circuitos y trayectorias juveniles en ámbitos urbanos*, Buenos Aires: Biblios.

Contreras, Yasna (2011): “La recuperación urbana y residencial del centro de Santiago: Nuevos habitantes, cambios socioespaciales significativos”, en: *Revista EURE*, 37, 112, 89-113.

*Convivialist Manifesto* (2014): *A declaration of interdependence* (Global Dialogues 3).

Cravino, María Cristina (2017): “La discriminación construida. El muro entre los municipios de San Fernando y San Isidro en la disputa por el espacio público”, en: Cravino, María Cristina (Comp.) *Detrás de los conflictos. Estudios sobre desigualdad urbana en la Región Metropolitana de Buenos Aires*, Los Polvorines: Ediciones UNGS.

Cuenya, Beatriz (2018): “Consensos y puntos de debate en torno a los conceptos de segregación y fragmentación urbanas”, en: *Revista Iberoamericana de Urbanismo*, 18, 1-4.

Cueto, Carla del (2007): *Los únicos privilegiados. Estrategias educativas de familias residentes en countries y barrios cerrados*, Buenos Aires: Prometeo/ UNGS.

Cunha, Olivia Maria Gomes da (2001): “Bonde do mal: notas sobre territórios, cor, violência e juventude numa favela do subúrbio Carioca”, en: Maggie, Yvonne e Rezende, Claudia (Org.) *Raça como Retórica. A construção da diferença*, Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 83-153.

Delgadillo, Víctor Manuel (2008): “Repoblamiento y recuperación del Centro Histórico de la ciudad de México, una acción pública híbrida, 2001-2006”, en: *Economía, Sociedad y Territorio*, 3, 28, 817-845.

Delgado, Manuel (2007): *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona: Anagrama.

Donovan, Michael (2004): “La guerra por el espacio en Bogotá: la ‘recuperación’ del espacio público y su impacto sobre los vendedores ambulantes”, en: *Territorios*, 12, julio, 109-146.

Duhau, Emilio (2013): “La división social del espacio metropolitano. Una propuesta de análisis”, en: *Nueva Sociedad*, 243, 79-91.

Duhau, Emilio y Giglia, Ángela (2004): “Conflictos por el espacio y orden urbano”, en: *Estudios Demográficos y Urbanos*, 56, 257-288.

— (2008): *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México: Siglo XXI. Duneier, Mitchell (1999): *Sidewalk*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.

Elguezabal, Eleonora (2018): *Fronteras urbanas. Los mundos sociales de las torres de Buenos Aires*, Buenos Aires: Café de las Ciudades.

Fragoso Lugo, Perla (2017): “Más allá del paraíso caribeño: males-tares sociales y violencias en la vida de las juventudes en Cancún”, en: *Pueblos y fronteras*, 11, 22, 68-99.

Freire-Medeiros, Bianca y O’Donnell, Julia (2018): *Urban Latin America. Images, Words, Flows and the Built Enviroment*, London and New York: Routledge.

Garcés, Alejandro (2015): *Migración peruana en Santiago. Prácticas, espacios y economías*, Santiago de Chile: RIL editores.

García, Marina Luz (2008): “El trabajo doméstico en las urbanizaciones privadas”, in: Kessler, Gabriel; Maristella Svampa e Inés González Bombal (Coord.) *Reconfiguraciones del mundo popular. El Conurbano Bonaerense en la postconvertibilidad*, Buenos Aires: Prometeo / UNGS.

Gentile, María Florencia (2008): “Ser niña o niño y ‘estar’ en la calle. Género y sociabilidad”, en: Pojomovsky, Julieta (Dir.) *Cruzar la calle. TOMO 2: Vínculo con las instituciones y relaciones de género en niños, niñas y adolescentes en situación de calle*, Buenos Aires: Espacio, 153-174.

— (2011): “Niños, ciudadanos y compañeritos: un recorrido por los distintos criterios para el trabajo de inclusión social de niños y adolescentes de sectores vulnerables”, en: Cosse, Isabela, Valeria Llobet, Carla Villalta y Carolina Zapiola (Comps.) *Infancias: políticas y saberes en Argentina y Brasil (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires: Editorial Teseo, 265-286.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Cultures*, London/New York: Routledge.

Glebbeek, Marie-Louise y Koonings, Kees (2016): “Between Morro and Asfalto. Violence, insecurity and socio-spatial segregation in Latin American cities”, en: *Habitat International*, 54, 1, 3-9.

Goffman, Erving (1974): *Relaciones en público. Microestudios de orden público*, Madrid: Alianza.

Gorban, Débora (2014): *Las tramas del cartón. Trabajo y familia en los sectores populares del Gran Buenos Aires*, Buenos Aires: Editorial Gorla.

Gorelik, Adrián (2004): *Miradas sobre Buenos Aires*, Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2005): “A produção da cidade latino-americana”, en: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 17, 1, 111-133.

— (2008): “El romance del espacio público”, en: *Alteridades*, 18, 36, 33-45.

— (2016): “Buenos Aires. La ciudad y la villa”, en: Gorelik, Adrián y Peixoto, Fernanda (Comp.) *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 325-345.

Gorelik, Adrián y Peixoto, Fernanda (2016): *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gregori, María Filomena (2000): *Viração: experiências de meninos nas ruas, Sao Pablo*: Companhia das Letras.

Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: Eudeba.

— (2009): “Introducción: clasificaciones espaciales y territorialización de la política en Buenos Aires”, en: Grimson, Alejandro, Cecilia Ferraudi Curto y Ramiro Segura (Comp.) *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires*, Buenos Aires: Prometeo, 11-38.

Grimson, Alejandro y Segura, Ramiro (2016): “Space, Urban Borders and Political Imagination in Buenos Aires”, en: *Latin American & Caribbean Ethnic Studies*, 11, 1, 25-45.

Hannerz, Ulf (1986): *La exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, Buenos Aires: FCE.

Harvey, David (1998): *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

Hernández Espinosa, Rafael (2015): “De identidades, espacios y miradas. Contribuciones para una fenomenología de la desigualdad

social en el espacio urbano”, en: *Estudios Demográficos y Urbanos*, 1, 88, 77-102.

— (2017): “Visualidad, urbanidad y consumo: producción micro-social del espacio en dos centros comerciales de la Ciudad de México”, en: *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 7, 2, 55-70.

Holston, James (2009): “Insurgent Citizenship in an Era of Global Urban Peripheries”, en: *City & Society*, 21, 2, 245-267.

Huffschnid, Anne (2012): “Los riesgos de la memoria. Lugares y conflictos de memoria en el espacio público”, en: Huffschnid, Anne and Valeria Durán (Eds.) *Topografías conflictivas: memorias, espacios y ciudades en disputa*, Buenos Aires: DAAD/Nueva Trilce.

Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*, New York: Harper & Row.

Imilan, Walter (2014): “Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración”, en: *Revista de Estudios Sociales*, 48, 15-28.

Jacobs, Jane (1973): *Muerte y vida en las grandes ciudades*, Madrid: Ediciones Península.

Janoschka, Michael (2002): “El nuevo modelo de la ciudad latinoamericana: fragmentación y privatización”, en: *Revista EURE*, 26, 85, 11-29.

Janoschka, Michael y Sequera, Jorge (2014): “Procesos de gentrificación y desplazamiento en América Latina, una perspectiva comparativista”, en: Michelini, Juan José (Ed.). *Desafíos metropolitanos. Un diálogo entre Europa y América Latina*, Madrid, Catarata, 82-104.

Jirón, Paola y Mansilla, Pablo (2013): “Atravesando la espesura de la ciudad: vida cotidiana y barreras de accesibilidad de los

habitantes de la periferia urbana de Santiago de Chile”, en: *Revista de Geografía Norte Grande*, 56, 53-74.

Kessler, Gabriel (2009): *El sentimiento de inseguridad. Sociología del temor al delito*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Kozak, Daniel (2018): “Revisitando el debate sobre la Fragmentación Urbana. Una década y media después de Splintering Urbanism”, en: *Revista Iberoamericana de Urbanismo*, 18, 15-22.

Lefebvre, Henri [1974] (2013) *La producción del espacio*, Madrid: Capitán Swing.

Leite, Márcia y Machado da Silva, Luiz Antonio (2013): “Circulação e fronteiras no Rio de Janeiro: a experiência urbana de jovens moradores de favelas em contexto de ‘pacificação’”, en: Vieira da Cunha, Neiva y Gabriel de Santis Feltran (Orgs.) *Sobre periferias. Novos conflitos no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro: Lamparina Editora/ Faperj, 146-158.

López-Calva, Luis y Lustig, Nora (2011): *La disminución de la desigualdad en la América Latina ¿Un decenio de progreso?*, México: Fondo de Cultura Económico.

Magnani, José Guilherme (2002): “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”, en: *Revista brasileira de ciencias sociais*, 17, 49, 11-29.

— (2005): “Os circuitos dos jovens urbanos”, en: *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, 17, 2, 173-205.

Margulis, Mario (1998): “La ‘racialización’ de las relaciones de clase”, en: Margulis, Mario, Marcelo Urresti y otros, *La Segregación Negada. Cultura y Discriminación Social*, Buenos Aires: Biblos.

Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality



in Latin America (2017): “Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Research Programme”, *Mecila Working Paper Series*, No. 1, São Paulo: Maria Sybilla Merian Centre Latin America.

Mattos, Carlos de (2010): “Globalización y metamorfosis metropolitana en América Latina. De la ciudad a lo urbano generalizado”, en: *Revista de Geografía Norte Grande*, 47, 81-104.

Merklen, Denis (2005): *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*, Buenos Aires: Editorial Gorla.

— (2005): *Pobres Ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*, Buenos Aires: Editorial Gorla.

Morse, Richard [1982] (2005) “Ciudades periféricas como arenas culturales”, en: *Bifurcaciones*, 3, 1-17.

Ozlak, Oscar (1991): *Merecer la ciudad. Los pobres y el derecho al espacio urbano*, Buenos Aires: CEDES.

Pardue, Derek y Oliveira, Lucas Amaral de (2018): “City as mobility: a contribution of brazilian sarasus to urban theory”, en: *Vibrant*, 15, 1.

Peirano, Mariza (2007): “Antropología sin culpa: una visión desde Brasil”, en: Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval (Comps.) *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología latinoamericana*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 227- 247.

Peixoto, Fernanda y Gorelik, Adrián (2016): “Introducción. Cultura y perspectiva urbana”, en: Gorelik, Adrián y Peixoto, Fernanda (Comps.) *Ciudades sudamericanas como arenas culturales*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 11-19.

Perelman, Mariano y Boy, Martin (2010): “Cartoneros en Buenos Aires: nuevas modalidades de encuentro”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, 72, 3, 393- 418.

Pérez, Miguel; Salcedo, Rodrigo; and Cáceres, Gonzalo (2012): “Apropiación y control social en un centro comercial de Santiago: prácticas socioespaciales y significaciones adolescentes”, en: *Revista EURE*, 38, 113, 53-75.

Perlman, Janice (2010): *Favela: four decades of living on the edge in Rio de Janeiro*, New York: Oxford University Press.

Pinedo, Jerónimo (Dir.) (2017): *Discriminación y racismo en La Plata*, Buenos Aires: INADI.

Prévot-Schapira, Marie-France (2001): “Fragmentación espacial y social. Conceptos y realidades”, en: *Perfiles Latinoamericanos*, 19, 33-56.

Prévot-Schapira, Marie-France y Cattaneo, Rodrigo Pineda (2008): “Buenos Aires. La fragmentación en los intersticios de una sociedad polarizada”, en: *Revista EURE*, 34,103, 73-92.

Rabotnikof, Nora (1997): *El espacio público y la democracia moderna*, México: Instituto Federal Electoral.

Rama, Ángel (1984): *La ciudad letrada*, Hanover: Ed. Del Norte.

Ribeiro Raposo, Otávio (2016): “Cartografia da dança. Segregação e estilos de vida nas margens da cidade”, en: *MANA*, 22, 3, 765-797.

Rivero Sierra, Fluvio (2011): “Formas tangibles e intangibles de discriminación. Aportes para un formalización teórico conceptual”, en: Pizarro, Cynthia (Comp.) *Migraciones contemporáneas internacionales. Estudios para el debate*, Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

Roberts, Bryan (2011): “The Consolidation of the Latin American City and the Undermining of Social Cohesion”, en: *City & Community*, 10, 4, 414-423.

Robinson, Jennifer (2011): “Cities in a World of Cities: The Comparative Gesture”, en: *International Journal of Urban and Regional Research*, 35, 1, 1-23.

Rodrigo, Federico (2018): Género y nacionalidad en la cotidianidad de la política. Migrantes bolivianas en un movimiento piquetero de la ciudad de La Plata, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Rodríguez, Jorge y Arriagada, Camilo (2004): “La segregación residencial en la ciudad latinoamericana”, en: *Revista EURE*, 29, 89, 5-24.

Rodríguez, María Carla y Di Virgilio, María Mercedes (2016): “A city for all? Public policy and resistance to gentrification in the southern neighborhoods of Buenos Aires”, en: *Urban Geography*, 37, 1215-1234.

Romero, José Luis [1976] (2008): *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Sabatini, Francisco; Cáceres, Gonzalo y Cerdá, Jorge (2001): “La segregación residencial en las principales ciudades chilenas”, en: *Revista EURE*, 27, 82, 21-42.

Salcedo, Andrés (2015): *Víctimas y trasegares: forjadores de ciudad en Colombia 2002-2005*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Salcedo, María Teresa (2017): “Escritura y territorialidad en la cultura de la calle”, en: Restrepo, Eduardo, Axel Rojas y Marta Saade (Eds.) *Antropología hecha en Colombia II*, Bogotá: Editorial de la Universidad del Cauca.

Saraví, Gonzalo (2015): *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*, México: Flacso - Ciesas.

Sarlo, Beatriz (2009): *La ciudad vista*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Schteingart, Martha (2001): “La división social del espacio en las ciudades”, en: *Perfiles Latinoamericanos*, 19, 13-31.

Segura, Ramiro (2015): *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*, Buenos Aires: UNSAM Edita.

— (2017): “Desacoples entre desigualdades sociales, distribución del ingreso y patrones de urbanización en ciudades latinoamericanas. Reflexiones a partir de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA)”, en: *Revista CS*, 21, 15-39.

— (2018a): “The Urban Space and the (Re)production of Social Inequalities: Decoupling Income Distribution and Patterns of Urbanization in Latin American Cities”, en: Jelin, Elizabeth, Renata Campos Motta and Sergio Costa (Eds.) *Global Entangled Inequalities. Conceptual Debates and Evidence from Latin America*, New York: Routledge.

Segura, Ramiro (2018b): “La ciudad de los senderos que se bifurcan (y se entrelazan): centralidades conflictivas y circuitos segregados en una ciudad intermedia de la Argentina”, en: *Universitas Humanística*, 85, 155-181.

Simmel, Georg (1986): “El espacio y la sociedad”, in *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid: Alianza Editorial.

Soldano, Daniela (2013): “Confinamiento, movilidad e intercambio. Una investigación sobre las condiciones y los modos de vida en la periferia del Gran Buenos Aires”, en: Carman, María, Neiva Vieira da Cunha y Ramiro Segura (Coord.) *Segregación y diferencia en la ciudad*, Quito: FLACSO/CLACSO.

Stefoni, Carolina (2013): “Formación de un enclave transnacional en la ciudad de Santiago de Chile”, en: *Migraciones Internacionales*, 7, 1, 2013, 161-187.

Stillerman, Joel y Salcedo, Rodrigo (2012): “Transposing the Urban to the Mall: Routes, Relationships, and Resistance in Two Santiago, Chile, Shopping Centers”, en: *Journal of Contemporary Ethnography*, 41, 3, 309-336.

Svampa, Maristella (2001): *Los que ganaron. La vida en los countries y en los barrios privados*, Buenos Aires: Biblos.

— (2004): *La brecha urbana. Countries y barrios privados*, Buenos Aires: Capital Intelectual.

Torres, Francisco (2008): “Los nuevos vecinos en la plaza. Inmigrantes, espacios y sociabilidad pública”, en: *AIBR. Revista Iberoamericana de Antropología*, 3, 3, 366-397.

Weller, Wivian (2004): “O Hip-Hop como possibilidade de inclusão e de enfrentamento da discriminação e da segregação na periferia da São Paulo”, en: *Cuaderno CHR*, 17, 40, 103-116.

— (2011): *Minha voz é tudo o que eu tenho. Manifestações juvenis em Berlim e São Paulo*, Belo Horizonte: Editora UFMG.

Wilkis, Ariel (2006): “Un análisis del circuito de donación surgido a partir de las ‘publicaciones de la calle’ en la ciudad de Buenos Aires”, en: *Avá*, 9, 108- 131.

**Parte 4.**  
**Convivialidad y desigualdad**  
**en situaciones limítrofes**



# Esclavos dueños de esclavos en Bahía, Brasil, siglo XIX\*

*João José Reis*

## **Introducción**

El fenómeno de los libertos (exesclavos) dueños de esclavos aparece en numerosas obras de la bibliografía sobre la esclavitud en Brasil.<sup>1</sup> Los libertos y las libertas representaban un amplio sector de la población brasileña desde al menos la mitad del siglo XVIII, y muchos prosperaron después de haber abandonado la esclavitud por medio de la manumisión, que en general se compraba o se obtenía con cláusulas condicionales. Luego de ser manumitidos, muchos esclavos se convirtieron en propietarios, y no pocos adquirieron uno o dos esclavos, tal como hacían las personas libres, especialmente en entornos urbanos. La inversión en esclavos era el camino principal hacia la prosperidad, además de un importante símbolo de la libertad en el Brasil colonial y poscolonial (Klein y Luna, 2009; Frank, 2004; Reis, 2016, entre otros).

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c110a>

<sup>1</sup> Agradezco a los miembros del grupo de investigación *Esclavidão e invenção da liberdade*, del Programa de Pós-Graduação em História de la UFBA, por sus comentarios; a Marina Barbosa por confeccionar las estadísticas, y a Joaquim Toledo Jr. por preparar y corregir el texto final. También agradezco al Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) por financiar esta investigación, así como a Mecila por la beca que me permitió reescribirla y mejorarla durante mi residencia de dos meses en el CEBRAP.



Sin embargo, en Brasil tampoco era raro que los propios esclavos fueran dueños de esclavos. Los esclavos-amos existieron en muchas sociedades esclavistas y sociedades con esclavos.<sup>2</sup> En su estudio sobre la práctica de la esclavitud en diversas partes del mundo a lo largo del tiempo, el sociólogo Orlando Patterson llega al punto de decir que, a diferencia de la propiedad inmobiliaria y monetaria, el *servus vicarius* (esclavo de un esclavo) – por usar el término jurídico romano – fue “un fenómeno universal” (Patterson, 1982, p. 184).<sup>3</sup> Pero, hasta donde pude constatar en mi lectura de la bibliografía pertinente, hay escasa evidencia de esa institución en las sociedades esclavistas modernas de las Américas, incluso las de *plantation* del Caribe.<sup>4</sup> Más común, aunque lejos de ser dominante, era la presencia de esclavos que compraban su libertad usando a otros esclavos como *sustitutos*, cosa que también prosperó en Brasil. Pero incluso este caso debería ser mejor investigado más allá de considerar la sustitución como un mero método de pago por la libertad, ya que implicaba el reconocimiento social, si no legal, de los derechos de propiedad del esclavo que se libertaba.

El fenómeno del amo esclavizado ha recibido hasta ahora una atención limitada por parte de los historiadores de Brasil. Robson Costa investigó el tema en relación con las tierras agrícolas de una orden religiosa benedictina en el estado nordestino de Pernambuco durante los siglos XVIII y XIX. De acuerdo con este autor, los frailes empleaban una estrategia paternalista de control y trabajo misionero junto a los esclavos, que involucraba la promoción de familias legítimas, cierto acceso a la manumisión y el permiso de tener

<sup>2</sup> Véase la diferencia entre las “sociedades esclavistas” (donde los esclavos constituyen la mano de obra dominante, así como una “clase” claramente identificable) y las “sociedades con esclavos” (donde la esclavitud existe solo como institución secundaria) en Finley, 1980 y 1968.

<sup>3</sup> Sin embargo, en la página siguiente de su libro, Patterson señala que la institución del *peculium* (ahorros de los esclavos, que incluían la posesión de esclavos) era solamente “casi universal” (Patterson, 1982, p. 185).

<sup>4</sup> Encontré una referencia excepcional: los esclavos de la Corona española en la mina cubana El Cobre (Díaz, 2000, cap. 7). Véanse en Fuente (2004) algunos ejemplos de los siglos XVI y XVII en relación con esclavos-amos más convencionales.

propiedades: casas, ganado, cosecha y dinero, además de esclavos (Costa, 2020, especialmente el cap. 4).<sup>5</sup>

El concepto de paternalismo que usa Robson Costa es moneda corriente de larga data en la bibliografía de la esclavitud.<sup>6</sup> Pero el término clave, que abarca más dimensiones y trasciende el concepto de paternalismo –sin desestimarlos como estrategia de control de clase– es *negociación*. Si bien es cierto que la negociación se llevaba a cabo en el marco de relaciones de poder obviamente desequilibradas e insondablemente desiguales, muchos amos la adoptaron como un medio para mitigar las tensiones con sus esclavos y mejorar su productividad laboral, sin renunciar, por supuesto, al uso del látigo y otros métodos coercitivos cuando los consideraran necesarios. El punto es que, para muchos amos, el látigo no era la única manera, o siquiera la más efectiva, de controlar a sus esclavos y obtener un desempeño laboral confiable, y esto ocurría especialmente en el caso de amos menos pudientes, e incluso pobres –dueños de uno o dos cautivos– que eran más susceptibles a las numerosas formas que adoptaba la resistencia de los esclavos, entre las que se contaban, además de la falta de cooperación diaria (la así llamada “resistencia del día a día”), fugas, agresiones, e incluso el asesinato del propietario y los miembros de su familia.<sup>7</sup>

En las páginas que siguen, analizaré cómo se desarrolló el fenómeno de los esclavos dueños de esclavos durante la primera mitad del siglo XIX en la ciudad de Salvador, capital del estado (entonces provincia) de Bahía, que fuera una importante zona de plantaciones azucareras desde fines del siglo XVI. La Salvador decimonónica era

<sup>5</sup> Véase también Nogueira (2011, p. 168), quien identifica a trece capatazes esclavizados que eran dueños de 44 esclavos en las vastas tierras de cultivo de la familia absentista Guedes de Brito, en la Bahía del siglo XVIII. Sin embargo, el autor no se expone sobre estos hallazgos.

<sup>6</sup> Sobre el paternalismo, véase Genovese, 1974. Para el caso de Brasil, véase, entre otros, Chalhoub, 2003.

<sup>7</sup> Sobre la negociación en el marco de las tensas relaciones esclavo-amo, véase Reis y Silva (1989). Sobre la resistencia del día a día, véase el clásico y pionero artículo de Bauer y Bauer (1971), publicado originalmente en 1942. Véase también un análisis más reciente del concepto en Scott (1992).

una ciudad densamente africana, ya que aproximadamente el 60% de su población esclava había nacido al otro lado del océano. Los esclavos (tanto los africanos como los nacidos en Brasil, o criollos) representaban el 42% de la población total, estimada en casi 70.000 almas a fines de la década de 1830. Los esclavos eran alrededor de 30.000 (lamentablemente, no hay censos confiables del período), entre los cuales los que eran dueños de esclavos representaban una proporción minúscula.

De acuerdo con un estudio de Daniele Santos de Souza, de las 14.417 personas que llevaron a sus esclavos a bautizarse en dos parroquias de Salvador durante el siglo XVIII, solo 124 –es decir, menos del 1%– eran amos esclavizados (Souza, 2017). En mi investigación de registros parroquiales, hallé una proporción más alta, del 2,7% (29 casos), mientras que los amos libres representaron el 69,6%, y los libertos, el 27,7%, de los bautismos realizados en una de las principales parroquias de Salvador, Conceição da Praia, ubicada en el distrito portuario (y también incluida en el relevamiento de Souza). En cuanto a los esclavos que usaron a otros esclavos para las pujas por la manumisión, representan casi la misma proporción: el 2,4% (412) de todas las manumisiones que tuvieron lugar durante el mismo período. Pese a la desproporcionadamente escasa cantidad de estos esclavos privilegiados, su estudio permite indagar en mayor profundidad otras cuestiones más abarcadoras, como la peculiar dinámica de la esclavitud en Bahía, sobre todo en lo concerniente a los derechos propietarios de las personas esclavizadas.<sup>8</sup>

## Leyes y costumbres

¿Cómo accedían los esclavos a la propiedad de otros esclavos? Solo he encontrado dos respuestas a esta pregunta: (1) donación,

<sup>8</sup> Proporciones basadas en datos de las actas bautismales de la parroquia Nossa Senhora da Conceição da Praia para los años 1824-1830, un período de intenso tráfico esclavista transatlántico hacia el estado de Bahía.

principalmente legados *post mortem* de parientes libres o libertos, o bien de los amos mismos, de lo cual apenas encontré unos pocos ejemplos para el siglo XVIII en documentos y fuentes secundarias;<sup>9</sup> y (2) con mayor frecuencia, mediante la adquisición de personas cautivas en el mercado de esclavos. Mi investigación se centrará en esta última práctica, con la advertencia de que no he encontrado evidencias del anterior método de adquisición en la Salvador decimonónica, salvo por el caso de una africana liberta que dejó en herencia un esclavo a su hijo aún esclavizado.<sup>10</sup>

Ninguna legislación de Brasil garantizaba el derecho de los esclavos a tener propiedades, del tipo que fueran. En lo que concierne específicamente a la posesión de otros esclavos, la tradición jurídica romana del *servus vicarius* no estaba incorporada al código colonial portugués (las Ordenanzas Filipinas), que aún regía en el Brasil independiente (después de 1822) para asuntos relativos a la propiedad de esclavos. Sin embargo, el *peculium* (ahorro de los esclavos), aunque no estaba reconocido en la legislación positiva, devino en un derecho consuetudinario negociado entre esclavos y amos. El jurista Perdigão Malheiros señaló el fenómeno en su famoso tratado jurídico de 1867 –cuando no era necesario ser jurista para saber que ocurrían estas cosas–, pero, en lo concerniente a la institución romana del *servus vicarius*, escribió, de manera perentoria, que “no ha tenido aplicación en Brasil”.<sup>11</sup> Malheiros no consideraba que los esclavos pudieran devenir en una forma de *peculium*, que además no era desconocida en su propio tiempo. Obviamente no estaba en lo cierto, tal vez porque

<sup>9</sup> Por ejemplo, en la Río de Janeiro del siglo XVIII, “Autos cíveis de justificação entre partes: Paula Pinta de Mello, escrava de Ursula das Virgens, com licença da mesma”, Campos, 3º Cartório, maço 31 (agradezco a Silvia H. Lara por compartir conmigo sus notas sobre este documento); y Sweet (2011, pp. 95-96).

<sup>10</sup> “Antonio Muniz Barreto de Aragão para o presidente da província”, 14 de febrero de 1849, APEB, Polícia, maço 6306.

<sup>11</sup> Sobre el *peculium*, véase Malheiros, [1867] 1976, p. 64. Véase también el tratado de Cortez Bremeu, (1749, pp. 20-23). Con respecto al complejo caso romano, véase Buckland (1908, pp. 239-249). Sobre el caso específico de los esclavos del emperador romano, véase Weaver (1964).

este fenómeno no se había generalizado tanto en el sudeste de Brasil, donde él vivía y recolectaba sus datos. Si Malheiros hubiera vivido en Bahía, sin duda que habría llegado a otra conclusión.

Así como los amos estaban reconocidos por la ley como la máxima autoridad para permitir que sus esclavos tuvieran un *peculium*, también podían (no estaban obligados, pero podían) permitirles que compraran, heredaran, vendieran o manumitieran a otros esclavos. En consecuencia, los sacerdotes de las parroquias en general no se molestaban en hacer preguntas cuando un esclavo o una esclava llevaba a sus propios esclavos a bautizar. Sin embargo, a veces no dejaban pasar las cosas tan fácilmente. Por ejemplo, en 1831, cuando Ambrozio, un esclavo de la nación hausa, llevó a bautizar a Rosa, la hija bebé de su esclava africana Felicidade, el cura decidió inquirir al amo de Ambrozio sobre el status propietario de la niña. Una vez hecho esto, escribió en el registro de bautismo que el amo de Ambrozio “había declarado por escrito que reconocía como esclava de dicho esclavo Ambrozio a la arriba mencionada Felicidade, y en consecuencia a todos sus hijos”, tal como determinaba la tradición jurídica de los vientres esclavizados. Aparentemente, el sacerdote había olvidado que, tres años antes, había bautizado a Felicidade y a otra mujer africana propiedad del esclavo Ambrozio sin hacer tantas preguntas.<sup>12</sup>

Tal como sugiere este incidente, los esclavos no disfrutaban de completa libertad para desempeñar el papel de amos, al menos no ante el sistema jurídico, y a veces tampoco ante las autoridades eclesiásticas, aun cuando en el ámbito privado las cosas fueran distintas. Dos documentos de manumisión se refieren a este asunto con particular elocuencia. Uno de ellos, escrito en 1841, dice así:

Yo, Antonio da Costa, de la nación africana, esclavo como lo soy de mi ama Dona Josefa Maria da Silva, declaro ser el dueño de una esclava de nombre Benvinda, también africana, cuya propiedad está exenta y libre de cualquier disputa judicial, y habiendo recibido de

<sup>12</sup> ACMS, LRBCP, 1826-1834, fl. 108 (2 de septiembre de 1827), fl. 179v (24 de abril de 1829); y ACMS, LRBCP, 1834-1844, fl. 18 (12 de septiembre de 1834).

dicha esclava cuatrocientos mil *reis*, y siendo la decisión de mi arriba mencionada ama, y también la mía, manumito a dicha esclava y la dejo libre a partir de ahora, y ella disfrutará de su libertad como si hubiera nacido libre en virtud de este [documento] que confecciono por mi propia y libre voluntad, sin que me haya obligado persona alguna, y solicito a la Justicia de su Majestad Imperial que acate y proteja en todo tribunal lo aquí contenido. (APEB, LNT, FL. 109v)

Este documento de manumisión expone sin embargo lo que involucra este tipo de propiedad, su zona gris: en primer lugar, que el derecho de un esclavo a tener otro esclavo tenía que ser debidamente reconocido por el amo del amo esclavizado; esto era derecho positivo; en segundo lugar, el amo esclavizado podía ejercer plenamente la autoridad sobre su propiedad esclavizada y disponer de sus frutos, incluido el derecho a permitir que su esclavo o esclava ahorrara dinero y lo usara para comprar su libertad, tal como lo hacía cualquier otro amo; esto era derecho consuetudinario. En el documento citado, el amo esclavizado aparece como la persona que toma las decisiones, como el otorgante de la manumisión contratada con su esclava –“la dejo libre a partir de ahora”; “confecciono [este documento] por mi propia y libre voluntad”, dice el esclavo– aunque en realidad necesita el consentimiento de alguien que está por encima de su rango, en este caso su ama, para validar su decisión ante la ley y consentir que su esclava disfrute de plena libertad. El reconocimiento de vínculos verticales por parte de todos los involucrados impregna todo este episodio, desde la esclava manumitida hasta Su Majestad el Emperador de Brasil, garante del orden jurídico del país.

En otra carta de libertad, de 1852, es Clara Jesuina Teixeira, la ama del amo esclavizado, quien emerge como otorgante de la libertad, aunque accediendo a la voluntad de Olegário, su esclavo:

Mediante esta carta [de manumisión] firmada solo por mí, concedo la libertad al africano [llamado] Francisco, [de la nación] mina, para que la disfrute como si hubiera nacido de un vientre libre, y procedo así porque mi esclavo y su amo, el africano Olegário, me pidió que lo

hiciera, y él [Francisco] puede disfrutar [de su libertad] desde hoy y para siempre, y ruego a todas las autoridades de este Imperio que la reconozcan, considerándola legítima y fiable. (APEB, LNT, 302, fl. 55v)

Los documentos que mencioné hasta ahora, tanto los eclesiásticos como los civiles, pueden definirse como registros públicos. Sin embargo, los esclavos también contaban con papeles confeccionados en el ámbito privado, que a todas luces les servían como evidencia de propiedad. Lamentablemente, he encontrado uno solo de estos documentos. En 1833, Manoel Joaquim Ricardo, un comerciante esclavizado de la nación hausa, compró a su primera esclava, una niña africana de aproximadamente doce años, llamada Thomazia. La factura de la transacción dice que el “*Senhor* Manoel Joaquim Ricardo” es el nuevo propietario de la niña, cuyo amo anterior pone de relieve que “el dicho *Senhor* puede poseerla, ya que ella le pertenece desde este día y para siempre”.<sup>13</sup> No es poca cosa que el vendedor haya dignificado al esclavo con el título de *senhor*, un fuerte signo de estima social. El dueño de Ricardo era en parte responsable de esto: en una causa civil a la que se había adjuntado esta factura, el esclavo declaró que su amo, un próspero mercader y comerciante de esclavos, le permitía vivir y trabajar por su cuenta, así como tener propiedades, incluidos esclavos. Cuando Ricardo ganó su libertad, ocho años después de adquirir su primera esclava, ya poseía al menos otros cuatro, dado que había devenido él mismo en un comerciante esclavista transatlántico (Reis, 2016).

Los amos que permitían a sus esclavos poseer esclavos contaban a cambio con su lealtad, su obediencia y, por encima de todo, su arduo trabajo (o “buenos servicios”). De ahí que, en la mayoría de las cartas de libertad, encontremos expresiones tales como “por los buenos servicios” prestados; por la “buena conducta, lealtad y amistad” del esclavo; “por el amor, la lealtad y la obediencia, y por habernos servido

<sup>13</sup> Factura de venta confeccionada por João da Silva, 12 de diciembre de 1833, APEB, *Judiciária*, 51/1821/04, fl. 433.

bien”, y otras cosas por el estilo.<sup>14</sup> Estas palabras figuran en cartas de libertad con otros esclavos.

## Los amos esclavizados y sus esclavos

La naturaleza de la esclavitud urbana favorecía la compra de la manumisión en la misma medida en que favorecía la compra de esclavos por otros esclavos. Tal como ocurría en otras ciudades de todas las Américas, los esclavos de Salvador trabajaban en el marco de un llamado sistema de *ganho* en el que el *ganhador* y la *ganhadeira* desempeñaban toda clase de pequeñas actividades comerciales, oficios y servicios mecánicos, el transporte de objetos y personas, estas últimas en palanquines, y podían quedarse con una parte de sus ganancias diarias, que en general rondaba el 30%. Este no era un trabajo asalariado regular, sino un trabajo pago autónomo, “informal” o parcial, que a menudo se agregaba al trabajo doméstico impago para la familia propietaria del esclavo. El éxito dependía de una serie de variables, comenzando por el contrato específico negociado con los amos (basado en alguna suerte de valor mercantil promedio), pero también de la experiencia, el tipo de oficio, la ubicación de las actividades en la geografía urbana, la calidad del instrumento de trabajo (un palanquín de buen aspecto, por ejemplo). También era importante la organización del mercado laboral, y aquí la solidaridad grupal desempeñaba un papel clave. Los hombres africanos se organizaban de acuerdo con sus “naciones” en decenas de cuadrillas diseminadas por toda la ciudad; estas cuadrillas se denominaban *cantos* (una palabra que significa tanto “esquina”, el lugar donde solían reunirse los *ganhadores*, como “canción”, ya que los *ganhadores* trabajaban cantando); cada *canto* estaba al mando de un “capitán”, que debía conocer el mercado de los servicios, especialmente basado en la confianza

<sup>14</sup> APEB, LNT, 212, fl. 87 (1822); LNT, 212, fl. 169 (1824); LNT, 254, fl. 27v (1828); LNT, 222, fl. 210 (1828); y LNT, 236, fl. 206v (1831). Véase también Bellini, 1988.



y los vínculos personales. Por otra parte, la venta ambulante era una de las ocupaciones más rentables, y en general estaba en manos de mujeres africanas esclavizadas y libertas. El sistema de *ganho* era un mecanismo clave para acumular ahorros (*peculium*) y comprar la libertad tras unos diez años de cautiverio. Sin embargo, algunos esclavos preferían adquirir otros esclavos en lugar de su libertad.<sup>15</sup>

Los esclavos dueños de esclavos no suelen figurar en las fuentes que se usan típicamente para el estudio de la propiedad esclavista, como los registros tributarios, los libros notariales y las actas de sucesión. La razón de este silencio es simple: los esclavos no tenían un estatus legal que les permitiera aparecer como propietarios acreditados en estos documentos. Sin embargo, tal como señalé antes, a menudo emergen en actas de bautismo, o en papeles de manumisión que registran a un esclavo sustituto como pago de la libertad. También he encontrado unos pocos amos esclavizados que figuran excepcionalmente en libros notariales y registros sucesorios, en general por decisión de sus amos.

En el total las fuentes consultadas, localicé 507 esclavos dueños de 540 esclavos en la Salvador de la primera mitad del siglo XIX, en su mayoría (412 amos esclavizados que poseían 433 esclavos) mencionados en registros de manumisión. De más está decir que mis hallazgos no reflejan la cantidad total de los esclavos involucrados en este tipo particular de transacción, ya que muchos documentos desaparecieron o se dañaron hasta el punto de resultar ilegibles. Además, gran parte del fenómeno en cuestión nunca se documentó, sino que se mantuvo en el ámbito privado de las negociaciones entre amos y esclavos. En vista de todas estas circunstancias, me atrevería a sugerir que el número de amos esclavizados y sus esclavos podría ascender al menos al doble del que logré constatar hasta ahora para el período en consideración.

<sup>15</sup> Sobre la mano de obra africana en la Salvador decimonónica, véanse, entre otros títulos, Andrade, 1988, y Reis, 2019.

Con raras excepciones (solo encontré una), las actas de bautismo revelan hasta qué punto era “normal” que un esclavo llevara a sus esclavos a la iglesia para bautizarlos. Además de certificar la admisión del bautizado en la comunidad católica, las actas de bautismo también servían para constatar la propiedad en ausencia o confirmación de otros documentos, tal como una factura de venta privada. Ya se tratara de niños nacidos en Brasil y bautizados como infantes (*inocentes*), o de adultos recién traídos de África, los esclavos solían ser llevados por sus amos a la iglesia para recibir el bautismo, después (en el caso de los adultos africanos) de un superficial adoctrinamiento católico. Los curas párrocos, por su parte, producían habitualmente una anotación detallada en el libro de bautismos, que incluía los nombres del esclavo y el propietario, el estatus del propietario (libre, liberto o esclavizado), su parroquia, y a veces incluso el domicilio; a ello se agregaba el nombre, la nación o el color de piel y el estatus del padrino y, excepcionalmente, de la madrina, también seguidos de su parroquia o residencia. Por ejemplo:

Bautizo solemnemente con el Óleo Sagrado a Joaquim Nagô [es decir, yoruba], veintidós años de edad aparente, esclavo de Benedicto, Hausa, él mismo un esclavo de Dona Ponciana Isabel de Freitas, blanca, viuda, domiciliada en Cais da Loiça; el padrino es Domingos Lopes de Oliveira, [de la nación] Benguela, liberto, soltero, domiciliado en la parroquia Santo Antonio Além do Campo. (ACMS, *LRBCP*, 1826-1834, fl. 78, 28 de enero de 1817)

Sin embargo, no todos los sacerdotes eran tan meticulosos con sus anotaciones. Muchos identificaban a los amos africanos sin indicar su estatus legal, o lo hacían en algunos casos pero no en otros. Un caso en cuestión es la parroquia más populosa de Salvador, la Sé, que era la sede del arzobispo. Durante la primera mitad del siglo XIX, sus párrocos confeccionaron un libro bautismal exclusivo para los esclavos. Entre los cientos registrados, ninguno fue anotado como propiedad de otro esclavo, lo cual sería atípico para una multitud tan grande. Hay amos negros, pero en la mayoría de los casos no figura su estatus legal y, cuando figura, se los identifica como libres o

libertos. Puede decirse, entonces, que los datos sobre esclavos dueños de esclavos que están disponibles en las actas bautismales no son sino una parte de un cuadro mucho más abarcador.

Hasta ahora encontré 107 esclavos llevados a la pila bautismal, o una minoría diminuta hallada en diversas fuentes. Un gran número de ellos, 46, fueron bautizados en las parroquias portuarias de Nossa Senhora da Conceição da Praia (ya mencionada aquí) y Nossa Senhora do Pilar. Este era el centro comercial de Salvador, así como la residencia de mercaderes locales y extranjeros –incluidos los comerciantes de esclavos y sus esclavos– y de libertos que se desempeñaban como marineros, estibadores, changadores, vendedores ambulantes, carpinteros y otros oficios, sobre todo los vinculados a la industria naval.

El cuadro 1 exhibe los bautismos y las manumisiones que involucraron a amos esclavizados y a sus esclavos (más adelante me explayaré sobre la manumisión), cuya distribución en el tiempo es desigual. Por ejemplo, el 33,3% de los bautismos y el 27,8% de las manumisiones se registraron entre 1826 y 1830. Solo en la parroquia de Conceição da Praia hubo doce africanos esclavizados que llevaron a sus catorce esclavos a bautizar en el breve período de 1827 a 1830; dos de ellos tenían al menos dos esclavos.

*Cuadro 1: Esclavos dueños de esclavos en registros de bautismo y manumisión. Salvador, 1800-1850*

Años	Registros de bautismo	%	Registros de manumisión*	%
hasta 1810	10	10,1	44	10,7
1811-1815	13	13,1	37	9,0
1816-1820	8	8,1	39	9,5
1821-1825	8	8,5	56	13,6
1826-1830	33	33,3	114	27,8
1831-1835	9	9,1	46	11,2
después de 1835	18	17,8	74	18,0
<b>Total</b>	<b>99</b>	<b>100</b>	<b>410</b>	<b>100</b>

Fuente: ACMS, *Registros de batismos de Salvador*, y APEB, *Livro de Notas do Tabelião*.

\*Solo manumisiones de las que pude establecer una fecha precisa.

La distribución de las cifras en la Tabla 1 se relaciona con la dinámica del comercio esclavista transatlántico. Las cifras correspondientes a la primera mitad del siglo XIX indican que este fue el período histórico más intenso del tráfico esclavista brasileño en general. Los más de 2,1 millones de esclavos que desembarcaron en Brasil durante los últimos cincuenta años de este comercio –abolido precisamente en 1850– representan el 42,5% de todos los esclavos importados a lo largo de 350 años. Fue la edad dorada del tráfico esclavista luso-brasileño. Aunque la mayoría de los africanos llegados a Brasil provenían del África Central Occidental, principalmente de Angola, la región de África Occidental se mantuvo como la proveedora más importante de Bahía: unos 306.000 de 423.000 entre 1800 y 1850.<sup>16</sup> Los esclavos que se importaban a Bahía salían –en cantidades mayoritarias y crecientes, aunque no totales– de puertos situados en el golfo de Benín, tales como Ouidah, Porto Novo (ambos en la actual República de Benín), Badagry y Lagos (ambos en la actual Nigeria), este último el más frecuentado en aquel período. Una vez en Bahía, la gran mayoría de los esclavos iba a parar a las plantaciones azucareras de Recôncavo, la región circundante a la Bahía de Todos los Santos, en cuyo extremo meridional está la ciudad de Salvador, que también empleaba a miles de esclavos.

La creciente oferta de esclavos superó incluso el incremento de la demanda al menos en una coyuntura específica. Hacia mediados de la década de 1820 (en coincidencia con la caída de Oyo, la capital del poderoso reino Yoruba, y la consiguiente expansión del conflicto en Yorubalandia), Bahía había devenido en un mercado favorable al comprador.<sup>17</sup> Además, en 1826, el país celebró un tratado con Inglaterra (a cambio del reconocimiento británico de su independencia con respecto a Portugal) que obligaba al Imperio Brasileño a abolir el comercio de esclavos en el transcurso de cuatro años (Bethell, 1970).

<sup>16</sup> Todas las cifras del comercio esclavista incluidas en este trabajo son de TSTD, 2019. Véase también Eltis y Richardson, 2008.

<sup>17</sup> Sobre el ascenso y la caída de Oyo, véase el clásico estudio de Law, 1977.

Temiendo el inminente final de su negocio, los comerciantes esclavistas brasileños intensificaron sus actividades entre 1826 y 1830. En el caso de Bahía, se vieron favorecidos por la gran oferta de cautivos que arrojaron las guerras yorubas.<sup>18</sup>

Aunque la cantidad de esclavos importados de África aumentó a nivel nacional, las cifras disponibles sugieren que la tendencia fue mucho más pronunciada en Bahía. Allí el incremento ascendió al 170% entre 1825 y 1829 (de 6.037 a 16.297 esclavos), mientras que el de todo Brasil fue del 73% (de 42.171 a 72.949). Bahía importó cerca de 60.000 cautivos en el quinquenio de 1826-1830, 91% de los cuales fueron embarcados el Golfo de Benín. El mercado esclavista de Bahía estuvo a punto de saturarse, no solo por las altas cifras del período, sino también porque el número de los años previos también había sido alto. Aunque los precios de los esclavos no experimentaron una caída drástica entre 1826 y 1830 (debido a que la demanda también estaba en alza), los pequeños inversores aprovecharon la coyuntura, pues estaban atentos a la economía política atlántica, incluso la inminente abolición del comercio negrero.

Para el comerciante de esclavos que hacía negocios en las costas africanas, la ocasión era aún más propicia. El precio medio de un esclavo –medido por el principal producto bahiano de intercambio en el mercado africano– bajó de unos 19 a unos 10 rollos de tabaco entre 1821-25 y 1826-30, es decir, casi el 50 por ciento. En Bahía, la caída no fue tan pronunciada, porque la demanda también era alta. Entre 1820 y 1830, el valor promedio de una mujer esclava cayó en un 13%, mientras que el de los hombres descendió en un 17% (Nardi, 1996, p. 263; Mattoso, 1979, p. 109).

Cabe aclarar que las cifras de precios de cautivos derivan de registros sucesorios en Salvador que no reflejan directamente el mercado específico de *negros novos* o *boçales* (recién desembarcados), ya que los esclavos listados en documentos de sucesión eran de todas las edades, ocupaciones y condiciones de salud, además de figurar

<sup>18</sup> Sobre la misma tendencia en Río de Janeiro, véase Florentino, 1997.

subvaluados para burlar el impuesto a la herencia. No obstante, la tendencia detectable en la fluctuación de los precios registrados en esos documentos indica una caída efectiva en los últimos cinco años del comercio legal, es decir, de 1826 a 1830.<sup>19</sup>

No conocemos las características específicas de los esclavos adquiridos por otros esclavos, tales como la edad y, sobre todo, las condiciones de salud. Es probable que al menos algunos pequeños compradores hayan adquirido esclavos mucho más baratos, que parecían enfermos pero sobrevivieron de algún modo a la fase de maduración, recuperaron la salud, recibieron una instrucción católica rudimentaria y fueron bautizados o usados como sustitutos en pujas de manumisión.<sup>20</sup> Aunque hallé evidencias de esta práctica, no me fue posible establecer su extensión. Sospecho que no estaba muy difundida, ya que en los registros de defunciones del mismo período no aparecen esclavos recién importados que hubieran sido adquiridos por otros esclavos, excepto si fueran sepultados por otros que non el dueño mismo.

Hay otras razones, probablemente más importantes, que pueden explicar el acceso de los esclavos al mercado esclavista de Bahía, a saber, la participación y las conexiones en las redes mercantiles, o bien los conocimientos del negocio negrero. Los esclavos *ganhadores* tenían contacto diario con los comerciantes de esclavos, para quienes trabajaban como changadores y estibadores, por ejemplo, y de quienes podían adquirir cautivos africanos a precio accesible, incluso a pedido prepagado; los *ganhadores* a menudo tenían vínculos con

<sup>19</sup> El mercado de esclavos provenientes de zonas africanas situadas por encima del ecuador se prohibió de 1815 a 1818 en virtud de una serie de acuerdos entre Portugal y Gran Bretaña. El Golfo de Benín, de donde se importaba la mayoría de los cautivos bahianos, estaba en esa zona de prohibición; sin embargo, los comerciantes de esclavos declaraban a las autoridades portuarias de Bahía que navegaban con rumbo a puertos angoleños (principalmente Molembó), donde el comercio de esclavos aún era legal, para de hecho dirigirse al Golfo de Benín.

<sup>20</sup> La compra a bajo precio de africanos que llegaban enfermos y eran “rechazados” por el mercado era una práctica común. Sus compradores los trataban y los curaban para después revenderlos a buen precio. Véase Wissenbach (2009).

los comerciantes africanos del Golfo de Benín, e incluso es posible que participaran directamente en el comercio transatlántico como marineros de los barcos negreros; los amos de estos esclavos compradores de esclavos a menudo eran comerciantes transatlánticos y/o capitanes de barcos involucrado en el tráfico de cautivos. Por ejemplo, el 5 de agosto de 1810, Joaquim fue llevado por su amo, Manoel, a la iglesia parroquial de Conceição da Praia para recibir el bautismo. Ambos eran esclavos. El amo de Manoel, Antonio Narciso, era un activo capitán de barcos esclavistas. En ocho viajes que hizo entre 1812 y 1825, Narciso llevó 2.600 cautivos a Bahía, principalmente del Golfo de Benín y de Cabinda (norte de Angola). Narciso vendió a Joaquim a su esclavo Manoel, o bien este último lo adquirió directamente en África, si es que pertenecía a la tripulación del barco capitaneado por su amo. Hay muchas otras historias con tramas similares.<sup>21</sup>

## **Esclavos dueños de esclavos en acuerdos de manumisión**

La manumisión por sustitución se menciona en varios estudios sobre la esclavitud brasileña, con especial predominio en Bahía.<sup>22</sup> Sin embargo, se ha analizado solo como un medio de pago, y no como una institución más compleja relacionada con el derecho de los esclavos a ser propietarios de otros esclavos. En el caso específico de Salvador, un estudio de Stuart Schwartz sobre la primera mitad del siglo XVIII registra dieciocho casos de sustitución, que representan el 3% de todas las manumisiones pagas. Para el período más extenso de 1808-1888, Mieko Nishida halló 35, o el 2,6%, en una muestra

<sup>21</sup> ACMS, *LRBCP*, 1809-1815, fl. 282v; ACMS, *LRBCP*, 1809-1815, fl. 261v; APEB, *LNT*, vol. 215, fls. 146-147; sobre los viajes del comerciante esclavista Narciso, véase TSTD, 2019, viajes #9 (1817), #574 (1825), #7334 (1812), #7536 (1813), #7396 (1815), #47178 (1812), #48667 (1818) y #48826 (1819).

<sup>22</sup> Para un análisis expandido de este tema, véase João José Reis "Por sua liberdade me oferece uma escrava": alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850", *Afro-Ásia*, No. 63 (2021), pp. 232-290.

de 1.332 manumisiones pagas (Schwartz, 2001, pp. 205-206; Nishida, 1993).<sup>23</sup>

Solo para la primera mitad del siglo XIX, he localizado a 412 esclavos que ofrecieron a otros 433 para obtener su libertad y, en algunos casos, la de sus hijos. (La diferencia de números resulta de once manumisiones en las que se ofrece más de un esclavo, por lo general una madre y su hijo). Tal como en el caso de las actas bautismales, el grueso de estas manumisiones se concentró en un período específico, a saber, en los años 1826-1830. El cuadro 1, ya visto aquí, sugiere que muchos esclavos compraban esclavos con el objetivo de usarlos más tarde en sus acuerdos de manumisión. Sin embargo, solo encontré a dos amos esclavizados que figuraban tanto en las actas de bautismo como en los registros de manumisión, lo cual sugiere que los bautismos representaban apenas una pequeña fracción de las transacciones realizadas en el mercado esclavista de Bahía.

Los papeles de manumisión pertenecientes a esclavos dueños de esclavos retratan apenas un instante en la vida de las personas involucradas. Aun así, a menudo sugieren que los futuros libertos no eran meros intermediarios en la transferencia de propiedades entre dos dueños, el vendedor del cautivo y el amo del manumitido. Aun cuando los esclavos compraran a otros esclavos con miras a obtener la manumisión por sustitución en el corto plazo, como hicieron muchos, primero tenían que capacitar a sus sustitutos para desempeñarse en la servidumbre, a fin de que sus amos se dieran por satisfechos con la transacción. Esto involucraba la enseñanza del idioma local, de la doctrina católica básica y, sobre todo, de una rutina de trabajo, nada de lo cual era obtenible sin una mayor o menor medida

<sup>23</sup> Para la Salvador del siglo XVIII, véase también Souza, 2014. En el interior de Bahía, las proporciones podrían ser más altas; para la ciudad minera Rio de Contas en el siglo XVIII, véase Almeida, 2018, pp. 242-243 (92 casos, o el 4,7% de las manumisiones pagas); y para el siglo siguiente, en la misma región, véase Almeida, 2012, p. 64 (25 casos, o el 5,5% de las liberaciones pagas). He aquí algunos ejemplos de otras partes de Brasil: sobre Porto Alegre, véase Moreira y Tassoni, 2007, p. 65 (122 de las 10.055 registradas en el período 1748-1888); sobre Sabará (Minas Gerais), véase Higgins, 1999, pp. 40-41 (3% de todas las manumisiones, pero no se indican números).



de violencia, empresa que en las sociedades esclavistas anglófonas del Caribe y el continente norteamericano se definía con la expresión idiomática *to break the slave* (“quebrar al esclavo”). En otras palabras, a lo largo de períodos que duraban desde unos pocos meses hasta un par de años, los amos esclavizados ponían a sus esclavos a trabajar para ellos, codo a codo en muchos casos, a fin de capacitarlos como sustitutos. Los esclavos dueños de esclavos habitualmente debían suministrar a su amo un sustituto que los remplazara en sus propias tareas luego de ser manumitidos. Esta situación emerge en documentos de manumisión que especifican la ocupación de los esclavos involucrados. En 1809, el albañil Ventura ofreció a otro albañil como sustituto; en 1826, el cocinero Izidorio pagó su libertad con Antonio, también cocinero, sumado a 541 mil *reis*; en 1828, el palanquinero Gregorio entregó a su amo otro palanquinero; en 1832, el palanquinero Antonio fue sustituido en la esclavitud por “un esclavo que también es un palanquinero de la nación Nagô” –tal como lo expresa el amo de Antonio– y 150 mil *reis*.<sup>24</sup>

La lista de casos como estos es casi interminable, pero aquí voy a finalizarla con uno particularmente revelador. En un documento de libertad confeccionado en 1849, el amo de Gertrudes, un tendero, decidió ser muy específico respecto de otra Gertrudes que había acordado recibir como sustituta bajo su yugo. Dijo que solo aceptaría a la nueva Gertrudes una vez que esta última estuviera capacitada para desempeñar todas las tareas de la anterior Gertrudes, que consistían en lavar la ropa de la familia, hacer las compras, repartir leche a los clientes del amo; en fin: “llevar a cabo de la misma manera los servicios que ella [la solicitante de libertad] está habituada a realizar para mí”. La capacitación de la nueva Gertrudes llevó dos años y medio, entre 1849 y 1852, durante los cuales su mano de obra fue consumida por el ama esclavizada, que a su vez aumentó su propia productividad, para alegría de su amo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> APEB, LNT, 160, fl. 289; LNT, 217, fl. 42v; LNT, 223, fl. 35v; y LNT, 242, fls. 267v–268.

<sup>25</sup> APEB, LNT, 303, fl. 23v.

No es una coincidencia que las dos esclavas de esta transacción tuvieran el mismo nombre, Gertrudes, y pertenecieran a la misma nación, *nagô*, señal de que Antonio José Lobo, el otorgante de libertad, demandaba nada menos que una réplica exacta de la persona que abandonaba su servicio: un ejemplo impresionante del grado al que llegaba la reificación del africano esclavizado. Encontré diecisiete transacciones que cumplen con el patrón de la homonimia; sin embargo, otros esclavos sustitutos, registrados sin nombre en los papeles de libertad por ser aún “paganos”, recibirían más tarde los mismos nombres de los esclavos a manumitir, una vez que se cerrara la transacción, con el sustituto bautizado, entrenado e integrado al hogar de su nuevo dueño. Por último, aunque con igual importancia, el esclavo sustituto suministraba una considerable ventaja al manumisor, quien reemplazaba a un esclavo de mayor edad por otro más joven, tal como ocurría en la abrumadora mayoría de los africanos usados como sustitutos, que en general, como he señalado antes, eran *negros novos* de reciente importación, jóvenes entre 18 y 25 años de edad.

Sin embargo, algunos amos valoraban demasiado a sus esclavos para intercambiarlos por un sustituto no más, aun cuando este fuera más joven y saludable. En tales circunstancias, los amos requerían dos esclavos sustitutos, o bien, más a menudo, un esclavo combinado con una suma de dinero. Cuando los precios de la manumisión se expresaban en cifras, tanto el esclavo saliente como el sustituto eran valuados en la moneda local, y la diferencia —que, como era de esperarse, nunca favorecía al solicitante de libertad— se pagaba en efectivo. De las manumisiones incluidas en el presente estudio, once involucraron a dos o tres sustitutos, y otras 36, una combinación de un esclavo y dinero, lo cual implica que el esclavo manumitido había logrado acumular ahorros superiores al precio pagado por su sustituto. Esto también sugiere que, en muchos casos, el esclavo saliente no había comprado a otro esclavo para obtener una sustitución inmediata, sino más bien para hacerlo trabajar con el fin de incrementar su *peculium*, y solo más tarde ofrecerlo a cambio de su libertad.

En contraste con las actas bautismales, donde las esclavas mujeres son aproximadamente la mitad en comparación con los hombres, en los papeles de libertad, las mujeres superan a los hombres por más del doble, tanto en la función de amas esclavizadas como en la de esclavas sustitutas. En total, hay 276 mujeres contra 136 hombres solicitantes de libertad; y, en cuanto a los esclavos sustitutos, hay 271 mujeres, 150 hombres, y 12 casos en los que no se especifica el género. Dado que los solicitantes de manumisión debían reemplazarse a sí mismos, la mayoría pagaba su libertad con sustitutos del mismo sexo. Sin embargo, el acceso de los africanos al mercado de *negros novos* estaba en gran medida controlado por hombres (probablemente debido a sus vínculos más cercanos con la comunidad de comerciantes negreros), quienes, amiude, vendían cautivas ya capacitadas, y a veces incluso bautizadas, a las mujeres esclavas. Tal vez resultara más fácil para un hombre controlar a un cautivo recién llegado (hombre o mujer), capacitarlo y revenderlo para obtener ganancias. Los compradores esclavizados constituían una clientela importante, y eran principalmente mujeres, en su mayoría comerciantes más o menos prósperas, con un poder adquisitivo más alto que el de los hombres esclavizados, al menos si se considera a los que deseaban comprar esclavos para intercambiarlos por su libertad.<sup>26</sup>

De hecho, había circuitos mercantiles que no emergen en las actas bautismales y solo se insinúan en los papeles de manumisión: en otras palabras, circuitos que rara vez aparecen en las fuentes convencionales debido a su carácter informal. La factura de venta privada que mencioné antes es evidencia de esto: el esclavo Manoel Joaquim Ricardo compró a una niña esclavizada y recibió una factura del

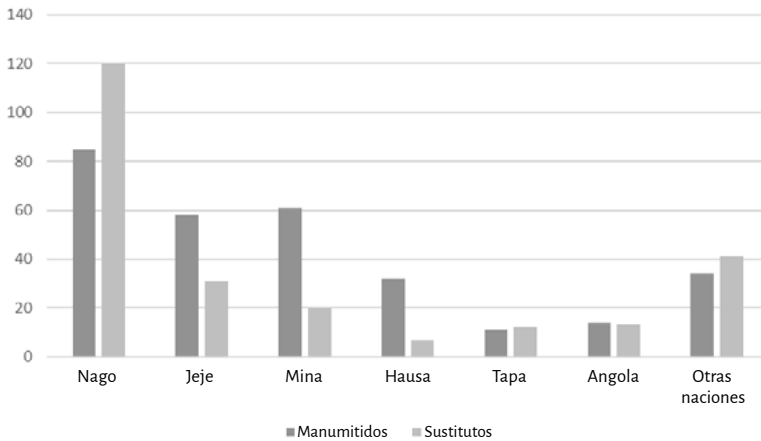
<sup>26</sup> Como ya he señalado, los registros de manumisión no reflejan los bautismos en relación con este tema, comenzando por los números. Sin embargo, como también he señalado, los registros eclesiásticos a menudo son imprecisos o están perdidos. A ello se suma el hecho de que la mayoría de los manumitidos parecen haber comprado a sus sustitutos sin dejar huellas de esas transacciones en los documentos conservados hasta hoy.

vendedor, que solo volvió a usar cuando necesitó probar que él era el legítimo propietario de la niña.

En cuanto a los orígenes étnicos de los amos esclavizados y sus sustitutos, son más o menos los mismos en los registros de bautismo y manumisión. En su gran mayoría eran africanos nativos, lo cual no solo refleja sus proporciones en la población esclavizada, sino también el hecho de que los esclavos nacidos en el lugar –criollos, mulatos etc.– obtenían más a menudo manumisiones sin cargo. Además, los africanos, en particular las mujeres africanas, controlaban ocupaciones urbanas que eran especialmente rentables, como la venta ambulante y otros pequeños emprendimientos. Así, en las actas bautismales, detecté solo cinco amos esclavizados nacidos en Brasil (8%) de los 64 con origen conocido. En los registros de manumisión, identifiqué una proporción más alta: 89 de 403, o el 22% de aquellos cuyo origen se conoce. Entre los sustitutos, la presencia de esclavos nacidos en Brasil es mínima: solo ocho de los 283 cuyo origen se conoce.

Específicamente entre los africanos, los *nagôs* hablantes de yoruba eran mayoría, lo cual reflejaba la dirección del mercado esclavista transatlántico a Bahía en el siglo XIX. Los *nagôs* prevalecen por mucho en los documentos de manumisión, especialmente como sustitutos: representan el 29% de los 295 africanos manumitidos de nación conocida, y el 51% de sus 237 esclavos sustitutos, también considerando solo a aquellos cuyo origen está registrado. Sin embargo, estoy bastante seguro de que los 32 esclavos manumitidos y los 188 sustitutos cuya nación se omitió en las fuentes eran *nagô* en su inmensa mayoría.

Gráfico 1: Naciones africanas de los libertos/as y sus sustitutos/as



Fuente: APEB, *Livro de Notas do Tabelião*

En muchos casos, los amos esclavizados y sus esclavos pertenecían a la misma nación: es lo que ocurre con el 25,6% de los africanos registrados en actas de bautismo, y con el 33% de los que figuran en documentos de manumisión. Entre los *nagôs*, esta proporción alcanza el 57% en los acuerdos de manumisión, e incluso el 61% si consideramos solo a las mujeres. De más está decir que los esclavos interesados en comprar a otros esclavos, cualquiera fuese su propósito, estaban restringidos en su opción por la oferta disponible en el mercado. En el período analizado aquí, el mercado esclavista de Salvador se había inundado de mujeres y hombres *nagôs*, especialmente entre las décadas de 1820 y 1840. En otras palabras, si un esclavo o esclava *nagô* deseaba manumitirse con el método de la sustitución, tendría que comprar casi inevitablemente a alguien de la misma nación. De hecho, los compradores de cualquier origen étnico no tenían mucha más alternativa que adquirir un *nagô*: de los 44 jejes (hablantes de lenguas gbe des golfo de Benin) cuyos sustitutos eran de una nación conocida, solo el 27,3% ofreció a otros jejes, y de los 19 hausas, solo

uno ofreció a otro hausa; en ambos casos, la mayoría fue sustituida por *nagôs*.

Las sustituciones que involucraban a esclavos de la misma nación sugieren que la esclavitud brasileña subvirtió una regla fundamental de la esclavitud africana, a saber, el tabú de esclavizar a individuos del propio grupo étnico, salvo por circunstancias excepcionales, como evitar la muerte por hambruna o el castigo de un delito (Finley, 1968; Meillassoux, 1995; Patterson, 1982).<sup>27</sup> Sin embargo, la esclavización de víctimas de guerras intestinas se volvió un rasgo común en el África del siglo XIX, por ejemplo en Yorubalandia y Hausalandia, dos importantes lugares de origen para miles de esclavos bahianos, ya fueran prisioneros de guerra o aldeanos capturados por ejércitos en campaña y saqueadores independientes. Tal vez no hubiera nada más eficaz que una guerra para destruir los valores culturales y la solidaridad colectiva. De aquí se deduce que el abandono de las costumbres –en este caso, la de no esclavizar a alguien de la misma comunidad– probablemente se hubiera instalado incluso antes de que los cautivos africanos llegaran a Bahía. Los individuos esclavizables eran por definición los desarraigados, los expatriados, los extranjeros, pero también los compatriotas que se habían vuelto enemigos por disputas comerciales, judiciales, políticas o familiares, para después ser redefinidos como “el otro”, como el extraño dentro del nido. Un caso famoso entre los yorubas de Oyo fue el del joven Samuel Crowther (que más tarde sería obispo anglicano), capturado y vendido por musulmanes de Oyo, que eran de su mismo grupo étnico pero de una religión diferente. O el de Rufino José Maria, también de Oyo, capturado y vendido como esclavo por musulmanes hausa, que pertenecían a su misma religión pero eran de otro grupo étnico (Crowther, 1842, p. 274; Reis *et al.*, 2020; Meillassoux, 1995; Patterson, 1982).

Sin embargo, es posible que entre los africanos de Bahía hubiera comunidades étnicas específicas que siguieran respetando la regla de limitarse a la esclavización exógama. En tal sentido, es de presumir

<sup>27</sup> Para el caso específico de los Yoruba, véase Peel, 2000, p. 69.

que un *nagô* de Oyo se abstuviera de esclavizar a otro *nagô* de Oyo, o que un hausa de Katsina evitara esclavizar a otro hausa de Katsina, especialmente si ambos eran musulmanes. No obstante, si tenemos en cuenta que la etnicidad no era una condición fija o esencializada, y que en Bahía los *nagô* de distintas partes de Yorubalandia (así como los miembros de otras naciones africanas) llegaron a constituir una formación étnica reconocible, cuyos miembros habían adoptado incluso la convención de llamarse *parentes* (parientes), resulta inevitable concluir que la esclavitud de la costa atlántica occidental realmente afectó a los protocolos y significados de la solidaridad grupal y la protección mutua existentes en África. Los *parentes* esclavizaban a sus *parentes*.

Una explicación para esto podría ser que los africanos que habían vivido durante años en Bahía, que ya habían absorbido muchos rasgos culturales de sus amos (incluida la cultura local de la esclavitud) y que vivían en estrecha proximidad con africanos libertos dueños de esclavos; es decir, los africanos *ladinos* (en oposición a los bozales, o *negros novos*), ya fueran esclavos o libertos, veían a los cautivos africanos recién llegados como “el otro”, como un extranjero. Desde este punto de vista, el *ladino* era una construcción social que resultaba clave para la formación de las naciones africanas en Brasil. Así, el bozal de Oyo, Egba, Ilesa o Ijebu no se volvía *nagô* tan pronto bajaba del barco negrero que lo había llevado a Bahía. El *ladino* no veía al bozal como un *parente*, y esclavizarlo no le quitaba el sueño.<sup>28</sup> Las comunidades étnicas (o naciones) africanas no eran sistemas igualitarios. Reunían a individuos de diferentes posiciones sociales –a saber, africanos esclavizados y libertos– que podían estar totalmente desposeídos, como ocurría con la mayoría, o llegar a tener propiedades que incluyeran a otros africanos.

<sup>28</sup> En algunos estudios ya se ha señalado que los africanos libertos esclavizaban a su propia parentela étnica. Véanse, entre otros, Oliveira (1996, pp. 187-189); Castillo y Parés (2007); y Reis (2015, pp. 268-280).

## Conclusión

Los esclavos dueños de esclavos aprovecharon a fondo el derecho consuetudinario para superar su condición y progresar más tarde como personas liberas. Aunque no eran la norma, su experiencia agrega otra dimensión a las posibilidades que forjaron los africanos en Brasil para promover sus intereses bajo la esclavitud, en este caso en detrimento de otros africanos. Huelga decir que esto no habría sido factible si los individuos en cuestión no hubieran explorado coyunturas o contextos específicos, tales como el acceso a cautivos africanos relativamente baratos mientras subsistió el comercio transatlántico de esclavos, sobre todo durante su intensificación, que creó una suerte de mercado favorable a los compradores. Acompañando una respuesta colectiva al inminente final de la importación esclavista, los esclavos dueños de esclavos demostraron una notable comprensión de la dinámica mercantil del Atlántico. Ya se tratara de perspicacia empresarial, sentido de oportunidad, espíritu emprendedor o conexiones mercantiles favorables, lo cierto es que ninguna de estas opciones habría sido factible fuera del ámbito de relaciones sociales específicas, principalmente aquellas entre los amos esclavizados y sus propios amos.

La estrategia de los esclavos dueños de esclavos dependía de una buena relación y negociaciones favorables con sus amos, que les permitieran, en primer lugar, acumular ahorros considerables; en segundo lugar, invertirlos en esclavos; en tercer lugar, poner a sus esclavos a trabajar para ellos y extraer otros beneficios de sus propiedades humanas; y, en cuarto lugar, usar a sus esclavos—inmediatamente o en el largo plazo— como sustitutos en sus pleitos de manumisión. Todos estos pasos requerían que el esclavo se llevara bien con su amo. En el proceso, el amo esclavizado adquiría un nuevo estatus en la sociedad local, especialmente en la comunidad esclava propiamente dicha: todavía estaba esclavizado, sí, pero a la vez era un amo de esclavos, y por ende podía exhibir uno de los principales



símbolos de la libertad (y el principal activo de inversión) en el seno de una sociedad esclavista: la propiedad de otras personas. El amo esclavizado combinaba condiciones sociales superpuestas, formas superpuestas de trabajo y una frontera difusa entre la esclavitud y la libertad. Muchos optaban por existir en este estatus liminar en lugar de asumir el riesgo de la libertad, cuyo resultado habría implicado renunciar a la protección inmediata del amo, un recurso muy importante en una sociedad donde la libertad tendía a ser precaria para los negros (Chalhoub, 2014), sobre todo para el liberto nacido en África, que no se convertía en ciudadano después de la manumisión como los libertos nacidos en Brasil (Reis, 2019). Sin embargo, probablemente la mayoría de los africanos esclavizados que compraban a otros esclavos lo hacían con el propósito específico de obtener la manumisión por sustitución, para lo cual se ponía en marcha una serie de negociaciones y arreglos determinados entre las partes involucradas.

De más está decir que los esclavos dueños de esclavos no cuestionaban el sistema; por el contrario, acataban sus reglas, y de algún modo también las reforzaban, aun cuando su mera existencia pusiera en tela de juicio, al menos simbólicamente, las convenciones –o cierto modelo convencional– de la esclavitud sistémica en la era moderna. Desde el punto de vista de sus amos, como ya he señalado, la expectativa era tener a disposición una fuerza de trabajo más eficiente y confiable, aparejada a su vez a una combinación de lealtad, obediencia y gratitud que garantizaba la permanencia de la desigualdad y la sumisión política. En resumen, se esperaba que el esclavo, como amo de esclavos, entendiera mejor lo que era y significaba el orden jerárquico subyacente a la esclavitud.

Como participantes en un intrigante juego de poder, tanto los amos esclavizados como sus amos eran conscientes de que su arreglo no debía debilitar la cadena de mandos establecida en la sociedad. Esta no era negociable, y había mecanismos legales para imponerla. A fin de cuentas, bajo el derecho positivo, todo lo que perteneciera a un esclavo pertenecía a su amo, incluida la autoridad sobre el esclavo de un esclavo en transacciones ante el poder judicial y otras esferas

del poder institucional. Pero esto no siempre era negativo. Los amos esclavizados a menudo contaban con la ayuda de sus amos para controlar a sus esclavos: por ejemplo, para buscar ayuda de la policía con el fin de capturar al esclavo fugitivo de un amo esclavizado.<sup>29</sup>

Esta red de relaciones conviviales también involucraba a los esclavos de los esclavos, por supuesto, que a menudo podían quedar atrapados entre el control, la explotación o incluso la tiranía de dos amos, a los cuales debían satisfacer por igual en materia de trabajo, obediencia y deferencia a fin de evitar el castigo, la venta indeseada y los obstáculos para una futura manumisión. Por otra parte, el esclavo de un amo esclavizado podía con el tiempo aprender a usar, o intentar usar, al amo de su amo como fuerza moral mitigadora contra el maltrato.

Pero no nos dejemos llevar demasiado lejos en esta dirección. Si tenemos en cuenta que la experiencia de ser un amo esclavizado a menudo iba aparejada a una vida mucho más autónoma, que incluía la posibilidad de una residencia propia, lo más probable es que los esclavos de los esclavos debieran recurrir a su propia capacidad para negociar, sin mediadores, los términos de su sujeción. Consideremos el modo en que el ya mencionado Manoel Joaquim Ricardo trataba a sus esclavos como hombre liberto: vendió a varios de ellos fuera de Bahía, incluidos criollos nacidos de sus propias esclavas africanas; perseguía sin piedad a los fugitivos y, una vez que los atrapaba, los castigaba con latigazos o vendiéndolos fuera de la provincia de Bahía. Y las propias fugas evidencian de por sí que el susodicho no era un amo benevolente. Además, Ricardo cobraba altos precios por la manumisión; y, en contraste con su propio amo, que al morir manumitió a casi todos sus esclavos, Ricardo no liberó a ninguno de los suyos al escribir su testamento (Reis, 2016).

<sup>29</sup> Véase por ejemplo Antonio Muniz Barreto de Aragão al jefe de policía, 14 de febrero de 1849, APEB, *Polícia*, maço 6306.

**Cuadro 2: Esclavos dueños de esclavos y esclavos rebeldes en Bahía, 1800-1850**

Años	Esclavos dueños de esclavos	Manumisiones por sustitución	Revueeltas y conspiraciones
Hasta 1810	10	44	2
1811-1815	13	37	3
1816-1820	8	39	1
1821-1825	8	56	5
1826-1830	33	114	16
1831-1835	9	46	1
Después de 1835	18	74	4
<b>Total</b>	<b>99</b>	<b>410</b>	<b>32</b>

Fuente: ACMS, *Registros de batismos de Salvador*, APEB, *Livros de Notas do Tabelião*, y banco de datos del autor sobre revueeltas de esclavos.

Por último, el cuadro 2: mientras que muchos esclavos compraban otros esclavos, sí legitimando de manera imprevista la esclavitud, fueron más numerosos los que se rebelaron contra la esclavitud. Los modos de control paternalista no funcionaban con ellos, o ni siquiera se probaban. De aquí se deduce que el mismo mercado esclavista que multiplicó a sus beneficiarios y aceitó los engranajes del sistema también reprodujo al esclavo rebelde. De hecho, hubo una estrecha correspondencia entre el abrupto incremento en el número de africanos importados y los incidentes de resistencia colectiva por parte de los esclavos. Está claro que los esclavos rebeldes eran *negros novos* en su mayoría, aun cuando sus líderes fueran en su mayoría africanos *ladinos*. Una de estas rebeliones, que tuvo lugar en abril de 1830 –una época de febriles transacciones negreras–, consistió, precisamente, en un ataque a un depósito de Salvador donde estaban encerrados los africanos recién llegados para ser puestos a la venta, muchos de los cuales adhirieron al levantamiento. Clara protesta contra el comercio de esclavos en un momento de intensa actividad,

la revuelta fue rápidamente sofocada con un baño de sangre (Reis, 2003, pp. 115-117).

### Abreviaturas

ACMS	Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador
LRBCP	<i>Livro de registros de batismos da Conceição da Praia</i>
APEB	Arquivo Público do Estado da Bahia
LNT	<i>Livro de Notas do Tabeilão</i>

### Bibliografia

Almeida, Katia Lorena N. (2012): *Alforrias em Rio de Contas, Bahia, século XIX*, Salvador, EDUFBA.

— (2018): *Escravos e libertos nas Minas do Rio de Contas, Bahia, século XVIII*, Salvador, EDUFBA.

Andrade, Maria José (1988): *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1888*, Salvador, Currupio.

Bauer, Raymond A., y Alice H. Bauer (1971): “Day-to-Day Resistance to Slavery”, en Bracey Jr., J. H. *et al.* (eds.), *American Slavery: The Question of Resistance*, Belmont (California), Wadsworth, pp. 37-60.

Bellini, Lígia (1988): “Por amor e por interesse: a relação senhor-escravo em cartas de alforria”, en João José Reis (ed.), *Escravidão e invenção da liberdade*, São Paulo, Brasiliense, pp. 73-86.

Bethell, Leslie (1970): *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain and the Slave Trade Question, 1807-1869*, Cambridge, Cambridge University Press.

Buckland, W. W. (1908): *The Roman Law of Slavery: The Condition of Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press.

Castillo, Lisa Earl, y Luis Nicolau Parés (2007): “Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu”, en *Afro-Ásia*, No. 36, pp. 111-151.

Chalhoub, Sidney (2003): *Machado de Assis, historiador*, São Paulo, Companhia das Letras.

— (2014): *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*, São Paulo, Companhia das Letras.

Cortez Bremeu, Antonio (1749): *Universo jurídico ou jurisprudência universal, canônica e cesarean etc.*, Lisboa, Oficina de Domingos Rodrigues.

Costa, Robson Pedrosa (2020): *Os escravos do santo: uma história sobre paternalismo e transgressão nas propriedades beneditinas, séculos XVIII e XIX*, Recife, UFPE.

Crowther, Samuel (1842): “Letter of Mr. Samuel Crowther to the Rev. William Jowett, in 1837”, en James Fredrick Schön y Samuel Crowther (eds.), *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther: Who, Accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in Behalf of the Church Missionary Society*, Londres, Hatchard and Son, Nisbet and Co., p. 274.

Díaz, María E. (2000): *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780*, Stanford, Stanford University Press.

Eltis, David, y David Richardson (2008): “A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade”, en David Eltis y David Richardson (eds.), *Extending the frontiers: Essays on the new transatlantic slave trade database*, New Haven, Yale University Press, pp. 1-60.

— (eds.) (2008): *Extending the frontiers: Essays on the new transatlantic slave trade database*, New Haven, Yale University Press.

Finley, Moses (1968): “Slavery”, en Sills, David L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, Nueva York, MacMillan Co. and The Free Press, 307-313.

— (1980): *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Nueva York, The Viking Press.

Florentino, Manolo (1997): *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das Letras.

Frank, Zephyr L. (2004): *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Fuente, Alejandro de la (2004): “Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited”, en *Law and History Review*, Vol. 22, No. 2, pp. 339– 369.

Genovese, Eugene (1974): *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon.

Higgins, Kathleen J. (1999): “*Licentious Liberty*” in a Brazilian Gold-Mining Region: *Slavery, Gender, and Social Control in Eighteenth-Century Sabará, Minas Gerais*, University Park, The Pennsylvania State University Press.

Klein, Herbert S., y Francisco Vidal Luna (2009): *Slavery in Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.

Law, Robin (1977): *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Oxford, Clarendon Press.

Malheiros, Perdígão ([1867] 1976): *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*, Rio de Janeiro, Vozes.

Mattoso, Kátia M. de Queirós (1979): *Être esclave au Brésil. XVIe-XIXe siècle*, Paris, Hachette.

Meillassoux, Claude (1995): *Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*, Rio de Janeiro, Zahar.

Mello e Souza, Laura de, Junia F. Furtado y Maria Fernanda Bicalho (eds.) (2009): *O governo dos povos*, São Paulo, Alameda.

Moreira, Paulo, Roberto Staudt y Tatiani de Souza Tassoni (2007): *Que com seu trabalho nos sustenta: as cartas de alforria de Porto Alegre (1748-1888)*, Porto Alegre, EST Edições.

Nardi, Jean-Baptiste (1996): *O fumo brasileiro no período colonial: Lavoura, comércio e administração*, São Paulo, Brasiliense.

Nishida, Mieko (1993): "Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808-1888", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, No. 3, pp. 361-391.

Nogueira, Gabriela Amorim (2011): "Viver por si, viver pelos seus": famílias e comunidades de escravos e forros no "Certam de Sima do Sam Francisco" (1730-1790), tesis de maestría, Universidad del Estado de Bahía.

Oliveira, Maria Inês Côrtes de (1996): "Viver e morrer no meio dos seus: Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX", en *Revista USP*, No. 28, pp. 174-193.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

Peel, John D. Y. (2000): *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.

Raggi, Giuseppina, João Figueirôa-Rêgo y Roberta Giannubilo Stumpf (eds.) (2017): *Salvador da Bahia. Interações entre América e África, séculos XVI-XIX*, Salvador, Lisboa, EDUFBA, Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar.

Reis, João José (ed.) (1988): *Escravidão e invenção da liberdade*, São Paulo, Brasiliense.

— (2003): *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, São Paulo, Companhia das Letras.

— (2015): *Divining Slavery and Freedom: The Story of Domingos Sodré, an African Priest in Nineteenth-Century Brazil*, Nueva York, Cambridge University Press.

— (2016): “De escravo a rico liberto: a trajetória do africano Manoel Joaquim Ricardo na Bahia oitocentista”, en *Revista de História*, No. 174, pp. 15-68.

— (2019): *Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras.

— (2021) “‘Por sua liberdade me oferece uma escrava’: alforrias por substituição na Bahia, 1800-1850”, *Afro-Ásia*, No. 63 (2021), pp. 232-290.

Reis, João José, Flávio Gomes y Marcus Carvalho (2020): *The Story of Rufino*, Nueva York, Oxford University Press.

Reis, João José y Eduardo Silva (1989): *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras.



Schön, James Fredrick y Samuel Crowther (eds.) (1842): *Journals of the Rev. James Frederick Schön and Mr. Samuel Crowther: Who, Accompanied the Expedition Up the Niger, in 1841, in Behalf of the Church Missionary Society*, Londres, Hatchard and Son, Nisbet and Co.

Schwartz, Stuart (2001): *Escravos, roceiros e rebeldes*, Bauru, EDUSC.

Scott, James C. (1992): *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcript*, New Haven, Yale University Press.

Sills, David L. (ed.) (1968): *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14, Nueva York, MacMillan Co. and The Free Press.

Souza, Daniele Santos de (2017): “‘Preto cativo nada é seu’: escravos senhores de escravos na Cidade da Bahia no século XVIII”, en Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rêgo y Roberta Giannubilo Stumpf (eds.), *Salvador da Bahia. Interações entre América e África, séculos XVI-XIX*, Salvador, Lisboa, EDUFBA, Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, pp. 55-75.

— (2014): “Nos caminhos do cativo, na esquina com a liberdade: alforrias, resistências e trajetórias individuais na Bahia setecentista”, en Gabriela Sampaio *et. al.* (eds.), *Barganhas e querelas da escravidão: tráfico, alforria e liberdade*, Salvador, Edufba, pp. 110-111.

Sweet, James (2011): *Domingos Álvares: African Healing, and the Intellectual History of the Atlantic World*, Chapel Hill, North Carolina University Press.

TSTD (2019): The Transatlantic Slave Trade: An Expanded and Online Database, disponible en: <<http://www.slavevoyages.org>> (consultado por última vez el 01/05/2019).

Weaver, P. R. C. (1964): “Vicarius and Vicarianus in the Familia Caesaris”, en *Journal of Roman Studies*, Vol. 54, No. 1-2, pp. 117-128.

Wissenbach, Maria Cristina Cortez (2009): “Cirurgiões e mercados nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos (séculos XVIII e XIX)”, en Laura de Mello e Souza, Junia F. Furtado y Maria Fernanda Bicalho (eds.), *O governo dos povos*, São Paulo, Alameda, pp. 106-149.



# Cercanía física, distancia social

## Trabajo doméstico remunerado y (des)encuentros en hogares de América Latina\*

*Raquel Rojas Scheffer*

### **Introducción**

En términos generales, el hogar se define como un espacio privado donde un grupo de personas –en su mayoría, aunque no exclusivamente, miembros de una familia– viven e interactúan de manera más o menos cotidiana.<sup>1</sup> El hecho de que el hogar se use como unidad básica de análisis en muchos modelos sociales, microeconómicos y gubernamentales implica que se lo ve como un espacio que reúne a personas de posición similar en la sociedad. Sin embargo, el trabajo doméstico remunerado, una de las ocupaciones más comunes para las mujeres de América Latina (Blofield, 2012; Rodgers, 2009; Valenzuela, 2012), interrumpe esta homogeneidad mediante la inserción de una persona “extraña” en el hogar. De hecho, algunas autoras que analizan las relaciones en torno a esta ocupación han

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c111a>

<sup>1</sup> Esta manera de entender los hogares se basa en definiciones gubernamentales y estadísticas; por ejemplo, la de la Unión Europea (EUROSTAT, 2017). Dicho esto, es preciso señalar que la definición de hogar – así como la de familia – varía inevitablemente a través del tiempo y del espacio, y depende de las características políticas, sociales, económicas y tecnológicas del contexto analizado. Véase un análisis del caso latinoamericano, con foco en la Argentina, en Jelin, 2010.

señalado que el trabajo doméstico remunerado “entraña una proximidad única de cuerpos pertenecientes a distintos grupos sociales” (Casanova, 2013, p. 562), que lo convierte en “una de las formas más paradigmáticas de contacto entre la clase trabajadora y las clases medias y altas” (Gorbán y Tizziani, 2014, p. 54).

El trabajo doméstico se ha percibido históricamente como un terreno femenino y ha sido naturalizado como una actividad que pueden hacer las mujeres debido a sus “facultades innatas para el cuidado” (Gutiérrez-Rodríguez y Brites, 2014, p. 1). De acuerdo con esta lógica, las tareas domésticas no requieren cualificaciones específicas, por lo cual son consideradas inferiores a otras formas de trabajo (Chaney y García Castro, 1989; Federici, 2004; Gutiérrez-Rodríguez, 2010). Como resultado, las trabajadoras domésticas tienden a estar inmersas en condiciones laborales precarias, abusivas y de explotación, con jornadas extensas, bajos salarios y altos niveles de informalidad (OIT, 2015a, 2017). Es más, la dinámica que rodea al trabajo doméstico remunerado está marcada por asimetrías: las mujeres que pueden tercerizar las tareas domésticas lo hacen para dedicar su tiempo a actividades mejor valoradas o más placenteras, mientras que las mujeres empleadas como trabajadoras domésticas son las que no pudieron encontrar un trabajo mejor remunerado o con mejores condiciones laborales, debido a su falta de capacitación y experiencia, o a su corta edad (Anderson, 2000; Blofield, 2012; Duarte, 1993; Gutiérrez-Rodríguez, 2010, 2013; Hondagneu-Sotelo, 2001; Jelin, 1977; Rollins, 1985).

En este capítulo, siguiendo las formulaciones de Encarnación Gutiérrez-Rodríguez y Nicolas Wasser (Gutiérrez-Rodríguez, 2010; Wasser, 2018), considero los hogares que emplean trabajadoras domésticas como un espacio de encuentros compulsivos, como un sitio donde convergen mujeres de diferentes orígenes y clases sociales que comparten expectativas en torno al trabajo doméstico, experimentando una proximidad física que sería inusual en otra situación, y que vuelve más perceptible la distancia social prevaleciente entre

ellas.<sup>2</sup> En especial me interesa el nexo entre las relaciones convivenciales y las asimetrías de poder que caracterizan a esta relación laboral. Apoyándome en el concepto de convivialidad acuñado por Mecila, me propongo poner de relieve las “formas de vivir juntos en contextos caracterizados por profundas desigualdades, así como persistentes tensiones interculturales, interreligiosas, interétnicas y de género” (Mecila, 2017, p. 2). Aquí sostengo que los hogares que contratan trabajadoras domésticas son un sitio privilegiado para observar interacciones, negociaciones y disputas cotidianas que conciernen a las desigualdades sociales, y por ende son un contexto clave para estudiar la constitución recíproca entre convivialidad y desigualdad (Costa, 2019).

A partir de la revisión de investigaciones y producciones académicas actuales sobre el trabajo doméstico remunerado en América Latina, exploro las diferentes maneras de analizar los encuentros entre mujeres de posiciones sociales sumamente distintas en el estrecho ámbito privado del hogar. Comienzo por indagar la atribución histórica del hogar y sus tareas a las mujeres, una idea que perpetuó la división sexual del trabajo y la devaluación del trabajo doméstico. Esta sección también pone de relieve el proceso por medio del cual las desigualdades sociales crean tanto la oferta como la demanda de trabajo doméstico, lo cual hace de los hogares que contratan trabajadoras domésticas un sitio de encuentros asimétricos.

Después, describo el entrelazamiento entre la historia del trabajo doméstico y la colonialización, enfocándome en las razones por las cuales la incidencia de esta ocupación es tan alta en América Latina. Aun cuando resulte imposible analizar la región como una unidad compacta y homogénea, en esta sección trato de señalar tendencias, cambios y continuidades en relación con el trabajo doméstico remunerado.

<sup>2</sup> Tal como señala Gutiérrez-Rodríguez, “sus barrios [los de las trabajadoras domésticas y sus empleadoras] están separados por fronteras de “color” y “clase”. Sus hijos no suelen asistir a las mismas escuelas, y sus círculos de amistades no se superponen” (Gutiérrez-Rodríguez, 2010, p. 10).

En la cuarta sección reseño la investigación actual sobre el trabajo doméstico remunerado, con foco en las maneras de vivir juntas entre trabajadoras y empleadoras. A fin de organizar el debate, presento subsecciones que exploran modelos de convivencia en diferentes dimensiones. Sobre la base de las publicaciones reseñadas para este artículo, organizo mi análisis en torno a diferentes líneas que, aunque están entrelazadas en las experiencias diarias de las trabajadoras domésticas y sus empleadoras, se abordan por separado con fines analíticos.

Finalmente, en la última sección, las líneas abiertas a lo largo del trabajo llevan a concluir que los hogares donde se contratan trabajadoras domésticas son sitios donde hay diferentes actores que viven juntos, no a pesar de las desigualdades, sino precisamente a causa de ellas. La proximidad física de actores desiguales, combinada con lazos afectivos, es lo que fomenta la (re)producción de las desigualdades sociales y las asimetrías de poder. Al mismo tiempo, aunque la desigualdad se vuelve evidente en las relaciones convivenciales de esos hogares, es también allí donde puede ser negociada, combatida o mitigada.

## **El hogar como sitio de encuentros asimétricos**

El hogar no siempre se ha concebido como un espacio físico separado del lugar de trabajo. Tal como señala Elizabeth Jelin (2010, p. 49), en las sociedades occidentales, esta división se origina en la Revolución Industrial y el surgimiento de la fábrica como un sitio de producción, que derivó en la construcción de dos esferas sociales diferenciadas: el mundo del trabajo y el mundo de la familia. Estas esferas se presentan respectivamente como un dominio masculino y un dominio femenino, con el hombre como proveedor económico –el “sostén de la familia”– y la mujer como responsable del trabajo

doméstico y los cuidados.<sup>3</sup> Más aún, esta división del trabajo no solo determina diferencias en la asignación de responsabilidades y el ámbito de ejecución de las actividades, sino que además crea distinciones basadas en el género en relación con el acceso a los derechos, las recompensas y el poder (Acker, 2004), en cuyo marco se atribuye valor al trabajo realizado en la esfera pública –que merece un salario– mientras se lo niega al de la esfera privada.

Pese a los cambios de la economía y la fluidez de las relaciones familiares, la asignación de las responsabilidades dentro del hogar ha mantenido una notable estabilidad. En América Latina, la participación de las mujeres en la fuerza de trabajo se ha incrementado de manera significativa a lo largo del último siglo, sobre todo desde 1960 (Jelin, 2010, p. 60), con lo cual también se volvió más elevada la incidencia de las familias con dos generadores de ingresos y de los hogares con una mujer como principal sostén económico. Sin embargo, a pesar del crecimiento de la participación femenina en el empleo, las mujeres aún realizan más del doble del trabajo doméstico y de cuidados que los hombres, y la brecha se amplía aún más en los llamados “países en desarrollo” (OIT, 2016, pp. 19-20). Varias autoras que han analizado esta situación (Anderson, 2000; Gutiérrez-Rodríguez, 2010, 2013; Hondagneu-Sotelo, 2001) señalan que incluso cuando las mujeres tienen un empleo pago, tareas tales como la limpieza, el lavado, la cocina o el cuidado de otras personas siguen siendo vistas como su responsabilidad, con lo cual se perpetúa la distribución desigual de tareas dentro del hogar. Y mientras que los hogares de ingresos más altos optan por emplear a otra persona para la realización de este trabajo, las mujeres que no pueden tercerizar estas

<sup>3</sup> Sin embargo, lejos de ser dos dimensiones separadas, la organización del hogar y de la producción están entrelazadas, tal como han argumentado los estudios feministas de los años setenta. En esta línea, autoras como Mariarosa Dalla Costa y Selma James (1975), así como Silvia Federici (1975, 2004), sostienen que las actividades realizadas en el hogar forman parte integral (aunque invisible) del trabajo asalariado o “productivo”.



tareas se enfrentan a una doble carga de trabajo (Carrasco, 2003; Federici, 2013; Jelin, 2010; Peredo Beltrán, 2003).

Sin embargo, incluso cuando se contrata a alguien para llevar a cabo estas actividades, la adscripción femenina se mantiene. Muchos estudios han subrayado que, cuando ambos miembros de una pareja heterosexual están insertos en el mercado laboral, la mujer sigue a cargo de organizar, administrar y supervisar las tareas domésticas, que a su vez son realizadas por otra mujer. Es más, la mujer contratada con frecuencia pertenece a un grupo social subordinado desde el punto de vista económico, racial, étnico o religioso (Gutiérrez-Rodríguez, 2010, 2013; Hondagneu-Sotelo, 2001; Lan, 2006; Rollins, 1985; Romero, 2002). Esto significa que la desigualdad en la distribución de responsabilidades con respecto a las tareas domésticas y de cuidados en el hogar no se resuelve por medio de negociaciones entre sus miembros –por ejemplo, una distribución más equitativa entre mujeres y hombres– sino que se dirime con un acuerdo basado no solo en diferencias de género, sino también en divisiones de clase, raza, etnia y ciudadanía. La especificidad de género atribuida al trabajo doméstico se mantiene, a la vez que se incorporan nuevas divisiones sociales en el hogar (Anderson, 2000; Gutiérrez-Rodríguez, 2010; Hochschild, 2000; Hondagneu-Sotelo, 2001; Lan, 2006; Skomia, 2014).

Hay un profundo entrelazamiento entre el trabajo doméstico remunerado y las desigualdades sociales. De acuerdo con Merike Blofield, esta ocupación es “un subproducto de sociedades sumamente desiguales” (Blofield, 2012, p. 1), que crea tanto la demanda de tercerización de actividades domésticas, como una oferta predispuesta de mano de obra barata para realizarlas. Los hogares de clases medias y altas son los que tienen suficientes ingresos para tercerizar el trabajo doméstico, mientras que las mujeres contratadas como trabajadoras domésticas son aquellas que no pudieron encontrar un empleo mejor remunerado o con mejores condiciones de trabajo debido a su falta de capacitación y su limitada educación formal. El hecho de que el encuentro entre las trabajadoras domésticas y sus empleadores

se produzca en el estrecho ámbito privado del hogar hace las desigualdades entre ellos más evidente.

En esta línea, Gutiérrez-Rodríguez (2010, p. 9) señala que los hogares que emplean trabajadoras domésticas representan sitios de “convivialidad transcultural” donde dos grupos sociales que usualmente viven en espacios segregados se encuentran y negocian fronteras sociales, inmersos en relaciones sumamente asimétricas. Mientras Gutiérrez-Rodríguez se enfoca en los encuentros entre trabajadoras latinoamericanas migrantes y sus empleadoras de Europa, introduciendo así un aspecto transregional en el análisis, en este capítulo me enfoco en las familias latinoamericanas que externalizan el trabajo doméstico a otras mujeres, sean migrantes o no, y argumento que las asimetrías basadas en el género, la clase y la “raza” o la etnicidad están presentes en la dinámica de estos hogares, independientemente del aspecto de la ciudadanía.

La convivialidad, tal como la entiende Mecila (2017), se refiere a las maneras de vivir juntos en contextos caracterizados por la diversidad y la desigualdad social, donde las interacciones cotidianas pueden analizarse como procesos de negociación de diferencias y disputas concernientes a las desigualdades sociales. Más aún, la convivialidad y la desigualdad no solo están interrelacionadas, sino que también se constituyen de manera recíproca, en la medida en que la desigualdad es un concepto relacional que “adquiere significado y consecuencias en el ámbito de la convivialidad, es decir, en el contexto de interacciones sociales que, a su vez, reflejan desigualdades existentes” (Costa, 2019, p. 28). La convivialidad y la desigualdad son entonces dos caras de la misma moneda. Siguiendo esta lógica, sostengo que el hogar privado es un sitio privilegiado para observar la constitución recíproca entre la convivialidad y la desigualdad. Mediante la exploración de las dinámicas de intimidad entre las trabajadoras domésticas y sus empleadoras, considero el trabajo doméstico como un espacio donde se negocian desigualdades y fronteras sociales, que a su vez reflejan dinámicas más amplias de inclusión y

exclusión sobre la base de regímenes de ciudadanía, género, clase, “raza” y etnicidad.

### **Trabajo doméstico remunerado en América Latina: tendencias, cambios y continuidades**

En su texto “A History of Domestic Service in Spanish America”, Kuznesof (1989, p. 17) señala que el surgimiento de esta ocupación en la región “coincide con el comienzo de la colonización española”. Hoerder (2015) concuerda con esta afirmación, argumentando que la introducción del trabajo doméstico está ligada a la historia de la conquista y la colonización, ya que los españoles y los portugueses trajeron consigo los conceptos de relaciones de género y deshonor que definen el trabajo doméstico hasta hoy. En la misma línea, diferentes estudios señalan que el vínculo entre el colonialismo y el trabajo doméstico aún es visible hoy, ya sea mediante la significativa incidencia de esta ocupación en Estados que formaron parte de la relación imperial/colonial (Higman, 2015), porque las rutas migratorias de las trabajadoras domésticas reflejan hoy los vínculos coloniales del pasado (Higman, 2015; Meerkerk, Neusinger y Hoerder, 2015), o porque aún continúan reproduciéndose las jerarquías raciales y de género que dieron lugar a esta ocupación (Cumes Simón, 2014; Haskins y Lowrie, 2015; Hoerder, 2015; Kuznesof, 1989). De manera similar, Hugo Valiente (2005, p. 82) señala que el bajo nivel de protección legal que se otorga a las trabajadoras domésticas tiene sus raíces en el proceso de domesticación del trabajo esclavo en los comienzos del período hispánico.

Precisamente por las raíces coloniales del trabajo doméstico, algunos autores han visto esta ocupación como un “anacronismo en la era moderna” (Kuznesof, 1989, p. 32), una actividad “destinada a desaparecer” (véanse análisis en Higman, 2015; Sarti, 2014). Pero esta predicción está lejos de cumplirse. La Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2015a, p. 53) estima que en América Latina hay unos

18 millones de personas que realizan trabajo doméstico como su principal actividad económica. Esto corresponde a aproximadamente el 7% de la fuerza de trabajo de la región, y al 14,3% de las mujeres económicamente activas. Y por muy altos que parezcan estos números, lo más probable es que subestimen la verdadera magnitud del fenómeno, ya que la dificultad para definir un grupo ocupacional tan heterogéneo complica la obtención de resultados consistentes por medio de encuestas. Por ejemplo, es común clasificar erróneamente como autónomas a quienes trabajan por día o por hora (Valenzuela, 2015, p. 59). Sin embargo, la causa de la subestimación no es solo técnica. Dado que esta ocupación no siempre es considerada como trabajo, las trabajadoras domésticas a menudo no son reconocidas como tales, sino que se las considera parientes que ayudan con las tareas domésticas (Valenzuela, 2012, p. 59). Y dado que en este sector trabajan porcentajes significativos de migrantes indocumentadas, e incluso menores de edad, en muchos casos se evita intencionalmente su registro.

Dicho esto, no cabe duda de que el trabajo doméstico es una de las principales actividades económicas para las mujeres de la región (Rodgers, 2009; Valenzuela, 2012), en particular para las que provienen de sectores de bajos ingresos (Gorbán, 2012). Más aún, de acuerdo con la OIT (2015a, p. 53), América Latina –junto con Asia– concentra la proporción más alta de trabajadoras domésticas a nivel global. Pero cabe preguntarse por qué esta ocupación es tan prevalente en la región. La base de relaciones desiguales que subyacen a la dinámica entre la oferta y la demanda del trabajo doméstico –en cuyo marco los hogares de altos ingresos tienen los recursos para contratar trabajadoras domésticas, mientras que las personas de clases sociales bajas están dispuestas a aceptar este empleo pese a los escasos derechos laborales y la baja remuneración– se observa en todo el mundo. Sin embargo, lo que exacerba la incidencia del trabajo doméstico en América Latina es la falta de otras opciones para aliviar los déficits en el régimen de los cuidados –sobre todo en lo que se refiere al cuidado de los niños en edad preescolar y las personas

mayores–, aparejada a la persistencia de una cultura patriarcal que obstruye la distribución más igualitaria del trabajo doméstico dentro de la familia.

Cuando se analizan los regímenes de cuidado y su organización, un factor crucial es el papel de instituciones tales como la familia, el Estado y el mercado (Esquivel, Faur y Jelin, 2012). Esta lista también puede incluir los sectores sin fines de lucro que se basan en el apoyo comunitario o el trabajo voluntario (Razavi, 2007). En América Latina hay una prolongada ausencia de servicios estatales que proveen apoyo o se encargan del cuidado de niños, niñas y personas que no pueden valerse por sí mismas (Soto *et al.*, 2016, p. 19). En consecuencia, a fin de reconciliar el trabajo con las responsabilidades del hogar, las familias latinoamericanas –y más específicamente, las mujeres de las familias latinoamericanas– han recurrido al mercado (cuando pueden permitirselo) o bien a las redes informales de la comunidad (Blofield, 2012, pp. 14-15; Esquivel, Faur y Jelin, 2012, p. 24; Razavi, 2007, p. 17). Las guarderías son una de las alternativas mediadas por el mercado, pero en general son costosas y no ofrecen un horario extendido que permita a los padres trabajar de tiempo completo. Contra este trasfondo –y ante la oferta de trabajo doméstico barato–, las clases medias y altas han optado tradicionalmente por contratar trabajadoras domésticas que, además de cuidar a los niños y a las personas que no pueden valerse por sí mismas, tienden a hacer la limpieza, la comida y todo lo relacionado con el mantenimiento del hogar.<sup>4</sup>

La delegación del trabajo del hogar a otras mujeres es entonces una práctica común en América Latina. Sin embargo, mientras que algunos factores se han mantenido sorprendentemente estables a lo largo del tiempo –por ejemplo, las características étnicas o raciales

<sup>4</sup> Más allá de la eficiencia económica, hay otras razones más bien simbólicas por las cuales las clases medias y altas prefieren esta opción. En tal sentido, la contratación de una trabajadora doméstica afirma el estatus social del hogar, en la medida en que demuestra su posición ventajosa dentro de la estructura social en comparación con otras familias que no pueden tercerizar esas tareas (Costa, 2018, p. 187; Gill, 1994, p. 51).

de las mujeres que efectúan este trabajo—, otros elementos han ido cambiando.<sup>5</sup> Este es el caso de la modalidad laboral, que de manera gradual se aleja del modelo “cama adentro” hacia una mayor incidencia de las trabajadoras domésticas “cama afuera” (Blofield, 2012, p. 27; Hobden, 2013; Valenzuela, 2012, pp. 61-62). La edad de las trabajadoras domésticas también ha ido aumentando, con un promedio regional de alrededor de 40 años (Valenzuela, 2012, p. 62). Este incremento se relaciona con la expansión de la cobertura educacional, que extiende la permanencia de las mujeres en las instituciones de educación formal, a la vez que retrasa su ingreso en el mercado de trabajo. De acuerdo con la OIT (2015a, p. 54), mientras que en 2003 solo el 21,8% de las trabajadoras domésticas de América Latina había terminado la escuela secundaria, ese porcentaje aumentó al 33,3% en 2013. Sin embargo, se sabe que la presencia de menores en este sector es más significativa en países que tienen una mayor incidencia de pobreza. Aunque es difícil medir con exactitud la cantidad de niños que realizan trabajo doméstico, los datos oficiales permiten estimar que la cifra supera el millón. Entre ellos, más del 90% son niñas (OIT, 2011, p. 2).

A diferencia de Europa, Estados Unidos o Canadá, en América Latina, la mayoría de las trabajadoras domésticas son ciudadanas nacionales. La alta desigualdad de esta región (CEPAL, 2017, p. 47; 2018, p. 42) genera suficiente oferta para satisfacer la demanda de trabajo doméstico. Así, mientras que las migrantes representan el 4,4% de las trabajadoras domésticas en América Latina, esta proporción asciende al 65,8% en los países europeos (con la exclusión de Europa Oriental), y al 71% en América del Norte (OIT, 2015b, p. 18). Solo algunos países de América Latina —Chile, Costa Rica y Argentina— tienen una proporción significativa de trabajadoras domésticas migrantes, circunstancia que se relaciona con su posición económica más favorable en comparación con la de sus vecinos (Soto *et al.*, 2016).

<sup>5</sup> Hasta hoy, en áreas con elevados índices de población indígena o afrodescendiente, estas tienden a estar sobrerrepresentada en el trabajo doméstico (OIT, 2015, p. 54).

A nivel legal, el trabajo doméstico se ha colocado durante mucho tiempo en segundo plano durante los debates de códigos laborales. Hace apenas un par de décadas, si alguna ley laboral abordaba el trabajo doméstico, solo lo hacía para reducir salarios y beneficios, así como para extender las jornadas laborales (Barbagelata, 1978; Kuznesof, 1989; Valiente, 2010, 2016). Esto comenzó a cambiar desde mediados de la década de 2000, cuando muchos países latinoamericanos –y algunos de otras regiones– modificaron sus leyes para garantizar más derechos a este sector de la fuerza laboral. Muchos años de arduo trabajo de organización a nivel local, nacional e internacional fue vital para lograr estos cambios (véanse Boris y Fish, 2014, 2015; Goldsmith, 2013a; Mather, 2013; Pape, 2016). Dicho esto, la situación resultante varía de país en país, ya que en muchos casos persisten las diferencias en materia de salario, jornadas laborales o acceso a la jubilación y otros beneficios de la seguridad social (véase Soto, 2017), e incluso allí donde las leyes garantizan a las trabajadoras domésticas los mismos derechos que cualquier otro trabajador asalariado, su aplicación está sometida a grandes dificultades. No obstante, pese a las especificidades nacionales, el balance general es positivo: las trabajadoras domésticas han obtenido más derechos en toda la región. Un elemento que marcó un punto de inflexión en este sentido fue el debate y la posterior adopción del Convenio No. 189 de la OIT sobre el trabajo doméstico digno (Pape, 2016; Poblete, 2018). Esta regulación no solo representó un hito para el sector, sino que además dio un fuerte ímpetu a las organizaciones de trabajadoras domésticas y sus defensores, en la medida en que las dotó de un discurso legitimado y las ayudó a ganar reconocimiento a nivel nacional (Rojas Scheffer, 2019, 2022).

Dado que el presente artículo se enfoca en la literatura actual (desde 2000 en adelante), las relaciones conviviales en torno al trabajo doméstico remunerado están marcadas por los cambios legales que acabo de mencionar. En este sentido, el reconocimiento oficial del trabajo doméstico como trabajo, y por ende, como merecedor de derechos laborales, entraña un cambio de régimen que afecta al

carácter del nexo entre la desigualdad y la convivialidad (Costa, 2019, p. 31). Y si bien el nuevo orden legal no se traduce en un cambio directo de la dinámica que caracteriza a esta ocupación, sí provee un nuevo marco para organizar la relación trabajadora-empleadores y demandar mejores condiciones laborales. En tal sentido, considerando el caso brasileño, Dominique Vidal (2008, 2012) señala que la definición del buen empleador ha cambiado para un creciente número de trabajadoras domésticas, ya que ahora va más allá de la concepción tradicional que lo define como alguien que trata a sus empleados con consideración, es amable y ayuda al trabajador en tiempos de necesidad: ahora, un buen empleador también debe otorgar derechos laborales.

### **La convivialidad en los hogares que contratan trabajadoras domésticas**

De la sección anterior se deduce que no es posible analizar América Latina como una región homogénea: cada país tiene sus leyes y características en relación con el trabajo doméstico. No obstante, algunas semejanzas se extienden a todos, como la alta incidencia del empleo doméstico a lo largo de la historia; el género, la clase y la pertenencia étnica de quienes desempeñan la ocupación, y la ola de cambios legales que afectó a toda la región. Estas similitudes suministran un terreno común para explorar las relaciones asimétricas pero cercanas entre las trabajadoras domésticas y sus empleadores.

Otra semejanza que atraviesa a toda América Latina es el incremento del interés académico en el trabajo doméstico desde los primeros años del siglo XXI. Ello no implica que se trate de un tema totalmente nuevo, sino más bien que el alcance de las publicaciones académicas en torno a él se expandió en las últimas décadas más allá del campo feminista, para incluir perspectivas estadísticas, históricas, etnográficas, legales y organizacionales, entre otras (véase Brites, 2013). La literatura reseñada en este artículo forma parte de esta



nueva ola de investigaciones académicas sobre trabajo doméstico, con un foco particular en el trabajo doméstico remunerado. No es mi intención presentar una reseña exhaustiva de todos los temas, autores o perspectivas que abordan esta relación laboral, sino más bien enfocarme en los que indagan en mayor profundidad los encuentros entre personas de posiciones sumamente desiguales en el estrecho ámbito privado del hogar. Aunque las autoras – se trata en su mayoría de mujeres – no necesariamente recurren al concepto de convivialidad, sí analizan los modos de convivencia entre trabajadoras y empleadoras, poniendo de relieve las tensiones y las dinámicas ambivalentes que producen estos (des)encuentros. La trabajadora doméstica facilita la vida cotidiana de sus empleadores: no solo mantiene limpia la casa, de modo tal que la vida en el hogar es más agradable, sino que además su trabajo reduce –o incluso elimina– los conflictos en torno a la distribución de las tareas domésticas entre los miembros de la familia (Anderson, 2000; Monticelli, 2017; Rojas García y Toledo González, 2014). Sin embargo, la presencia de las trabajadoras domésticas como extrañas dentro del hogar plantea algunas amenazas a ojos de las empleadoras, hasta el punto de que se las considera “enemigas íntimas” (Peñaranda *et al.*, 2006, p. 45), “enemigas pagas” (Belarmino de Freitas, 2014, p. 201), “el enemigo interno” (Cumes Simón, 2014, p. 261) o un “mal necesario” (Gorbán, 2012, p. 13; Torres, 2018). Dentro de este marco, en las subsecciones que siguen analizo las estrategias que adoptan ambas partes para lidiar con la mencionada situación de cercanía física entre clases sociales, ya sea potenciando o suavizando las diferencias que existen entre ellas.

Si bien la bibliografía sobre otros contextos identifica diferentes dominios de observación de la convivialidad –por ejemplo, las relaciones laborales, la familia y el parentesco, los espacios públicos (Góngora Mera, Vera Santos y Costa, 2019)–, todos estos aspectos se entremezclan en el caso de los hogares que contratan trabajadoras domésticas. Los espacios privados y públicos se superponen cuando el hogar privado, percibido por sus miembros como un “lugar seguro” (Gutiérrez-Rodríguez, 2010, p. 10), es al mismo tiempo el sitio

de empleo para una trabajadora doméstica que, en mayor o menor medida, puede exigir el cumplimiento de sus derechos laborales. El hogar privado deviene así en un lugar de trabajo, circunstancia que pone en tela de juicio las dicotomías entre lo público y lo privado (Lan, 2006, p. 19), además de “confund[ir] y complic[ar] la división conceptual entre la familia y el trabajo, la costumbre y el contrato, el afecto y el deber, el hogar y el mundo” (Qayum y Ray, 2003, p. 521). Esta superposición requiere una organización diferente del análisis, derivada de las particularidades del contexto.

### ***Entre familia, amistad y trabajo***

La propia naturaleza del trabajo doméstico y de cuidados, así como su ubicación en la intimidad de la esfera doméstica, suponen una particular cercanía entre la trabajadora y los empleadores, que da lugar a interacciones afectivas y emocionales. Es más, incluso si la trabajadora preferiría no tomar parte en las relaciones íntimas entre los integrantes del hogar, se ve involucrada en ellas “por el mero hecho de habitar el espacio” (Gutiérrez-Rodríguez, 2014, p. 47).

En este escenario laboral, donde se entremezcla la vida familiar con el lugar de trabajo, los empleadores suelen alegar que la trabajadora doméstica es “como un miembro más de la familia”. Los extendidos análisis de este discurso, en diferentes tiempos y lugares, siempre llegan más o menos a la misma conclusión: es un discurso que produce y refuerza las relaciones asimétricas de poder entre trabajadoras y empleadores.<sup>6</sup> En este sentido, Grace Esther Young (1987) señala que la concepción de las trabajadoras domésticas como “hijas” se basa en relaciones paternalistas que no reconocen a la trabajadora como una persona con derechos laborales o individuales (en particular, sexuales y reproductivos), inclusive en el caso de trabajadoras

<sup>6</sup> Véanse Bunster y Chaney (1985), Young (1987) y Gill (1994) sobre América Latina; Rollins (1985) y Hondagneu-Sotelo (2001) sobre Estados Unidos; Parreñas Salazar (2015) sobre Estados Unidos y Europa, Lan (2006) sobre Taiwán y Fish (2006) sobre Sudáfrica.

adultas. Más aún, este discurso paternalista puede verse como una estrategia para reforzar la dependencia de la trabajadora y asegurar su “devoción” por la familia. Si bien el texto de Young se publicó hace más de 30 años y se enfoca principalmente en la situación de mujeres jóvenes que migraron desde las zonas rurales de Perú para comenzar con su primer empleo en hogares urbanos, los análisis actuales siguen coincidiendo con muchos de sus puntos.

Casi quince años más tarde, y enfocándose en Brasil, Suely Kofes (2001) describe este discurso como un mecanismo ideológico a través del cual los miembros de la familia –sobre todo la mujer empleadora– logran asimilar con mayor facilidad la presencia de una “extraña” en la privacidad de su hogar. Más aún, la alusión a relaciones de tipo familiar puede maximizar la labor extraída de la trabajadora y a la vez legitimar la ausencia de derechos laborales. Con referencia a la recepción del Convenio No. 189 de la OIT en México, Séverin Durin (2013, p. 123) pone de relieve el modo en que la enunciación de lazos familiares se usa para negar derechos humanos laborales básicos a las trabajadoras domésticas. El ocultamiento del estatus laboral tras la metáfora familiar dificulta las negociaciones por mejores condiciones de trabajo, ya que las obligaciones aparecen mezcladas con lealtades o responsabilidades familiares que se llevan a cabo “por amor” más que por un salario y en el marco de un contrato laboral.

Pese a los efectos negativos que puede tener la alusión a la familia en el reconocimiento y el disfrute de los derechos laborales, algunas trabajadoras parecen buscar activamente este discurso. Katrina Peñaranda *et al.* (2006), con foco en las experiencias de las trabajadoras domésticas de Sucre (Bolivia), señalan que, dado que la vida social de estas mujeres tiende a ser restringida –una situación que se exacerba en el caso de las trabajadoras con cama (es decir, que viven con los empleadores)–, las relaciones personales y afectivas del lugar de trabajo desempeñan un papel importante en su bienestar emocional. De manera similar, al analizar las trayectorias de las mujeres migrantes en el servicio doméstico de Argentina, Corina Courtis y María Inés Pacecca (2014) hallaron que, cuando las entrevistadas

evaluaban sus condiciones de trabajo en términos positivos, tendían a no mencionar la relación contractual en sí, sino más bien interacciones personales que en general se reducían al hecho de ser tratadas “como un miembro de la familia”. La misma lógica se aplicaba a aquellas que se declaraban insatisfechas con su experiencia laboral, ya que las quejas sobre malas condiciones de trabajo, bajos salarios o largas jornadas se ubicaban por detrás de las relaciones interpersonales en nivel de importancia. La investigación de Santiago Canevaro (2014) sobre mujeres que cuidan niños en Buenos Aires insiste en este punto, señalando que la intensidad y la cercanía de la relación que desarrollan estas mujeres con los niños a su cuidado las vuelve más propensas, en muchos casos, a evaluar su relación laboral con referencia a vínculos de familia y parentesco. En la misma línea, Jurema Brites (2007) halló que los lazos cercanos desarrollados en el marco de esta ocupación son a menudo el motivo por el cual las trabajadoras deciden no cambiar de empleo pese a los bajos salarios o las malas condiciones laborales, mientras que Vidal (2012) informa que las trabajadoras domésticas entrevistadas durante su trabajo de campo en Río de Janeiro (Brasil) declararon que habían aceptado malas condiciones laborales y se abstendrían de exigir el cumplimiento de sus derechos como expresión de gratitud a empleadores que las habían ayudado en tiempos de necesidad.

Además, las trabajadoras domésticas también pueden apropiarse del discurso familiar para su propio beneficio. De acuerdo con Kofes (2001, p. 179), las relaciones de intimidad y cercanía podían ayudarlas a obtener apoyo (material) en caso de necesidad, de una manera que habría resultado inaccesible en otras circunstancias, mientras que Canevaro (2014) y Durin (2013) destacan la importancia que tiene para las trabajadoras el recurso simbólico de ser tratadas como “parte de la familia”. Peñaranda *et al.* (2006) señalan que muchas trabajadoras hacen esfuerzos conscientes por ganarse el afecto de sus empleadores a modo de estrategia para recibir un mejor trato y obtener otros beneficios, como una paga más alta o permiso para salir los domingos. Esto demuestra que la mejora de las condiciones

laborales no depende tanto de factores legales o económicos, sino que más bien se sostiene en concepciones afectivas o paternalistas según las cuales la trabajadora doméstica es alguien que necesita ganarse el respeto y las garantías que deberían otorgarse a todo trabajador sin imponer condiciones.

Siguiendo una lógica similar, la relación cercana que tiende a desarrollarse entre la trabajadora doméstica y sus empleadores a menudo se enuncia como una amistad (Kofes, 2001; Vidal, 2007, 2012). Esta situación prevalece sobre todo en el caso de la empleadora mujer, ya que, tal como señalé antes, ambas mujeres se ven afectadas por una dinámica de género que les atribuye la responsabilidad de las tareas domésticas. Sin embargo, dicha amistad no suprime la desigualdad que caracteriza a su relación. Vidal (2007, 2012) analiza esta cuestión de una manera profunda y detallada, subrayando el hecho de que, si bien tanto las trabajadoras domésticas como sus empleadoras experimentan el mismo deseo de consideración y afecto, su mutua amistad significa algo diferente para cada una. La trabajadora doméstica ve esta relación primordialmente como un reconocimiento de sus semejanzas en materia de humanidad, con la expectativa de recibir ayuda en caso de dificultades. La empleadora, por el otro lado, la considera una garantía de lealtad, confianza y discreción, sin renunciar a la idea de una diferencia radical entre las partes (Vidal, 2012, p. 143). La relación resultante, entonces, pese a su denominación de “amistad”, no deja de ser jerárquica. Francisca Pereyra (2013) también señala esta dinámica en su estudio exploratorio con mujeres que emplean a trabajadoras domésticas en Buenos Aires. En su análisis de entrevistas grupales con empleadoras de diferentes perfiles, Pereyra presenta una tipología para describir los diversos lazos desarrollados por esas mujeres con sus empleadas domésticas, que alternan entre relaciones amistosas, protectoras o jerárquicas. Según la conclusión de la autora, incluso en los casos de una relación laboral que a primera vista se identifica como amistosa o protectora, siempre está presente el componente jerárquico (Pereyra, 2013, p. 59).

La trabajadora doméstica aparece así situada en la convergencia del afecto y el deber, en constante tensión entre las lealtades familiares y los derechos legales. Su relación con los integrantes del hogar va más allá de un contrato laboral, pero no tanto como para que se la considere un miembro pleno de la familia. Y si bien algunas prácticas discursivas – articuladas tanto por la trabajadora como por la empleadora– apuntan a reducir la brecha entre ellas haciendo hincapié en sus similitudes y sus experiencias comunes, otras dinámicas simultáneas surten el efecto contrario.

### ***“Cada quien tiene su lugar”***

Precisamente a causa de la proximidad física y los lazos afectivos que tienden a emerger entre la trabajadora y la familia que la emplea, los empleadores muchas veces sienten la necesidad de remarcar las fronteras a fin de mantener la distancia social entre las personas involucradas en esta relación laboral. Tal como señala Kofes (2001, p. 43), dicha distancia guarda una especial relevancia para la mujer empleadora, ya que la duplicación de roles representa en su caso una amenaza particular. Las trabajadoras domésticas cargan así con la expectativa de respetar una separación problemática, en la medida en que deben desempeñar funciones tradicionalmente adjudicadas a la madre de familia, sin por ello confundir su rol social con el de aquella.

En este sentido, muchas empleadoras señalan que una característica esencial de la buena trabajadora doméstica es la capacidad de “saber cuál es su lugar”, idea que, de acuerdo con Débora Gorbán y Ania Tizziani (2014, p. 60), expresa precisamente el temor a “la dislocación de roles en la relación empleadora-empleada”. De acuerdo con la conclusión de estas autoras a partir de sus entrevistas con empleadoras de Buenos Aires, las trabajadoras domésticas que “saben cuál es su lugar” son las que “desempeñan su papel” en la dinámica característica de este acuerdo laboral, en cuyo marco deben asumir un lugar de inferioridad con respecto a sus empleadoras, quienes

se ven a sí mismas como superiores desde el punto de vista social y moral. Las trabajadoras domésticas deben entonces cumplir con la expectativa de mantener una conveniente distancia social, aun cuando la coexistencia diaria dificulte en extremo esta situación. Las trabajadoras domésticas que ponen en tela de juicio la superioridad de sus empleadoras son tildadas de “desubicadas” (fuera de lugar) o “igualadas” (con pretensiones de igualarse a personas de posiciones sociales más altas), un comportamiento que no se tolera debido a que amenaza a la jerarquía en torno a la cual gira esta relación.<sup>7</sup> De ahí que, tal como argumentan Gorbán y Tizziani, los discursos de inferioridad social sean necesarios como un medio para poner de relieve la diferencia entre empleadoras y trabajadoras, a la vez que justifican las asimetrías características de su relación.

En su estudio sobre la representación social de las trabajadoras domésticas en Bolivia, Peñaranda *et al.* (2006, p. 52) también exploran la necesidad que tienen las empleadoras de marcar y mantener la distancia por medio de referencias espaciales, como “cada quién tiene su lugar”. De esta manera, no solo demuestran quién es la señora y quién la empleada, sino que además refuerzan el carácter dominante de su cultura y su clase social. Especialmente en el caso de Bolivia, donde las trabajadoras domésticas tienden a ser de extracción indígena y migrantes originarias de zonas rurales, la relación laboral emergente es de dominación y superioridad, sobre la base de una discriminación étnica que a su vez se entrelaza con desigualdades de clase (y género) (Peñaranda *et al.*, 2006, p. 15). La imagen estereotípica de las trabajadoras domésticas como “sucias, holgazanas, mentirosas e irresponsables” (Peñaranda *et al.*, 2006, p. 43) conduce a una noción esencialista de estas mujeres que las categoriza como inferiores. En tal contexto, la relación jerárquica entre empleadora y trabajadora trasciende el marco estrictamente laboral

<sup>7</sup> Véase también Aura Cumes Simón (2014) sobre el trabajo doméstico remunerado en Guatemala.

para contribuir a la preservación del orden social y mantener las estructuras de dominación étnica, así como de clase.

La metáfora de la “desubicada” (de la que está “fuera de lugar”) también puede interpretarse de una manera más literal. En este sentido, diferentes autores que analizan la distribución del espacio en los hogares que contratan trabajadoras domésticas han hallado líneas estrictas que dividen los espacios donde se admite la presencia de la trabajadora, así como aquellos donde su presencia está prohibida o es solo tolerada cuando se encuentra sirviendo a los empleadores. La mayoría de esos hogares tienen áreas segregadas que se consideran “el baño de la mucama” o “la habitación de la empleada”, pero que, pese a dicha asignación, distan de implicar un respeto a la intimidad y la individualidad de su destinataria. Por ejemplo, son espacios que tienden a estar atiborrados de utensilios de limpieza, tales como escobas, baldes o cualquier otra cosa que los empleadores deseen mantener fuera de su vista. En una lógica inversa, también hay áreas del hogar donde la trabajadora doméstica está “desubicada”, como la mesa de la familia, sus baños, la sala de estar o la piscina. Estas prácticas de segregación resuenan con otras similares que se implementaron en la época de la esclavitud, tal como señalaron algunas de las trabajadoras domésticas entrevistadas por Joaze Bernardino-Costa (2014) en Brasil. De acuerdo con Bernardino-Costa, hay evidencia de que el trabajo doméstico remunerado en Brasil retuvo huellas concretas de la esclavitud tras su abolición en 1888. E incluso en países donde la esclavitud no fue una institución tan prominente, estas prácticas no solo son comunes, sino que también se relacionan con diferencias étnicas o “raciales”, tal como han puesto de relieve las investigaciones de Bolivia (Peñaranda *et al.*, 2006), Guatemala (Cumes Simón, 2014) o México (Camus y De la O, 2014; Durin, 2013).

En sus análisis del trabajo doméstico remunerado en distintas regiones de Brasil (Espírito Santo, Minas Gerais y Rio Grande do Sul), Brites (2007, 2014) señala que las prácticas de segregación espacial, internalizadas y naturalizadas a una edad muy temprana, pueden



entenderse como una manera de enseñar la distancia social. Esta autora se pregunta por qué, si hay tanta intimidación entre la trabajadora doméstica y los niños a su cuidado, estos últimos, a medida que crecen, tienden a perpetuar las rígidas jerarquías que separan a los empleadores de las trabajadoras. Brites concluye que, aun cuando los empleadores no maltratan a las trabajadoras domésticas, sus hijos aprenden acerca de la distancia social y las diferencias de clase por medio de otros canales. La organización del espacio doméstico se manifiesta como uno de los mecanismos primordiales para la reproducción de las asimetrías, de una manera que hasta los niños de cinco años parecen entender y aprehender. Sobre la base de diferentes entrevistas y conversaciones que mantuvo durante su trabajo de campo, muchas de ellas con niños de corta edad, Brites (2007, p. 106) argumenta que los niños aprenden a ver las desigualdades como naturales sobre la base del lugar asignado a las trabajadoras domésticas en el espacio del hogar, que combina el afecto y la distancia social de una manera que no parece contradictoria.

La marca de distancias sociales no implica necesariamente un trato desconsiderado hacia las trabajadoras domésticas. La relación puede aún ser cordial, sobre la base de una reciprocidad asimétrica que, lejos de instituir la horizontalidad, en verdad expresa la jerarquía social existente. Dentro de este marco, los beneficios extrasalariales que suelen obtener las trabajadoras domésticas (por ejemplo, ropa o artículos del hogar que sus empleadores ya no usan) refuerzan su lugar de inferioridad con respecto a la persona que ofrece los regalos (Brites, 2014, p. 67), circunstancia que origina una “complementariedad estratificada” (Brites, 2014, p. 63) dentro de la cual el trabajo doméstico resulta funcional para ambas partes, a la vez que refuerza las jerarquías sociales.

### ***Marcar el cuerpo extraño***

Las relaciones desiguales entre trabajadoras y empleadores también se manifiestan en los cuerpos, tal como señala Erynn Casanova

(2013), y se observan de manera particular en las interacciones relacionadas con la salud, la comida, la apariencia y la ropa. En su análisis de la sociedad ecuatoriana, donde la mayor parte de la población puede describirse como mestiza, Casanova explica que, a diferencia de otros casos en los que las diferencias raciales entre trabajadoras y empleadoras se perciben fácilmente a simple vista, esa no es la regla en Ecuador.<sup>8</sup> En tal contexto, el uniforme aparece como el “medio obvio” para marcar y distinguir los cuerpos de las trabajadoras domésticas.

Las trabajadoras domésticas entrevistadas por Casanova declaran que los uniformes son “humillantes”, “una basura” o “vestidos tristes”, que solo se exigen con el fin de establecer una clara distinción de “quién es la empleada y quién es la jefa” (Casanova, 2013, pp. 575-576). Es más, estas mujeres no se refieren solo a los sentimientos de inferioridad o vergüenza que les provoca el uso del uniforme. También señalan que los uniformes son incómodos, de mala confección y telas de baja calidad, con lo cual resultan contraproducentes, en la medida en que limitan el movimiento y restringen la capacidad de las trabajadoras para realizar sus tareas. Así, las trabajadoras solo pueden encontrar dos razones por las cuales sus empleadoras las obligan a usar uniforme: para marcar su bajo estatus social, así como para dessexualizar su cuerpo en un esfuerzo por manejar la “amenaza sexual que plantea la presencia de una mujer sin relación de parentesco en el hogar de una pareja casada” (Casanova, 2013, p. 578). De manera similar, Gorbán (2012) describe los uniformes como una frontera que separa a los miembros de la familia de quienes no lo son, marcando el cuerpo de la trabajadora doméstica para señalarlo como un elemento extraño dentro del hogar. Los uniformes aparecen como un mecanismo de control y como la propia encarnación de la desigualdad.

<sup>8</sup> Dicho esto, Casanova señala que las “identificaciones de ‘raza’ y clase en Ecuador son en cierto modo fluidas y mutuamente constituidas: los mestizos con alto estatus de clase social son percibidos (y se perciben a sí mismos) como más blancos que los mestizos pobres, cualesquiera que sean sus respectivos fenotipos.”

Otras prácticas también dejan en claro que no todos los cuerpos tienen la misma medida de valor social. Estos repertorios varían desde la negación del permiso para ir al médico –o el hecho de que los empleadores no tomen en serio las condiciones de salud de su empleada– hasta el ofrecimiento de una comida distinta o menos abundante, o bien, tal como señalé antes, el mandato de comer alejadas de la familia, muchas veces en la cocina o en espacios pequeños y con pocas comodidades. En un texto de 2013, Gorbán discute el papel de la comida en la configuración de la relación empleadores-trabajadora, analizando la manera en que la demarcación de los límites respecto del acceso a la comida se entrelaza con la construcción y la legitimación de las jerarquías sociales. En este sentido, mediante el establecimiento de diferencias con respecto al tipo de comida o el lugar para comer, los empleadores refuerzan al mismo tiempo la inferioridad de su empleada y la superioridad propia. Más aún, en algunos casos, se obliga incluso a las trabajadoras domésticas a usar diferentes platos, vasos y cubiertos, como si pudieran transmitir enfermedades.<sup>9</sup>

La organización del espacio doméstico que analizamos antes puede verse como un intento de separar el cuerpo de la trabajadora doméstica de las áreas que se consideran “limpias” y para el solo disfrute de los empleadores y sus hijos. En este sentido, Brites (2014, p. 67) se refiere al cuerpo de la trabajadora doméstica como una “dimensión ambigua”, en la medida en que se le permite tener en brazos a un bebé, cocinar para la familia, limpiar y lavar la ropa, pero no cenar con la familia o sentarse en el sofá de la sala. El prejuicio sobre la mala higiene personal de las empleadas domésticas, o sobre su vida promiscua, crea a menudo una imagen de su cuerpo como posible vector de enfermedades. La paradoja es que, mientras que los miembros del hogar necesitan de la trabajadora doméstica para vivir en un entorno limpio, el cuerpo de la trabajadora es visto como algo que “contamina” la limpieza del hogar, sobre todo cuando no

<sup>9</sup> Véanse también Belarmino de Freitas (2014), Cumes Simón (2014) y Gorbán (2012).

está “realizando actividades serviles” (Brites, 2014, p. 67). Tal como dijo una de las trabajadoras entrevistadas en Sucre por Peñaranda *et al.* (2006):

Piensan que tenemos enfermedades. Los patrones nos [tienen asco], por eso no quieren que comamos con ellos y menos en sus platos o sus tazas, pero yo no entiendo, si cocinamos con nuestras mismas manos. (Peñaranda *et al.*, 2006, p. 44)

Estas prácticas se viven como situaciones ofensivas o humillantes. Pero otros mecanismos más sutiles tienen el mismo efecto, como el hecho de no reconocerlas en calidad de trabajadoras al referirse a ellas como “la persona que ayuda” o “alguien que vive en casa”. Gorbán y Tizziani (2014, p. 58) revelan una doble operación en el discurso de las empleadoras que primero declaran haber contratado a una trabajadora doméstica porque la carga de las tareas del hogar era agobiante, pero después, cuando otra persona realiza ese trabajo, lo perciben como menos complicado o necesario. La misma actividad se representa de manera dual, con la atribución de un valor diferente según quién la lleve a cabo. No son las tareas domésticas lo que se subvalora, dicen Gorbán y Tizziani, sino la persona contratada que las lleva a cabo. Peñaranda *et al.* (2006) también señalan esta contradicción en la percepción del valor atribuido al trabajo doméstico. Más aún, muchas empleadoras subrayan la importancia de evitar que las trabajadoras domésticas sepan cuán esenciales son; de lo contrario, aprovecharían la situación para desafiar la autoridad de sus patrones (Peñaranda *et al.*, 2006, p. 42).

### ***Robo, acceso a la justicia y actos de resistencia***

En un contexto donde las mujeres de las clases sociales más bajas pasan la mayor parte del día rodeadas de una abundancia que probablemente nunca experimenten en su propio hogar, el robo aparece como una de las principales amenazas mencionadas por los empleadores. Tal como señala Brites, aun cuando a menudo se encuentren

los objetos perdidos, “la creencia subyacente es que las trabajadoras domésticas obviamente roban”. En la misma línea, en su artículo sobre el robo y el servicio doméstico en Mar del Plata (Argentina), Inés Pérez (2016) señala que la imagen de la “sirvienta ladrona” formó parte del imaginario colectivo de los empleadores a lo largo del siglo XX, cualesquiera hubieran sido sus experiencias reales.

Después de oír muchas anécdotas sobre robos, tanto de las empleadoras como de las trabajadoras, Brites llega a la conclusión de que esta acusación recurrente surte el efecto simbólico de reafirmar la posición de las trabajadoras como extrañas en el hogar, dado que el robo entre miembros de la familia se considera casi imposible. Así, la trabajadora doméstica es rotulada como un elemento peligroso en el seno del hogar, como una “contaminadora” (Brites, 2014, p. 68). Por el otro lado, el hecho de que la trabajadora sea la recurrente sospechosa principal en el caso de objetos perdidos podría verse como un reconocimiento tácito de las posiciones opuestas que asumen las trabajadoras y los empleadores en la estructura social. Dentro de este marco, el robo se ve como una “acción predecible”, como algo “inherente a la relación de desigualdad social” (Brites, 2014, p. 69). Gorbán y Tizziani (2014, p. 60) también subrayan que “la sospecha de robo parece ser un vínculo esencial entre empleadores y trabajadoras”, que se origina en el contraste entre los “orígenes humildes” de las trabajadoras y los hogares acaudalados de sus empleadores. Tal como Brites, estas autoras leen el temor al robo que sienten los empleadores como un reconocimiento de las asimetrías y desigualdades entre las partes involucradas en la relación laboral. Sin embargo, al mismo tiempo, Gorbán y Tizziani identifican este discurso como una manera de reafirmar y reproducir la inferioridad social de las trabajadoras domésticas.

Ante esta situación, los empleadores toman medidas para mitigar la amenaza del robo mediante prácticas orientadas a controlar sus bienes, tales como reducir el acceso de las trabajadoras a ciertas áreas del hogar, o bien, implementar estrategias de control. El creciente uso de videocámaras (ocultas) debe interpretarse en este

contexto. En su investigación en Monterrey, México, Durin (2013) informa sobre el sentimiento opresivo descrito por las trabajadoras domésticas que se sabían constantemente supervisadas. Durin también menciona una iniciativa pública de censar a los trabajadores domésticos con el fin de establecer un control y mejorar las condiciones de seguridad. El temor a los pobres, vistos como “delincuentes potenciales” (Durin, 2013, p. 117), se identifica como la razón principal de estas medidas.

Ahora bien, pese a las numerosas referencias a casos de robo, los empleadores rara vez emprenden acciones legales, prefiriendo limitarse a finalizar la relación laboral (Brites, 2014; Durin, 2013; Pérez, 2016). Esta situación podría interpretarse como una “aceptación tácita” del robo (Brites, 2014, p. 68). O podría reducirse al hecho de que, a ojos del empleador, reemplazar el objeto perdido resulta más fácil en comparación con la participación en un proceso que involucra a la policía y al aparato judicial (Pérez, 2016). Sin embargo, no cabe duda de que los empleadores pueden emprender acciones legales si así lo desean (Durin, 2013).

Cuando las trabajadoras domésticas experimentan situaciones violentas o abusivas, tampoco tienden a denunciarlas ante las autoridades. Sin embargo, sus motivos son bastante diferentes. Tal como argumentan Blofield (2012, pp. 75-76), Durin (2013, p. 108) y Peñaranda *et al.* (2006, pp. 73-75) sobre la base de datos estadísticos o investigaciones empíricas, las trabajadoras domésticas que fueron víctimas de abusos o acoso sexual prefieren no denunciarlos porque la experiencia les ha enseñado que sus alegaciones no serán tomadas en serio y, peor aún, que se las acusará de mentir. Las referencias a trabajadoras que fueron despedidas después de quejarse ante la empleadora del comportamiento del hijo o del marido de esta última (Peñaranda *et al.*, 2006), o bien a empleadores que sobornaron a miembros del sistema judicial para evitar el procesamiento de los acusados (Cumes Simón, 2014; Durin, 2013), ponen de relieve el acceso desigual a la justicia, así como el hecho de que ambas partes normalizan esta situación. Dicho esto, también hay casos de

trabajadoras domésticas que emprenden acciones legales contra sus empleadores, tal como demuestra Canevaro (2015). Sin embargo, estos no suelen tener como causa la violencia, el acoso o el abuso, sino más bien el incumplimiento de derechos laborales. Además, tal como señala Verónica Jaramillo (2019), las trabajadoras domésticas –sobre todo las migrantes– deben superar muchos obstáculos que dificultan la búsqueda de justicia, como el conocimiento de sus derechos, la confianza en el sistema judicial y la disposición de tiempo y dinero para reunirse con abogados y asesores legales en aras de denunciar los abusos.

Sin embargo, esto no significa que las trabajadoras domésticas carezcan de agencia o de poder. El robo puede leerse como un acto de resistencia orientado a redistribuir bienes y satisfacer las necesidades de las trabajadoras con miras a restablecer un orden más justo (Brites, 2014; Pérez, 2016). Otra práctica que parece ofender y molestar hondamente a los empleadores es el abandono del trabajo sin aviso previo (Cumes Simón, 2014; Durin, 2013; Gorbán, 2012; Jaramillo, 2019). Pero estas son apenas algunas de las maneras más confrontativas de desafiar la autoridad de los empleadores.<sup>10</sup> Las trabajadoras domésticas también enfrentan a sus empleadores de manera más sutil, desobedeciendo sus reglas sobre la comida y el orden espacial (Gorbán, 2013), o disputando la posición inferior en las que aquellos las han colocado, con el resultado de poner en tela de juicio las diferencias construidas que supuestamente distinguen a unos de otros (Gorbán y Tizziani, 2014; Pérez, 2016).

<sup>10</sup> Aquí me refiero a las prácticas individuales de resistencia, dado que estas son las que se llevan a cabo en el seno del hogar privado. Huelga decir que las prácticas de resistencia colectiva, tales como la organización sindical, son una opción válida y una vía fundamental para impugnar asimetrías y luchar por mejores condiciones de trabajo, tal como demuestra la relativamente amplia bibliografía sobre organizaciones de trabajadoras domésticas (véanse Baptista Canedo, 2010; Bernardino-Costa, 2007; Blofield, 2012; Boris y Fish, 2014, 2015; Brenes *et al.*, 2015; Chaney y García Castro, 1989; García Castro, 1993; Goldsmith, 2007, 2010, 2013a, 2013b, 2015; Mather, 2013; Orsatti, 2010, 2015; Prates, 1993; Rojas Scheffer, 2019, 2021, 2022; Soto, 2014, 2016, 2017).

En esta línea, Wasser (2018) apunta que, si bien el entorno emocional del trabajo doméstico intensifica la jerarquía prevaleciente entre las trabajadoras y sus empleadores, también permite momentos de resistencia contra esta estricta estratificación social. El autor da el ejemplo de trabajadoras domésticas que, negándose a cumplir con las reglas contradictorias que les exigen cuidar a algunos integrantes del hogar a la vez que les prohíben acercarse demasiado al papel de señora y madre de la familia, “adoptan afectivamente” a los hijos del hogar. Inspirado en nociones feministas y *queer* del afecto y el trabajo sexual, Wasser ve la posibilidad de superar las restricciones de las identidades fijas modificando la concepción de las fronteras sociales como infranqueables, lo cual abre las puertas a la negociación y el cambio.

En última instancia, estos estudios señalan que las fronteras entre las trabajadoras y sus empleadores están sujetas a una constante negociación. Ambas partes activan “repertorios de demarcación” (Gorbán, 2012) instituidos a través de las interacciones cotidianas –o bien reaccionan a ellos– en el intento de destacar sus semejanzas o sus diferencias.

### **Comentarios finales: tensiones íntimas y el hogar como un espacio político**

El análisis de la investigación actual sobre el trabajo doméstico remunerado en América Latina, incluidas las formas de convivialidad entre las personas involucradas en esta relación laboral, sacó a la luz diferentes prácticas que implementan las trabajadoras domésticas y sus empleadoras para enfrentar las asimetrías que caracterizan a sus interacciones.

A contrapelo del supuesto común que ve el hogar como un sitio exclusivo de reproducción privada, en el presente artículo identifiqué los hogares que emplean a trabajadoras domésticas como un espacio donde no solo las esferas de lo público y lo privado se superponen,



sino también los diferentes mundos que habitan las trabajadoras y sus empleadores. En este contexto, el hogar se convierte en un espacio de encuentros compulsivos (Gutiérrez-Rodríguez, 2010; Wasser, 2018) entre personas de clases y orígenes sociales muy diferentes, con el resultado de una “complementariedad estratificada” (Brites, 2014, p. 63) o “ideología de complementariedad” (Durin, 2013, p. 124) que vuelve funcional el servicio doméstico para ambas partes y justifica su continuidad, naturalizando el orden establecido.

El análisis mostró varias maneras de examinar los modelos de convivialidad en el seno de los hogares que emplean trabajadoras domésticas. Autoras de toda América Latina abordan este tema y se enfocan en diferentes aspectos: la ambigüedad de los lazos afectivos que tienden a emerger entre las trabajadoras y sus empleadores, la percepción –y la construcción– de la trabajadora como inferior, el uso del espacio doméstico, las reglas implementadas por las empleadoras para mantener distancia, la tipología de las empleadoras y la relación que estas construyen con la trabajadora, etc. Sin embargo, cualesquiera que sean las particularidades de cada caso, lo que todos estos estudios ponen de relieve es la posibilidad de sintetizar la compleja relación que se desarrolla entre las trabajadoras domésticas y sus empleadores –en particular las empleadoras mujeres– en clave de ambigüedades y tensiones.

La ambigüedad aparece como un aspecto clave para describir esta relación debido a que, aun cuando la empleadora necesite o anhele tercerizar las responsabilidades domésticas, la presencia de una extraña en el hogar también puede ser vista como una amenaza. Por un lado, la contratación de una trabajadora doméstica permite que la empleadora dedique su tiempo a actividades mejor valoradas o más disfrutables, a la vez que refuerza su estatus social más alto o reduce los conflictos entre los miembros de la familia. Por el otro, con la presencia de la trabajadora desaparece la idea del hogar privado como un lugar seguro, mientras se materializan amenazas tales como el robo, la competencia sexual y el abuso infantil. Estos riesgos pueden mitigarse mediante la vigilancia, las amenazas de emprender

acciones legales o llamar a la policía, así como la desexualización del cuerpo de la trabajadora doméstica. Pero ninguna de estas opciones neutraliza la desagradable sensación de tener una extraña en la intimidad del hogar.

Es en este contexto donde el discurso de la familia y de la amistad aparece como un medio para mitigar las asperezas de este encuentro compulsivo. Sin embargo, esta estrategia implica otros riesgos. La naturaleza íntima del trabajo doméstico podría desmoronar las fronteras sociales que normalmente separan a estos grupos tan diferentes. Esta situación suscita aún más preocupaciones para las empleadoras mujeres, quienes temen que las trabajadoras domésticas puedan tomar su lugar como madres y esposas en la familia. De ahí que la relación entre empleadoras y empleadas esté marcada por una tensión constante entre la dependencia y la desconfianza, en una interacción que procura establecer un difícil equilibrio entre la proximidad y la distancia. Las empleadoras esperan que las trabajadoras “sepan cuál es su lugar” y brinden cuidados sin confundir su papel con el de la señora, aprendiendo a actuar en una dinámica contradictoria según la cual son “como de la familia” pero a la vez deben mostrar deferencia y asumir un lugar de inferioridad social.

En última instancia, lo que las empleadoras ven como principal amenaza es la posibilidad de que se desestabilice la asimetría de poder entre las partes. Esta situación se mitiga con “repertorios de demarcación” (Gorbán, 2012) que trazan fronteras y establecen distancias sociales con miras a subrayar las diferencias entre empleadora y empleada, así como a construir la inferioridad social de esta última. El uso de uniformes y utensilios separados, la segregación del espacio doméstico y las prohibiciones, limitaciones o exclusiones en relación con la comida son prácticas diarias orientadas a definir los diferentes lugares que ocupan las trabajadoras y las empleadoras en la estructura social. En este sentido, el trabajo doméstico remunerado no solo expresa la dinámica de la desigualdad social, sino que además construye, reproduce y actualiza jerarquías sociales basadas en divisiones de género, clase y raza/etnia.

Como relación social, la desigualdad se construye y experimenta en el ámbito de la convivialidad (Costa, 2019). Es el contexto de cercanía e interacciones diarias lo que vuelve la existencia de desigualdades entre las trabajadoras domésticas y sus empleadoras evidente; y sus efectos, palpables. Por otra parte, si las relaciones asimétricas se producen y reproducen en el marco de interacciones sociales, esas interacciones son también el lugar donde es posible negociar, combatir y mitigar las desigualdades.

Este texto ha ofrecido diversos ejemplos de la (re)producción de asimetrías en los hogares privados. No obstante, las posibilidades de cambio también residen en la ambigüedad de la relación laboral. Muchos de los estudios reseñados aquí hacen hincapié en la dinámica contradictoria por medio de la cual el hogar se convierte al mismo tiempo en un sitio de jerarquía y de solidaridad, en un lugar donde las relaciones de poder se combinan con la reciprocidad. El hogar puede ser un espacio de dominación privada y un lugar donde se desestabiliza este tipo de relación, donde el subalterno se muestra desafiante y opone resistencia. Considerar seriamente estas prácticas conduce a pensar en el hogar como espacio político; no solo como un lugar de producción o reproducción, sino también como un espacio de lucha donde las trabajadoras domésticas procuran desestabilizar las relaciones de poder. Desde este punto de vista, es posible reformular la ya mencionada “complementariedad estratificada”, ya no como algo que conduce a la legitimación de las asimetrías sociales, sino como un “reconocimiento de la interconexión y la interdependencia” (Gutiérrez-Rodríguez, 2010, p. 168). Así, al poner el acento en las conexiones de multiplicidad y en su potencial político para el cambio social en el contexto de las relaciones de dominación, el resultado sería una “nueva visión cosmológica de la convivialidad transversal” (Gutiérrez-Rodríguez, 2010, p. 168).

## Bibliografía

Acker, Joan (2004): “Gender, Capitalism and Globalization”, en *Critical Sociology*, No. 30, pp. 17-41.

Anderson, Bridget (2000): *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*, Londres, Zed Books.

Baptista Canedo, Rosario (2010): “Trabajo doméstico. Experiencias sobre regulación y sindicalización en Bolivia”, en Mary R. Goldsmith, Rosario B. Canedo, Ariel Ferrari y Maria C. Vence (eds.), *Hacia un fortalecimiento de derechos laborales en el trabajo de hogar: algunas experiencias de América Latina*, Montevideo, Friedrich-Ebert Stiftung, pp. 25-53.

Barbagelata, Héctor Hugo (1978): *Derecho del trabajo II. Los contratos de trabajo y sus modalidades*, Montevideo, Fundación Cultura Universitaria.

Belarmino de Freitas, Jefferson (2014): “Sobre a humilhação no cotidiano do emprego doméstico”, en *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Vol. 57, No. 1, pp. 199-236.

Bernardino-Costa, Joaze (2007): *Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teorias da descolonização e saberes subalternos* (tesis doctoral inédita), Brasilia, Universidad de Brasilia.

— (2014): “Intersectionality and Female Domestic Workers’ Unions in Brazil”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 72-80.

Blofield, Merike (2012): *Care Work and Class. Domestic Workers’ Struggle for Equal Rights in Latin America*, University Park, Penn State University Press.

Boris, Eileen, y Jennifer N. Fish (2014): “Domestic Workers Go Global. The Birth of the International Domestic Workers Federation”, en *New Labor Reform*, No. 23: pp. 76-81.

— (2015): “Decent Work for Domestic Workers. Feminist Organizing, Worker Empowerment, and the ILO”, en Dirk Hoerder, Elise van Norderveen Meerkerk y Silke Neunsinger (eds.), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill, pp. 530-552.

Brenes, Alicia, Maite Burgueño y Gustavo Machado (2015): “Luchas invisibles. La organización gremial de las trabajadoras domésticas”, en Francisco Pucci, Diego E. Piñero, Agustín Juncal y Soledad Nión (eds.), *Sindicalización y negociación en los sectores rural y doméstico*, Montevideo, Universidad de la República, pp. 109-128.

Brites, Jurema (2007): “Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores”, en *Cadernos Pagu*, No. 29, pp. 91-109.

— (2013): “Trabalho doméstico: questões, leituras e políticas”, en *Cadernos de Pesquisa*, No. 43, pp. 422-451.

— (2014): “Domestic Service, Affection and Inequality. Elements of Subalternity”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 63-71.

Bunster, Ximena, y Elsa M. Chaney (1985): *Sellers and Servants. Working Women in Lima, Perú*, Nueva York, Praeger Publishers.

Camus, Manuela y María Eugenia de la O (2014): “El encanto de la colonialidad tapatía. Notas sobre la cultura de la servidumbre”, en Séverin Durin María Eugenia de la O y Santiago Bustos (eds.), *Trabajadoras en la sombra: Dimensiones del servicio doméstico latinoamericano*, México, CIESAS, pp. 145-172.

Canevaro, Santiago (2014): “Afectos, saberes y proximidades en la configuración de la gestión del cuidado de niños en el hogar. Empleadas y empleadoras del servicio doméstico en la Ciudad de Buenos Aires”, en *Trabajo y Sociedad*, No. 22, pp. 175-193.

— (2015): “Juicios, acusaciones y traiciones. Moralidades en disputa en el servicio doméstico en Buenos Aires”, en *Século XXI*, Vol. 5, No. 1, pp. 26-52.

Carrasco, Cristina (2003): “La sostenibilidad de la vida humana. ¿Un asunto de mujeres?”, en Magdalena León (ed.), *Mujeres y trabajo: cambios impostergables*, Porto Alegre: REMTE/CLACSO/ALAI, pp. 11-49.

Casanova, Erynn Masi de (2013): “Embodied Inequality. The Experience of Domestic Work in Urban Ecuador”, en *Gender & Society*, Vol. 27, No. 4, pp. 561-585.

CEPAL (2017): *Panorama social de América Latina 2016*, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

— (2018): *Panorama Social de América Latina 2017*, Santiago de Chile, Naciones Unidas.

Chaney, Elsa M., y Mary Garcia Castro (eds): *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*, Filadelfia, Temple University Press.

Costa, Sérgio (2018): “Millonaires, the Established, the Outsiders, and the Poor. Social Structure and Political Crisis in Brasil”, en Elizabeth Jelin, Renata Motta y Sérgio Costa (eds.), *Global Entangled Inequalities. Conceptual Debates and Evidence from Latin America*, Londres, Routledge, pp. 178-195.

— (2019): “The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality”, en *Novos Estudos Cebrap*, No. 113, pp. 15-32.

Courtis, Corina y María Inés Pacecca (2014): “Domestic Work and International Migration in Latin America. Exploring Trajectories of Regional Migrant Women in Domestic Service in Argentina”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 24-32.

Cumes Simón, Aura Estela (2014): *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (tesis doctoral inédita), México, CIESAS.

Dalla Costa, Mariarosa y Selma James (1975): *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall Press.

Duarte, Isis (1993): “Las trabajadoras domésticas dominicanas. Interrogantes para el movimiento feminista”, en Elsa M. Chaney y Mary García Castro (eds.), *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, siriventa y... más nada*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad, pp. 177-194.

Durin, Séverine (2013): “Servicio doméstico de planta y discriminación en el área metropolitana de Monterrey”, en *Relaciones*, No. 134, pp. 93-129.

Esquivel, Valeria, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (2012): “Hacia la conceptualización del cuidado. Familia, mercado y Estado”, en Valeria Esquivel, Eleonor Faur y Elizabeth Jelin (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el Mercado*, Buenos Aires, IDES, pp. 11-44.

EUROSTAT (2017): “Glossary: Household-Social Statistics”, disponible en [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Household\\_-\\_social\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Glossary:Household_-_social_statistics) (consultado por última vez el 28/09/2020).

Federici, Silvia (1975): *Wages Against Housework*, Londres, Power of Women Collective.

— (2004): *Caliban and the Witch*, Nueva York, Autonomedia.

— (2013): *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de Sueños.

Fish, Jennifer Natalie (2006): *Domestic Democracy. At Home in South Africa*, Nueva York, Routledge.

García Castro, Mary (1993): “The Alchemy Between Social Categories in the Production of Political Subjects. Class, Gender, Race and Generation in the Case of Domestic Workers’ Union Leaders in Salvador-Bahía, Brazil”, en *The European Journal of Development Research*, No. 5, pp. 1-22.

Gill, Lesley (1994): *Precarious Dependencies. Gender, Class and Domestic Service in Bolivia*, Nueva York, Columbia University Press.

Goldsmith, Mary R. (2007): “Disputando fronteras: La movilización de las trabajadoras de hogar en América Latina”, en *Amériqúe Latine Histoire et Mémoire*, disponible en <<http://alhim.revues.org/2202>> (consultado por última vez el 01/10/2020).

— (2010): “La experiencia de CONLACTRAHO como organización internacional de trabajadores y trabajadoras domésticas”, en Mary R. Goldsmith, Rosario B. Canedo, Ariel Ferrari y María Celia Vence (eds.), *Hacia un fortalecimiento de derechos laborales en el trabajo de hogar. Algunas experiencias de América Latina*, Montevideo, FES – Fundación Friedrich-Ebert, pp. 5-24.

— (2013a): “Los espacios internacionales de la participación política de las trabajadoras remuneradas del hogar”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 45, pp. 233-246.

— (2013b): *Negociación colectiva y las trabajadoras domésticas en Uruguay*, Cambridge, WIEGO.

— (2015): “La organización de las trabajadoras del hogar remuneradas: Una respuesta a múltiples opresiones”, en *Avances de las mujeres en las ciencias*, Libro Científico Vol. II, pp. 226-237.



Góngora Mera, Manuel, Rocío Vera Santos y Sérgio Costa (2019): *Entre el Atlántico y el Pacífico Negro. Afrodescendencia y regímenes de desigualdad en Sudamérica*, Fráncfort, Iberoamericana-Vervuert.

Gorbán, Débora (2012): “Empleadas y empleadoras, tensiones de una relación atravesada por la ambigüedad”, en *Reis*, No. 140, pp. 29-48.

— (2013): “El trabajo doméstico se sienta a la mesa. Comida en la configuración de las relaciones entre empleadoras y empleadas en la ciudad de Buenos Aires”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 45, pp. 67-79.

— (2015): “Representaciones sociales en disputa. Los procesos de selección de trabajadoras del cuidado en familias de clases medias en la ciudad de Buenos Aires”, en *Trabajo y Sociedad*, No. 25, pp. 5-21.

Gorbán, Débora y Ania Tizziani (2014): “Inferiorization and Deference. The Construction of Social Hierarchies in the Context of Paid Domestic Labor”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 54-62.

Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación (2010): *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, Nueva York, Routledge.

— (2011): “Politics of Affects. Transversal Conviviality”, en *European Institute for Progressive Cultural Policies*, disponible en <<https://transversal.at/transversal/0811/gutierrez-rodriguez/en>> (consultado por última vez el 09/11/2020).

— (2013): “Trabajo doméstico – trabajo afectivo. Sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 45, pp. 123-134.

— (2014): “Domestic Work – Affective Labor. On Feminization and the Coloniality of Labor”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 45-53.

Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación and Brites, Jurema (2014): “Feminization of Labor. Domestic Work between Regulation and Intimacy”, en *Women’s Studies International Forum*, No. 46, pp. 1-4.

Haskins, Victoria K., y Claire Lowrie (2015): “Decolonizing Domestic Service. Introducing a New Agenda”, en Victoria K. Haskins, Claire Lowrie (eds.), *Colonization and Domestic Service: Historical and Contemporary Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 1-18.

Higman, Barry W. (2015): “An Historical Perspective. Colonial Continuities in the Global Geography of Domestic Service”, en Victoria K. Haskins y Claire Lowrie (eds.), *Colonization and Domestic Service. Historical and Contemporary Perspectives*, Nueva York, Routledge, pp. 19-40.

Hobden, Claire (2013): “Working Time of Live-In Domestic Workers”, en *Domestic Work Policy Brief*, No. 7, Ginebra, ILO INWORK.

Hochschild, Arlie R. (2000): “Global Care Chains and Emotional Surplus Value”, en Will Hutton y Anthony Giddens (eds.), *On the Edge. Living with Global Capitalism*, Londres, Vintage, pp. 130-146.

Hoerder, Dirk (2015): “Historical Perspectives on Domestic and Care-Giving Workers’ Migrations: A Global Approach”, en Dirk Hoerder, Elise van Nederveen Meerkerk y Silke Neunsinger (eds.), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill, pp. 61-111.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2001): *Doméstica. Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*, Berkeley, University of California Press.

Jaramillo Fonnegra, Verónica (2019): “Acceso a la justicia. Trabajadoras domésticas migrantes en la ciudad de Buenos Aires”, en *Estado e Comunes*, Vol. 8, No. 1, pp. 131-159.

Jelin, Elizabeth (1977): “Migration and Labor Force Participation of Latin American Women. The Domestic Servants in the Cities”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, No. 3, pp. 129-141.

— (2010): *Pan y afectos. La transformación de las familias*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Kofes, Suely (2001): *Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patronas e empregadas*, Campinas, Editora da Unicamp.

Kuznesof, Elizabeth (1989): “A History of Domestic Service in Spanish America, 1492- 1980”, en Elsa M. Chaney y Mary García Castro (eds.), *Muchachas No More. Household Workers in Latin America and the Caribbean*, Filadelfia, Temple University Press, pp. 17-36.

Lan, Pei-Chia (2006): *Global Cinderellas. Migrant Domestic Workers and Newly Rich Employers in Taiwan*, Durham, Duke University Press.

Mather, Celia (2013): ¡Sí, lo hicimos!. Cómo las trabajadoras del hogar obtuvieron *derechos y reconocimiento a nivel internacional*, Cambridge, WIEGO.

Mecila (2017): “Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme”, en *Working Paper Series*, No. 1, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Meerkerk, Elise van Nederveen; Neunsinger, Silke and Hoerder, Dirk (2015): “Domestic Workers of the World. Histories of Domestic Work as Global Labor History”, en Dirk Hoerder, Elise Van

Nederveen Meerkerk y Silke Neunsinger (eds.), *Towards a Global History of Domestic and Caregiving Workers*, Leiden, Brill, pp. 1-24.

Monticelli, Thays Almeida (2017): “*Eu não trato empregada como empregada*”: *empregadoras e o desafio do trabalho doméstico remunerado* (tesis doctoral inédita), Curitiba, Universidad Federal del Paraná.

OIT – International Labour Organization (2011): *Notas OIT N° 3. El trabajo doméstico remunerado en América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, ILO/OIT.

— (2015a): *Panorama Laboral América Latina y el Caribe 2015*, Lima, ILO/ OIT.

— (2015b): *ILO Global Estimates on Migrant Workers. Results and Methodology. Special Focus on Migrant Domestic Workers*, Ginebra, ILO/OIT.

— (2016): *Women at Work. Trends 2016*, Ginebra, ILO/OIT.

— (2017): *Panorama Laboral América Latina y el Caribe 2017*, Lima, OIT/ ILO.

Orsatti, Álvaro (2010): *Organización de las trabajadoras del hogar*, disponible en <[http://white.lim.ilo.org/proyectoactrav/pry\\_rla\\_06\\_m03\\_spa/gtas/gtas\\_series/gtas2010\\_trabajadorashogar.pdf](http://white.lim.ilo.org/proyectoactrav/pry_rla_06_m03_spa/gtas/gtas_series/gtas2010_trabajadorashogar.pdf)> (consultado por última vez el 02/09/2020).

— (2015): *Organización de las trabajadoras del hogar en América Latina-Caribe: Actualización de artículos anteriores*, disponible en <<http://www.relats.org/documentos/ORGOrsatti3.pdf>> (consultado por última vez el 02/09/2020).

Pape, Karin (2016): “ILO Convention C189 – A Good Start for the Protection of Domestic Workers. An Insider’s View”, en *Progress in Development Studies*, No. 16, pp. 189-202.

Parreñas, Rhacel Salazar (2015): *Servants of Globalization. Migration, and Domestic Work* (2nd Edition), Standford, Standford University Press.

Peñaranda, Katrina, Ximena Flores y Álvaro Arandia (2006): *Se necesita empleada doméstica de preferencia cholita. Representaciones sociales de la trabajadora del hogar asalariada en Sucre*, La Paz, PIEB.

Peredo Beltrán, Elizabeth (2003): “Mujeres, trabajo doméstico y relaciones de género. Reflexiones a propósito de la lucha de las trabajadoras bolivianas”, en León, Magdalena (ed.), *Mujeres y trabajo. Cambios impostergables*, Porto Alegre, CLACSO, pp. 97-116.

Pereyra, Francisca (2013): “El acceso desigual a los derechos laborales en el servicio doméstico argentino. Una aproximación desde la óptica de las empleadoras”, en *Revista de Estudios Sociales*, No. 45, pp. 54-66.

Pérez, Inés (2016): “Hurto, consume y género en el servicio doméstico (Mar del Plata, 1950-1980)”, en *Anuario IEHS*, Vol. 31, No. 2, pp. 57-78.

Poblete, Lorena (2018): “The Influence of the ILO Domestic Workers Convention in Argentina, Chile and Paraguay”, en *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations*, Vol. 34, No. 2, pp. 177-202.

Prates, Suzana (1993): “Las organizaciones para trabajadoras domésticas en Montevideo. ¿Reforzando la marginalidad?”, en Elsa M. Chaney, Mary García Castro (eds.), *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada: Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 237-254.

Quayum, Seemin, y Raka Ray (2003): “Grappling with Modernity. India’s Respectable Classes and the Culture of Domestic Servitude”, en *Ethnography*, Vol. 4, No. 4, pp. 520-555.

Razavi, Shahra (2007): “The Political and Social Economy of Care in a Development Context. Conceptual Issues, Research Questions and Policy Options” en *Gender and Development Programme*, No. 3, Ginebra, UNRISD.

Rodgers, Janine (2009): “Cambios en el servicio doméstico en América Latina”, en María Elena Valenzuela y Claudia Mora (eds.), *Trabajo doméstico. Un largo camino hacia el trabajo decente*, Santiago: OIT/ILO, pp. 71-114.

Rojas García, Georgina y Mónica Toledo González (2014): “Reproducción social estratificada. El trabajo doméstico remunerado y la interacción entre mujeres de estratos medios y populares”, en *VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población*, Lima, Asociación Latinoamericana de Población.

Rojas Scheffer, Raquel (2019): “De Asunción a Ginebra. Trabajo doméstico remunerado y redes de activismo laboral en Paraguay”, en Diana M. H. Suárez, Luis Aguirre, Carolin Loysa, Brenda M. Sánchez y Joanna M. Moszcynska (eds.), *Giros espacio-temporales. Repensando los entrelazamientos globales desde América Latina*, Berlín, Edición Tranvía, pp. 47-64.

— (2021): “Essential yet undervalued. Paid domestic work, migration, and the struggles for labor rights in Uruguay and Paraguay”, en Ximena Alba y Bruno Miranda (eds.), *Migrant Labor in Global Chains*, Berlín, Edición Tranvía, pp. 177-200.

— (2022): “Building Networks, Bridging Divides? Organizational Experiences of Paid Domestic Workers in Uruguay and Paraguay”, in Katja Hujo y Maggie Carter (eds.), *Fault Lines and Front Lines*:

*Shifting Power in an Unequal World*, Londres: UNRISD/Bloomsbury Academics, pp. 209-225.

Rollins, Judith (1985): *Between Women. Domestic and Their Employers*, Filadelfia, Temple University Press.

Romero, Mary (2002): *Maid in the U.S.A.*, Edición del Deécimo Aniversario, Londres, Routledge.

Sarti, Raffaella (2014): “Historians, Social Scientists, Servants, and Domestic Workers. Fifty Years of Research on Domestic and Care Work”, en *International Review of Social History*, Vol. 59, No. 2, pp. 279-314.

Skornia, Anna Katharina (2014): *Entangled Inequalities in Transnational Care Chains. Practices Across the Borders of Peru and Italy*, Bielefeld, transcript Verlag.

Soto, Clyde, Lilian Soto, Myrian González y Patricio Dobrée (2016): *Panorama regional sobre trabajadoras domésticas migrantes en América Latina*, Asunción, OIT/ONU Mujeres.

Soto, Lilian (2014): *Trabajo doméstico remunerado en Paraguay. Información para el debate*, Asunción, CDE/ONU Mujeres.

— (2016): *Avances en los derechos laborales del empleo doméstico en Paraguay. La Nueva Ley del Trabajo Doméstico 5407/2015*, Asunción, CDE/ONU Mujeres.

— (2017): *Las trabajadoras del hogar remuneradas en el Cono Sur. Lucha y superación de exclusiones históricas. Cuaderno N° 1, Igualdad de género*, Nueva York, PNUD/UNDP.

Torres, Lucas Emanuel (2018): “Son un mal necesario... pero hay que aceptar. Acerca de las formas de vinculación ‘empleadora-empleada’ en el servicio doméstico en Santiago del Estero”, en *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 14, pp. 39-55.

Valenzuela, María Elena (2012): “Situación del trabajo doméstico remunerado en América Latina”, en OIT/ILO (ed.), *Panorama Laboral América Latina y el Caribe 2012*, Lima, OIT/ILO, pp. 49-63.

Valiente, Hugo (2005): “Se necesita muchacha sin... derechos. Las leyes sobre trabajo doméstico remunerado en Paraguay”, en Verónica López, Lilian Soto y Hugo Valiente (eds.), *Trabajo doméstico remunerado en Paraguay*, Asunción, OIT, pp. 55-168.

— (2010): *Regímenes jurídicos sobre trabajo doméstico remunerado en los Estados del Mercosur*, Montevideo, Cotidiano Mujer.

— (2016): *Las leyes sobre trabajo doméstico remunerado en América Latina*, Asunción: CDE/ONU Mujeres.

Vidal, Dominique (2007): *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*, Villeneuve d’Ascq, Presses Universitaires du Septentrion.

— (2008): “Emerging from Dependence. Domestic Employees’ Trade Unions in Brazil”, disponible en <<https://booksandideas.net/Emerging-from-Dependence-Domestic.html>> (consultado por última vez el 19/03/2020).

— (2012): “L’affectivité dans l’emploi domestique. Un débat français à la lumière d’un recherche au Brésil”, en Georges, Isabel and Leite, Marcia de Paula (eds.), *Les nouvelles configurations du travail et l’économie sociale et solidaire au Brésil*, París, L’Harmattan, pp. 141-156.

Wasser, Nicolas (2018): “The Affects of Conviviality-Inequality in Female Domestic Labour”, en *Mecila Working Paper Series*, No. 10, San Pablo, The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.

Young, Grace Esther (1987): “The Myth of Being ‘Like a Daughter’”, en *Latin American Perspectives*, No. 14, pp. 365-80.





# Convivialidad marginal<sup>\*\*</sup>

*Gabriel Feltran*

## **Introducción**

Maiana perdió a dos hijos adolescentes, asesinados a principios de la década de 2000. Un tercero estuvo encarcelado durante muchos años. En 2017, la policía mató a uno de los dos sobrinos que vivían con ella, que había sido acusado de robar un teléfono celular. Fui a visitarla. Nos conocemos desde 2005. Estaba muy triste y mantuvo la compostura lo mejor que pudo. Cocinamos el almuerzo juntos, comimos y conversamos. Mientras comíamos, el hermano del chico asesinado llegó de la calle y entró a la casa. Encerrado en el dormitorio, lloraba desconsoladamente y, cada tanto, gritaba y bramaba de dolor, revulsión y desesperación. Nunca había visto esta clase de sufrimiento. Maiana me dijo que esto es lo que pasa cuando sucede algo así.

\* <https://doi.org/10.54871/cl5c112a>

\*\* Extraído de Feltran, Gabriel (2020). *Marginal Conviviality. On Inequalities and Violence Reproduction*. San Pablo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. [*Mecila Working Paper Series N° 26*]. Traducción de Eugenia Cervio.

Durante mis años de trabajo de campo en las favelas de San Pablo, de 2005 a 2018, escenas de esta intensidad se repitieron en muchas situaciones de convivencia. Viví aquellas escenas en una posición muy diferente a las de mis interlocutores en el campo. Mientras ellos experimentaban la violencia en su vida privada y conversaban conmigo, yo conversaba con ellos y hablaba sobre la violencia en mis textos. Volví a casa con frecuencia, lejos de las favelas, en un barrio de clase media del interior del estado de San Pablo, seguía leyendo y reescribiendo mi diario de investigación, filtrando el impacto físico y emocional de la violencia, el llanto y la mirada triste en interpretaciones sociológicas (Das, 2006). Escribí varios artículos y ensayos sobre las historias de vida de mis interlocutores, y en mis narrativas tienen nombres ficticios, tal como Maiana lo tiene aquí.<sup>1</sup> Nuestras posiciones sociales desiguales son metáforas del argumento que definiendo en este artículo: en América Latina, la pragmática de la vida cotidiana –o la convivialidad– estructura la gestión de la distribución

<sup>1</sup> En mi etnografía, la vida y la rutina cotidianas son las fuentes de comprensión y razonamiento, y no los eventos espectaculares o las informaciones ocultas. Teóricamente asumo que las situaciones cotidianas, o de convivencia, me darían todo lo que necesito para entender cómo se enmarca la vida social, incluido el funcionamiento de los mercados ilegales y la violencia misma. A pesar del desarrollo continuo del *savoir-faire* sobre la realización de etnografía en contextos violentos, nunca asumo que esté completamente resuelta. En términos metodológicos, el trabajo de campo etnográfico no es “recolectar datos” o “recopilar información”; los grupos de investigación a los que me incorporé consideran el trabajo de campo como un proceso de “construcción de relaciones transparentes y de largo plazo con todos los interlocutores en el campo”. La lógica es la de generar confianza mediante la transparencia y el intercambio a largo plazo, la ética y la protección de datos. La rutina de producir diarios de campo también evita sesgos incontrolados o malentendidos posiblemente no reflejados. A nivel de procedimiento, nunca nos presentamos utilizando información errónea, identidades ficticias o dispositivos secretos durante la investigación. También asumimos que nunca podríamos exponer a ninguno de nuestros interlocutores después del trabajo de campo, por lo que la protección de datos es un tema clave para nosotros. Mi etnografía nunca es una actividad solitaria durante el trabajo de campo, por dos razones diferentes. En primer lugar, siempre cuento con intermediarios locales que nos ayudan en el derrotero por territorios y situaciones; en segundo lugar, en nuestro grupo de investigación, los investigadores experimentados siempre supervisan a los académicos más jóvenes durante sus actividades de campo.

de la violencia a través de órdenes sociales diferentes, plurales y desiguales.

## **Maiana y su familia**

Hija de inmigrantes de los estados de Ceará y Minas Gerais, Maiana es la mayor de tres hermanos. Nació en 1964 en el barrio de Vila Prudente, en la zona este de San Pablo. Creció bajo la ideología del “milagro económico” durante la dictadura (1964-1985), y vio a sus padres trabajar en empleos estables en la región industrial conocida como el ABC<sup>2</sup> –su padre era metalúrgico en la fábrica de ascensores Otis, su madre era empleada doméstica en el municipio Santo André.

Pasé toda mi vida en el ABC, mis amigos eran mis primos, mi madre no permitía otras amistades, solo primos; entonces me criaron así, dentro de la familia; con mis hermanos era lo mismo. (Entrevista a Maiana)

Como Maiana tenía otros parientes en la región ABC, y su madre vivía en el lugar donde trabajaba, pasó más tiempo en Santo André. Pero su familia compró un terreno en Sapopemba, un distrito vecino, y construyó una casa allí. Se mudaron cuando su madre dejó su trabajo para cuidar a sus hijos pequeños, mucho más jóvenes que Maiana, que continuó sus estudios en el barrio.

Los inicios de la trayectoria familiar de Maiana son muy similares a muchas otras que encontré en el campo: la generación de los padres migra de un estado a otro, o deja el campo por la ciudad, atraída por el empleo industrial. De una generación a otra, la familia rural se

<sup>2</sup> La región ABC es la principal zona industrial del Gran San Pablo y de Brasil. El acrónimo se refiere a las tres ciudades que originalmente conformaron la región: Santo André (A), São Bernardo do Campo (B) y São Caetano do Sul (C). La región es conocida por su historia proletaria y por la enorme desigualdad típica del mundo industrial latinoamericano. Mientras que São Caetano cuenta con el índice de desarrollo humano (IDH) más alto de Brasil, las favelas de Santo André y Sapopemba tienen focos de pobreza extrema.

convierte en trabajadora y, a través del trabajo, experimenta la movilidad social y económica ascendente. La división del trabajo está delimitada con precisión según la edad y el género. Finalmente, la familia compra una parcela en las inmediaciones de la frontera en expansión de la ciudad, para hacer realidad el sueño de la casa propia a través de la autoconstrucción. El plan es que los niños crezcan seguros y asistan a la escuela, para que las hijas puedan casarse bien y los hijos encuentren buenos empleos. De este modo, “si Dios quiere”, la vida sigue su curso.

Maiana siguió al pie de la letra el guion de la generación anterior: en 1982, a la edad de 18 años, se casó con su novio de la escuela, un muchacho trabajador que tenía un buen empleo como conductor en una empresa de transporte público. Los dos decidieron vivir juntos, y la familia toleró el acuerdo. Han vivido en Sapopemba desde entonces. Luego de cuatro años de matrimonio tuvieron tres hijos: Jonatas, Michel y Robson. Los lazos familiares eran estrechos y crecieron todos juntos en el mismo barrio. Maiana trabajaba como manicurista para complementar los ingresos del hogar, pero como no tenía empleo permanente también estaba a cargo de la esfera doméstica.

El valor del trabajo continuó guiando la organización del grupo, pero los ingresos del marido no eran suficientes para mantener a tantas personas. Los niños aprendieron el valor del trabajo desde una edad temprana ya que siendo varones, especialmente en tiempos de crisis, tienen que ayudar al padre tanto como sea posible. A mediados de los noventa, los niños sintieron por primera vez cierta presión para contribuir al presupuesto del hogar. Toda ayuda era bienvenida; la inflación desenfrenada del decenio anterior había depreciado el valor real del salario del proveedor principal, y los costos aumentaban a medida que los niños se hacían adolescentes. Pero el incentivo para que Jonatas, Michel y Robson trabajaran era, sobre todo, aprender a valorar el dinero que gastaban, a valorar el trabajo. Para que entendieran la vida y se convirtieran en trabajadores como sus padres. Solía ser un plan.

## El tercer elemento

En Feltran (2020), a partir del diálogo con una larga tradición de autores brasileños que investigan el conflicto urbano y la violencia, presento el argumento de que el orden urbano en San Pablo se mantiene mediante regímenes de acción normativos, plurales y coexistentes (Machado da Silva, 1967, 1999, 2004, 2016; Misse, 2006, 2018; Feltran, 2012; Veloso Hirata, 2018, 2010; Cabanes, 2014; Barboza Machado, 2017; Grillo, 2013). Para estos autores, el conflicto urbano ocurre entre sujetos que no comparten los mismos parámetros plausibles de acción, incluso en situaciones de convivialidad en las que, de hecho, viven juntos. Por extensión, estos sujetos no ocupan diferentes posiciones en un orden urbano compartido: incluso si viven en copresencia, tienen diferentes posiciones en diferentes órdenes urbanos.

Distintas tradiciones analíticas discuten la misma cuestión empírica en términos políticos. Los conceptos como soberanía; autoridad estatal y seguridad; y órdenes híbridos u horizontes emergentes de gobernabilidad [*governscapes*] se utilizan para dar cuenta de los desafíos empíricos de los estados modernos,<sup>3</sup> pero también los empleamos en las interpretaciones de los contextos brutales y violentos

<sup>3</sup> En este texto empleamos la palabra “Estado” en minúsculas, para reforzar la diferenciación que buscamos expresamente, en contraste con el uso más común de “Estado” que representa simplemente un conjunto de instituciones públicas o aparatos ideológicos. La noción es weberiana, en tanto nos referimos a un Estado objetivado: una comunidad humana que impone con éxito el monopolio legítimo de la violencia en un territorio particular (Weber, 1967). Sin embargo, el Estado también es un agente, y como todos los agentes se produce durante y como resultado de sus acciones. La teoría que fundamenta esta definición objetiva y ordenada del Estado en Weber es una teoría de la acción. Abrams (2006) advierte sobre la dificultad que impone el estudio del Estado, precisamente porque implica estudiarlo bajo la perspectiva de la teoría simmeliana de la objetivación (el estado como idea y sistema). Vianna (2014) y Souza Lima (2002) han demostrado que es más productivo comprender lo que se conoce como procesos estatales en movimiento, al observar su voluntad progresista y sus instancias de reificación. Das y Poole (2004) han demostrado que no existe un centro estatal y que las operaciones de legitimación y construcción de legibilidad son fundamentales para su validación en términos jurídicos.

(Mbembe, 2003; Arias y Barnes, 2017; Stepputat, 2013, 2015, 2018; Denyer Willis, 2015; Lessing, 2017; Darke, 2018; Das, 2006).

Jacques Rancière, en su obra clásica *La Méésentente* (1995), sigue un argumento conceptual similar. El conflicto clave que nos ayuda a entender la política contemporánea, para el filósofo francés, no ocurre cuando uno dice blanco y otro dice negro. Al seguir esta tradición, comprendemos que la disputa de negro vs blanco es solo una dimensión secundaria, secuencial y directiva –lo que Rancière llama la “policía”– del conflicto original y esencial, que ocurre cuando uno dice blanco, y otro también dice blanco, pero no se entienden entre sí. Entre estos sujetos hay una incompreensión radical mutua, respecto de los criterios (Rancière, 1995), los múltiples significados plausibles (Wittgenstein, [1953] 2009; Cavell, 2006) y los efectos concretos de la blancura, según los entiende cada agente (Thevenot, 2006; Boltanski y Thevenot, 1991; Werneck, 2012).

Veamos un ejemplo. Tres sujetos en San Pablo, o en París, desean seguridad y ofrecen argumentos normativos sobre la forma y el contenido del tipo de seguridad que anhelan. Para el primero, o la primera, seguridad significa vivir su vida lejos de la amenaza del crimen en San Pablo, o de la amenaza del terror en París. Para el segundo, o la segunda, seguridad significa la capacidad de armarse contra la amenaza del crimen; o la existencia de una represión estatal activa de las amenazas terroristas. Hasta ahora, el desacuerdo es a nivel de contenido, y hay temas secundarios, secuenciales, que pueden discutirse a partir de los puntos en común, como el acceso a las armas, la vida en los barrios cerrados o la acción represiva del estado. Cómo lograr la “seguridad” podría aludir a contenidos diferentes, o incluso opuestos, en los argumentos de ambos sujetos, aunque comparten la creencia fundamental de que el crimen y el terror causan inseguridad. Este tipo de diferencias entre sujetos dividen, por ejemplo, a la izquierda y a la derecha a lo largo del espectro político democrático. En San Pablo, el primero podría defender el desarme y el segundo el derecho de los ciudadanos honrados a poseer armas. En París, el primero abogaría por medidas de seguridad antiterroristas activas,

pero sin vincular el terrorismo a ninguna cultura específica, mientras que el segundo apoyaría la vigilancia estatal activa y las leyes antiinmigrantes, dado que vincula la inmigración con el terrorismo. De esta manera, ya sea en democracia o en un régimen autoritario, las cosas pueden desarrollarse en ese nivel racional y administrativo. Uno dice blanco, otro dice negro, pero ambos reconocen al otro como un interlocutor razonable, aunque horrible, y entienden que el blanco y el negro son categorías de la misma naturaleza.

El problema fundamental aparece cuando en la conversación interviene un tercer sujeto, radicalmente diferente a los dos primeros. Este cree que el “mundo del crimen” es el que ofrece seguridad en San Pablo, o que en París el propio terrorismo representa la lucha misma por la seguridad, la justicia y la liberación. El tercer sujeto no comparte la creencia fundamental de que el crimen y el terror generan inseguridad. Este sujeto respalda al PCC –el Primeiro Comando da Capital [Primer Comando de la Capital],<sup>4</sup> hoy en día la principal

<sup>4</sup> El origen del PCC, también llamado Comando, Partido, Quinze, Família [Comando, Partido, Quince, Familia] o simplemente *o crimen* [el crimen] data de 1993, un año después de la Masacre de Carandiru (una antigua prisión enorme en el estado de San Pablo), en la cual la policía militar estadual mató a tiros a 111 reclusos amotinados. A raíz de este hecho, surgió un colectivo de presos para luchar contra la “opresión” en el ámbito carcelario, ya fuera perpetrada por los presos entre ellos o por lo que llamaron “El Sistema” (De Santis Feltran, 2018). Para luchar contra la ley del más fuerte que imperaba entre los prisioneros, los integrantes de este grupo, autodenominados “hermanos”, se impusieron como mediadores en los conflictos cotidianos e impusieron una nueva forma de impartir justicia dentro de las cárceles. Les declararon la guerra a todos aquellos que no siguieran los principios de Paz, Justicia y Libertad defendidos por el grupo. Por el contrario, ayudaron a los presos considerados leales, así como a sus familias, proporcionándoles diversos bienes y servicios a través de un sistema cooperativo financiado por las contribuciones recaudadas por los “hermanos”. Al mismo tiempo, se abrieron negociaciones con los principales funcionarios de las cárceles: el PCC se comprometió a no organizar más motines si mejoraban las condiciones de detención consideradas indignas. Tras haberse vuelto hegemónico en las cárceles, el PCC se extendió a la periferia de la ciudad a partir de 2001 (De Santis Feltran, 2020). Tras reivindicar un monopolio legítimo de la violencia en estos territorios, el grupo criminal reguló los diferentes mercados ilegales que había ahí, en particular la fijación el precio de las drogas (marihuana, cocaína, *crack*) para evitar la competencia entre las favelas y los enfrentamientos entre narcotraficantes. Ahora que controla el tráfico a gran escala de drogas, armas, autos robados, etc., el PCC está creciendo



banda criminal de Brasil (Feltran, 2018)– o al “terrorista”. Sus supuestos normativos cambian la naturaleza misma del conflicto respecto del significado de “seguridad”. Los hijos de Maiana eran este tipo de sujetos, y no estaban solos.

Para los habitantes de ciudades como San Pablo o Río de Janeiro que tienen una experiencia directa de la relación entre la policía y las facciones criminales, la ciudadanía, la democracia y el estado de derecho no son marcos plausibles de explicación. En cambio, cualquiera que estudie las políticas sociales no tendría problema en verlas como tales. El conflicto en estos territorios es situado y específico, más que genérico. El perfil homogéneo de las víctimas de homicidio en Brasil es indiscutible en este sentido: jóvenes operadores no calificados de negocios ilegales transnacionales que viven en favelas. La mayoría absoluta (94,6%) son hombres, el 72% son negros, el 71% muere por heridas de bala y el 53% tiene entre 15 y 29 años (Cerqueira et al., 2018), el perfil exacto de los hijos de Maiana. Durante mucho tiempo, nociones genéricas o normativas como república, democracia o ciudadanía no han logrado ofrecer un marco conceptual efectivo para el conflicto social plural y disyuntivo de Brasil. No pueden abarcar el mosaico del régimen de prácticas y órdenes urbanos plurales, coexistentes en el tiempo y el espacio, que son necesarios para explicar las normas, desviaciones y acciones en cada situación específica.

## **Niños que trabajan**

Jonatas trabajó de media jornada en la empresa de reciclaje de mi tía, desde los doce hasta los catorce años. Comenzaba a trabajar a las

económicamente y expandiendo su influencia en los 27 estados federados de Brasil, así como en sus puertos, aeropuertos y fronteras. La represión policial también se intensifica y los encarcelamientos aumentan, lo que explica nuevas oleadas de violencia atribuidas al PCC y las consiguientes represalias policiales.

siete de la mañana y almorzaba en su casa al mediodía. A la una de la tarde iba a buscarlo. Lo llevaba allí y lo iba a buscar. Luego, a las tres de la tarde iba a la escuela, y salía a las siete y veinte de la noche. Una vez me dijo: “Mamá, si trabajara todo el día de siete de la mañana a cinco de la tarde, ganaría el doble”. Le respondí: “No puedes... debido a tu edad... [tendrías que] ir a la escuela nocturna. Y en la escuela no pueden saber que estás trabajando, porque van a querer hablar con nosotros, por la Ley”. Pero él insistió: “No, quiero trabajar todo el día”.

Entonces, hablé con la gente de la escuela aquí en el barrio, hablé con la directora y todo eso, ¿no? Se lo expliqué y le dije: “Mira, él quiere trabajar, ya está trabajando, pero quiere trabajar todo el día. Tendría que estudiar por la noche”. Ella dijo: “Pero no puedo inscribirlo en el turno de la noche a esta edad, ¡tiene doce años!” Yo le expliqué: “Pero lo traeré y lo buscaré, así puedo asegurarle que soy responsable de él. Vendré a buscarlo todos los días”. Entonces, ella lo aceptó, firmé un papel que decía que lo llevaría y lo traería, y eso fue lo que hice. Lo llevaba al trabajo y lo iba a buscar, lo llevaba a la escuela y lo iba a buscar.

Robson trabajó durante un mes en una lavandería cuando tenía once años. Pero gastó todo lo que ganó en golosinas del quiosco [risas]. Durante las vacaciones, estaba de vacaciones de la escuela, vio un anuncio de una lavandería, así que le preguntó al hombre, quien dijo que era demasiado pequeño, que no podía [trabajar allí]. Entonces, le pidió a su papá que fuera allí y hablara con el tipo. Así que su papá fue allí, habló, y el hombre lo contrató. Pero también tenía que llevarlo ahí e ir a buscarlo. Entonces, yo lo dejaba ahí y lo iba a buscar. Luego, el día de pago me dijo: “Ya no voy a ir más, el hombre me robó”. Y yo le dije: “Él no te robó nada. ¡Te lo gastaste todo en el almacén!”. Y Michel también trabajó un poco. (Entrevista a Maiana)

Surge un desajuste en la narración. Los valores familiares de Maiana, que consideran al trabajo como un código moral y como la base de la educación de sus hijos, estaban en conflicto con la Ley. El colegio conoce la legislación al respecto (Estatuto del Niño y del Adolescente de Brasil, 1990): un niño de doce años no puede trabajar, y mucho

menos en jornada escolar; la directora no lo puede permitir. El dueño de la lavandería también piensa que Robson es demasiado joven y que podría meterse en problemas. Sin embargo, el desajuste entre la ley y la moralidad es negociable. Los niños quieren una oportunidad laboral; los padres están dispuestos a hacerse cargo de su seguridad (el barrio es cada vez más violento). El contexto es de desempleo generalizado (a mediados de los noventa), entonces, ¿por qué no?

Maiana negocia con la escuela y el padre con la lavandería. Los niños comienzan a trabajar y, aunque sus ganancias sean escasas, adquieren mayor autonomía. Poco después de esto, Jonatas dejó de estudiar antes de haber completado el 7° grado de la escuela primaria. Robson también abandonó la escuela, casi al mismo tiempo. Michel incluso antes. Trabajaban todos. Los padres habían trabajado toda su vida y estudiaron poco.

Sin embargo, este es un punto de inflexión en la trayectoria de los niños, ya que genera una barrera en su acceso al mercado laboral formal –en un contexto de intensa reconversión productiva y apertura del país a las importaciones. El énfasis en el trabajo como forma de ganarse la vida no estuvo directamente asociado a un compromiso con la escolarización de los niños, que sostiene el proyecto de movilidad social a largo plazo. Los hijos de Maiana están destinados a desempeñar trabajos poco calificados, de baja remuneración y que les confieren menor estatus social dentro de sus grupos. Y como las puertas de los mercados emergentes están cerradas para los no escolarizados, también lo está la perspectiva de progreso a largo plazo para esos niños (Tilly, 1998). Al mismo tiempo, a medida que envejecen, la presión por tener un ingreso adecuado y convertirse en proveedores –una dimensión central en la construcción de la masculinidad– es mayor. Este es el caso de la mayoría de los jóvenes en las periferias de las grandes ciudades (Durham, 1973).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> En San Pablo, la expresión periferia se utiliza para referirse a barrios pobres, que se han expandido concéntricamente debido a la intensa migración rural-urbana entre 1940 y 1980, como resultado de un modelo de industrialización muy concentrado. Las

También es cierto que la modernización de la ciudad y la agenda de apertura comercial impulsada por el presidente Fernando Collor a principios de los noventa incrementaron significativamente la presión por el consumo. Atari se convierte en PlayStation; las máquinas de escribir dan paso a las computadoras y a los mundos virtuales en los que las personas pueden reinventarse. Los adolescentes y los jóvenes son los más afectados por esta aceleración, una transformación que es tan evidente en las periferias de la clase trabajadora como entre las clases medias; la posesión de bienes específicos (zapatos de moda, ropa de diseñador, el último teléfono celular, una motocicleta, etc.) está directamente relacionada con la construcción de la propia imagen respecto del grupo. La bomba de tiempo está lista. Pero Maiana no tiene forma de saberlo: “Hasta 1998 tuve una vida tranquila, era ama de casa, me ocupaba de mis responsabilidades, ¿sabes?”.

### **Crisis: un niño “cae en las drogas”**

Si en teoría los ingresos del padre, complementados con los escasos ingresos de su esposa e hijos, deberían ser suficientes para garantizar el sustento de la familia, en la práctica el salario de un conductor de autobús en las afueras de San Pablo no cumplió con las expectativas de consumo de los tres adolescentes a principios del siglo XXI. A medida que crecían, los niños se acercaron rápidamente a la escena criminal local. Las historias de vida de Jonathan, Michel y Robson, por consiguiente, siguen un patrón: el crimen les ofreció lo que todos los adolescentes del vecindario deseaban más: dinero, consumo, estatus, adrenalina, mujeres.

Por mucho que les enseñes, cuando abres la puerta, ahí en la calle, hay muchos riesgos. Porque en el barrio hay mucha droga, muchas armas, ¿verdad? El crimen gestiona las cosas en el vecindario. El

---

áreas de viviendas informales autoconstruidas en esos barrios, que concentran a los más pobres entre los pobres, se conocen como favelas.

crimen domina aquí. Luego, en 1998, descubrí que mi hijo mayor [Jonatas, entonces de catorce años] estaba consumiendo drogas; le gustaba la marihuana. [...] Luego pasó a la cocaína, comenzó a pasar el rato en las favelas y yo comencé a desesperarme. Tenía mucho amor por él, ¿sabes? Superé mi miedo y fui a las favelas a buscarlo. Me dolía el corazón, pero fui tras él. (Entrevista a Maiana)

Las favelas figuran en la vida de los que trabajan en Sapopemba de una manera bastante paradójica. Actualmente hay casi cuarenta favelas en el distrito, y es difícil ignorarlas. Maiana nunca había estado en una cuando se mudó al barrio. Se vio obligada a descubrirlas de la manera más difícil. La amenaza que llegó a interferir en su vida cotidiana provino de la favela: era el lugar donde su hijo fue a consumir drogas. Pero a medida que avanzaba su narrativa, se hizo evidente que el crimen no estaba contenido dentro de los límites de las favelas. No fue únicamente de la parte más pobre del barrio de donde provino la amenaza; el narcotráfico también incluía a los “buenos hogares”:

El error de muchas madres aquí es pensar: “Ay, ese niño vive en una linda casita, [mi hijo] puede hacerse amigo de él”. Caí en esa trampa, ¿sabes? Entonces Jonatas hizo un amigo que no vivía en la favela, vivía en una calle que es la calle de los chicos de acá del barrio, ¿sabes? Solo tiene casas lindas, y todas son personas decentes, ¿verdad? Entonces entabló amistades allí, y ahí comenzó a meterse en la cocaína, con esos chicos.

Mi hijo aún no había ido a Febem [la Fundación Estadual para el Bienestar de los Menores, el sistema de detención juvenil del estado de San Pablo]. Ya estaba cometiendo ofensas, pero aún no había estado en Febem. Robaba o vendía su ropa nueva por dinero para la droga.

Una vez Jonatas terminó debiendo dinero... allá abajo, en la boca [guarida de drogas] allá abajo [en la favela do Madalena], y fui a hablar con el narcotraficante. Fui muy dura con él, le dije: “no me importa lo que hagas, cada uno tiene su forma de sobrevivir y ganar dinero.

Trabajo como manicurista; mi marido trabaja como conductor. Si te pago todo de una vez, nos vamos a la quiebra”. Y agregué: “Tendrás que dejarnos pagar en cuotas”. Pedí pagar en cuotas. Entonces dijo que podíamos arreglar en tres cuotas, igual que en Casas Bahía [una tienda minorista muy popular]. [...] Incluso pedí firmar un papel, y un testigo, para que después no pudieran decir que no había pagado y cobrarme de nuevo. Voy a dar tanto, durante tantos días, y quiero un testigo. [Quería] saber lo que estaba pagando”. (Entrevista a Maiana)

Emergen cuatro temas analíticos del relato de Maiana en este primer momento. Primero está la oposición entre la gente en las favelas y los “chicos del barrio”. Las favelas están más abajo en la escala social, mientras que los “chicos” viven en Jardim Planalto o Vila Industrial, y tienen un estatus superior en comparación con la familia de Maiana. La oposición en el testimonio de Maiana entre los residentes de las favelas y los “chicos” sugiere la posición social intermedia de su familia: Maiana y sus hijos ocupan un espacio social entre los hogares de las familias de clase trabajadora establecidas y las favelas. Miles de otras familias en el barrio se ven en esta posición: no tan estables como las empleadas en trabajos industriales o de servicio público, o que trabajan por cuenta propia con éxito, pero están mejor que los residentes de las favelas. Son familias trabajadoras o “luchadores” [*lutadores*], como les gusta que los llamen.

El segundo tema es la situación de Jonatas. El hijo mayor está entrando gradualmente en el “mundo del crimen”. Aun así, todavía no ha pasado por su primera experiencia de institucionalización, posiblemente el período de mayor disfrute de las ventajas relativas de ingresar a este nuevo universo. El tercer tema es el consumo de drogas que lleva a involucrarse con los traficantes. En cuarto lugar, vemos una relación directa entre el narcotráfico y las estrategias de gestión de la deuda que son típicas de las prácticas populares de consumo. Casas Bahia, una tienda minorista brasileña muy popular, aparece en el testimonio como una muestra de un hábito de consumo particular (en este caso, el abuso de drogas). Los narcotraficantes adoptan

estrategias comerciales que ya tienen éxito en el mercado de consumo de bajos ingresos, al flexibilizar sus operaciones y acumulación.

Al adentrarse en este universo y antes de ser atrapado por la policía, Jonatas amplió sus circuitos sociales. Pasaba el rato tanto en las favelas como con los chicos de los barrios “buenos”; aprendió los códigos del mundo del crimen y los valores de las personas de clase trabajadora. Nadie en la familia sabía de sus actividades ilícitas, por lo que era fácil moverse entre mundos. La primera crisis aparece, precisamente, cuando la familia descubre su participación: el joven que se suponía que era un trabajador estaba drogado.

La madre está desesperada, por supuesto. Considera alternativas, habla con amigos, busca soluciones a un problema inesperado. El padre castiga. Los hermanos entienden las decisiones de Jonatas, pero no se lo revelan a sus padres. La crisis familiar se agrava cuando Jonatas, ya consumidor de drogas, también empieza a venderlas y a deber dinero en las bocas. Es entonces cuando comienzan las amenazas contra su vida y las de su familia. Para saldar la deuda del joven y evitar lo peor, la familia pide dinero prestado. Pero para proteger a su familia y los parientes de toda la carga, Jonatas comienza a pasar más tiempo en las favelas y participa en actividades delictivas locales, convirtiéndose en mano de obra para los robos de autos.

## **Convivialidad marginal**

La literatura sobre conflictos urbanos en San Pablo es, en su mayoría, sólida y relevante (Pires do Rio Caldeira, 2000; Holston, 2007). Pero implícita o explícitamente trata el marco normativo del estado, uno de los actores antagónicos en este conflicto, a través de un conjunto de supuestos naturalizados: la democracia, la ciudadanía y la esfera pública se consideran como objetivos universales. Esta construcción invisibiliza las alternativas emergentes a este marco normativo que han surgido empíricamente en las periferias urbanas de San Pablo y otras ciudades en las últimas décadas. Quienes las

confrontan sostienen que se trata de un discurso o economía moral inverosímil (Cabanes, 2014) que “sabotea nuestro razonamiento”, como ha cantado el compositor brasileño Mano Brown y explicado Teresa Pires do Rio Caldeira (2006). Como etnógrafo, y años después de que fueran publicados estos trabajos seminales, puedo identificar más fácilmente el papel del tercer elemento ya mencionado que, pragmáticamente, aunque sin intención, modifica de manera disruptiva los límites plausibles del “mundo” y de aquellos individuos que pueden participar en él. Para comprender a esos “sujetos violentos” y sus inverosímiles acciones, que se suponía que no existían ni formaban parte de este mundo, debemos observar mucho más allá de los marcos centrados en categorías como las políticas de estado, la democracia y la ciudadanía.

El tercer elemento discutido anteriormente –no el que está más a la izquierda entre los activistas de derecha, sino el criminal que entiende el “mundo del crimen” como una arena política deseable– introduce una fractura epistemológica en la problemática del orden urbano y el estado moderno. Los dos primeros no consideran plausible la pretensión del tercero, por lo tanto no puede haber negociación entre ellos. De este modo, el universalismo enfrenta sus límites y es irrelevante para resolver políticamente esta situación aporética. Las consecuencias prácticas de esta fractura son muy significativas. Se invalida toda conversación en la llamada esfera pública, porque se destruye el terreno común que los tres sujetos habían ocupado o deberían ocupar (Arendt, 1951, 1959, 1977). Si estuvieran siempre distantes, no habría inconvenientes, pero las relaciones empíricas entre los tres elementos siguen existiendo, a pesar de la falta de comprensión mutua, en las ciudades cosmopolitas o en el mundo globalizado. Por muy altas que sean las paredes de los condominios cerrados, aún comparten la misma ciudad, estado, país o mundo.

El tercer elemento no continúa el debate ordenado entre actores constituidos que ocupan el mismo espacio normativo. Obliga a una ruptura de todo el conjunto de supuestos en el debate y, de esta manera, posibilita dos consecuencias. Por un lado, hay enfrentamientos



cada vez más brutales entre actores que se malinterpretan. Por otro lado, los dos primeros sujetos discutirán sus diferencias entre ellos, mientras que el tercer sujeto dejará de relacionarse con ellos y lo hará únicamente con sus pares. A medida que pasa el tiempo y la conversación se restringe a aquellos que comparten la misma base de comprensión, el régimen de pensamiento distinto e internamente coherente tiende a volverse autónomo.

La ruptura que produce tal disenso no solo provoca una salida radical de todos los sujetos de la esfera pública, sino también su llegada a otro lugar. Es probable que no entiendan que una banda criminal como el PCC no debe ser vista como un signo de la ausencia del estado, sino como la representación positiva del “crimen” entendido como un mundo en sí mismo, o al menos como el organismo autorizado para regular una comunidad. Esta salida [*exit-stage-left*] de la que habla Hirschman (1970), y que Arendt (1959, 1977) reconoce como la destrucción de la esfera pública moderna no es solo una cuestión de contrapúblicos que se mueven hacia una síntesis de presupuestos en conflicto (Fraser, 1992; Habermas, 1992), pero productivos en la práctica. Esta ruptura produce regímenes públicos [*regimes of publicness*] alternativos y coexistentes, sin posibilidad de integración, porque no puede haber una comunicación plausible entre ellos (Machado da Silva, 1993).

Fracturado el terreno común entre los tres sujetos, con dos de un lado y uno del otro, no solo asistimos a la retirada de un sujeto de la esfera pública, que no obstante continúa sin ellos. En casos de intensa conflictividad, también asistimos al surgimiento de otros regímenes normativos, que coexisten con el primero ya que las personas aún comparten espacios físicos comunes en la ciudad, sin que exista una comunicación racional y deliberativa entre ellos. La violencia sigue siendo su principal forma de relacionarse. Cuando ya no es posible lograr administrativamente una posible salida negociada del conflicto urbano, la ciudad de San Pablo, al igual que otras ciudades brasileñas y latinoamericanas (Arias y Goldstein, 2010; Arias y Barnes, 2017), entra en una espiral de acumulación de conflictos

urbanos en forma de violencia, entendida como el uso de la fuerza o amenaza que produce un efecto similar (Misse, 2006, 2018; Stepputat, 2013, 2015, 2018).

Los representantes de las clases media y alta de la ciudad quedan restringidos en un “espacio democrático”, el gobierno o la esfera pública realmente existente, y discuten entre ellos qué hacer con, o a pesar de, los delincuentes. Quien piense que los delincuentes no hacen lo mismo se está engañando. La afirmación del gobierno –“trabajamos por la seguridad de todos”– y la del tercer elemento –“el crimen es un medio de movilidad social”– no pueden escucharse juntas. El crimen amenaza la seguridad del país, y punto, dice el gobierno. El “crimen” es el único camino a la seguridad en las favelas, y punto, dicen los criminales del PCC. Es precisamente en este límite de lo aceptable, de lo verosímil, donde el terror de Michel Taussig –la violencia pura– se convierte en la relación fundamental entre las partes, separadas por una brecha infranqueable.

## **Ruptura: los chicos son arrestados, el bandido<sup>6</sup> debe morir**

Era 1998. Esa fue la época en la que él [Jonatas] fue por primera vez a Febem. Cometió un delito menor, lo atraparon, luego fue a la Febem en Imigrantes [en la región metropolitana de San Pablo], donde me horroricé de todo. Estuvo allí quince días, y desde allí conseguí que ingresara a un centro de rehabilitación [para drogodependientes].

Pero cuando se fue de Febem no nos explicaron sobre la libertad asistida, no explicaron nada [porque era su primera detención, Jonatas salió en libertad condicional, para ser acompañado por CEDECA, el Centro de Defensa de los Derechos de los Niños y Adolescentes, pero la familia no sabía cómo funcionaba esto, y Jonatas no se presentó a las reuniones requeridas]. ¿Entonces qué hice? Lo llevé, lo llevé a sesiones de acupuntura porque eso había funcionado para todos los

<sup>6</sup> En portugués en el original, en todos los casos. [N. de la T.].

que lo habían hecho en el vecindario. Pero no para él. Le pusieron alfileres en las orejas y todo, pero no le hicieron nada. Entonces lo interné por primera vez [en una clínica privada para drogadictos]. Para entonces, ya tenía varias ausencias en el programa de libertad condicional.

Pasó algunos días [en la clínica], pero no soportaba estar lejos de las drogas, así que se escapó... Eso significó romper los términos de su libertad condicional. [Por su falta de participación en las actividades abiertas necesarias, CEDECA envió un informe de suspensión a Febem]. Yo le decía: "Mira, tienes que volver al centro de rehabilitación, tienes que intentarlo, si no lo intentas no vas a ver resultados... Solo te quedaste doce días ahí, por eso no has visto ningún resultado todavía, en la vida es todo un intento..."

Los trabajadores sociales pudieron encontrar otro centro de rehabilitación, costado por una ONG. Entonces lo pagaron, allá en São Lourenço da Serra, a kilómetros de distancia. Llevé al chico allí; se quedó otros doce días y se escapó. [...] Eso se convirtió en "búsqueda y captura" [al romper las medidas abiertas, Jonatas recibió una medida de hospitalización]. Lo atraparon, el equipo de rastreo vino a nuestra casa y lo llevaron a Febem. Por ese entonces yo estaba muy triste, porque él volvió a Imigrantes, ese lugar horrible, era una tortura, ¿sabes?

Y me quedé en ese estado, preocupada solo por él. Pero los otros dos [chicos] se estaban involucrando y no me di cuenta. Los otros dos, sus hermanos. [...] Los otros dos comenzaron a involucrarse y no me di cuenta porque solo miraba a uno. Me enfoqué solo en uno, hasta me había olvidado de que tenía otros hijos. Porque solo veía al que tenía delante, el que se drogaba, el que estaba involucrado, el que me necesitaba. Así que me olvidé de los otros. (Entrevista a Maiana)

A los catorce años, Jonatas estaba preso en Febem; al año siguiente se le unió Robson, su hermano menor; dos años después, Michel también ingresaría al sistema penal. En un momento, los tres hijos de Maiana estaban privados de su libertad simultáneamente. Su vida había dado un vuelco. Para Maiana era una pesadilla. Sus tres hijos,

de dieciséis, catorce y trece años, estaban todos involucrados en delitos. Jonatas seguía con su adicción a las drogas. Michel y Robson trabajaban para narcotraficantes y también realizaban atracos y robos de autos. La familia trabajadora no pudo adaptarse a la nueva situación. Además del impacto personal, el hogar tuvo que rediseñar todas sus rutinas, revisar el presupuesto y agregar la programación de las visitas, las negociaciones con diversas instituciones, las audiencias judiciales y los juicios. También se hizo necesaria la convivialidad con los actores criminales locales, que ahora estaban en las redes de los chicos, así como con las comisarías, procuradurías y varias instituciones judiciales y penales. Tuvieron que explicarle a toda la familia ampliada y a los amigos lo que estaba sucediendo. Algunos se acercaron; otros se distanciaron. Fue necesario rediseñar toda la red de sociabilidad familiar.

Las trayectorias de los chicos a partir de entonces son tan repetitivas que ya son conocidas (y, analíticamente, esperadas): salen de las instituciones para trabajar en el tráfico de drogas, se involucran aún más en el “mundo del crimen” y sus códigos; a medida que crecen, entran y salen del sistema penal, de las clínicas de rehabilitación para drogodependientes, de los servicios de salud y de la prisión real. La convivencia con la corrupción institucional y la violencia policial se convierte en rutina. A veces, los resultados de estos circuitos son fatales. Cuando estas historias tuvieron lugar, las consecuencias fatales eran mucho más comunes (Feltran, 2020).

Quando fue capturado en la operación de búsqueda y captura, estuvo detenido cuatro meses entre Febem Imigrantes y Febem Tatuapé. En una revuelta carcelaria masiva [*mega rebelião*] en 1999, que afectó a todas las unidades de Febem con varios días de disturbios, consiguió escapar. Así que al día siguiente subí desesperada a CEDECA, porque no sabía cómo afrontarlo. Hablé con Valdênia Paulino, una buena amiga suya que vivió la mayor parte de su vida en Sapopemba trabajando como abogada: “Valdênia, mi marido ahorró algo de dinero de su sueldo, voy a llevar a Jonatas de vuelta. Va a volver a Febem,

pero siempre que no vaya a la UAI [Unidad de Tratamiento Inicial] o a Imigrantes”.

Que vuelva a la unidad de la que se escapó, en [el barrio de] Tatuapé. Pero ella me dijo: “No, el problema de Jonatas no es Febem, el problema de Jonatas es la rehabilitación. Es su adicción a las drogas, y Febem no proporciona este tratamiento, no apoya con esto, él solo empeorará allí. Y cada vez que salga, volverá a Febem, porque estará peor de lo que estaba [cuando entró]”. Así que lo llevamos, y ella le consiguió un lugar en [la clínica] Cláudio Amâncio, en São Caetano, donde estuvo cinco meses. Entró en 1999, pero en marzo de 2000 se escapó, sintió el deseo. Después de cinco meses, ya había conseguido liberarse de la adicción a la cocaína. Entonces se escapó, hablé con él y le pedí que volviera, pero me dijo que ya no quería; que estaba cansado de estar lejos de casa, que quería quedarse en casa.

A los quince días se encontró con un policía en la calle. [Lo paró un policía que sabía que estaba implicado en delitos]. El policía le exigió dinero [para no detenerlo], pero él no tenía dinero. Fue a robar para el policía... Y fue a robarle, a robar a otro policía. [Ella se conmociona, se lleva las manos a la cara. Continúa segundos después, con la voz entrecortada]. El policía lo mató. Fue así... [llanto intenso].

Y con eso, con la violencia que también tenemos en el barrio, además perdí otro en 2003 [largo silencio, llanto].

Hoy solo me queda un hijo. [Recupera la voz]. Me hice más influyente en las reuniones de madres, también me involucré en Amar [la asociación de madres de Febem, la Asociación de Madres y Amigos de Adolescentes en Riesgo], me quedé allí en Amar del 99 al 2004 [llora de nuevo]. (Entrevista a Maiana)

Jonatas fue asesinado en 2001, a la edad de diecisiete años. Todos los testimonios al respecto, de amigos, familiares y educadores, confirmaron que el policía fue el responsable de su muerte, aunque dieron diferentes versiones sobre sus causas. No hubo una investigación formal y, por tanto, no hay un veredicto oficial sobre lo ocurrido, como en el 85% de los homicidios en Brasil. Tampoco la hubo para

Robson, el hermano menor, que fue asesinado en 2003. Robson también tenía diecisiete años cuando murió. Al parecer, el hijo menor de Maiana fue asesinado en lo que se denomina convencionalmente como un “ajuste de cuentas”. En el último año en que se produjo este tipo de homicidio en Sapopemba –a finales de 2003– la hegemonía del PCC que regulaba el orden de las favelas ya estaba consolidada en el barrio y no se toleraban ese tipo de actos (De Santis Feltran, 2011, 2020). En 2001, hubo tres veces más homicidios en Sapopemba que en 2006, y cuatro veces más que en 2009 (Feltran, 2010).

[El caso de] Robson fue por la violencia en el barrio. [...] Todo eso de meterse en peleas, ese tipo de cosas. [...] Robson, antes de morir, se hizo un tatuaje, puso el nombre de Jonatas, Michel y el mío en su brazo. [...] Luego, al día siguiente, sucedió. (Entrevista a Maiana)

Otro joven, que conocí en el barrio, también conocía a los hijos de Maiana y expresó su opinión acerca de sus muertes.

Lo sé, lo sé... uno de ellos no me gustaba mucho, pero no tenía mucho contacto con él, porque se juntaba con los locos que se metían en problemas. Creo que ella [Maiana] debía saberlo, su hijo también. No me gusta mucho, pero esos días lo saludé, hablé con él, bien. Pero su hijo estaba involucrado con algunos tipos malos que tampoco me gustaban. Murió porque... su hijo murió... No sé qué sabe ella de él, pero uno de ellos murió porque se lo merecía, creo. No lo sé. [Vacila]. No sé, uno de ellos era muy malo con la gente. Era malo con un muchacho que trabajaba en su zona, un tipo tranquilo, así que... [Pregunta: ¿era malo en qué sentido?] Golpear a la gente, dispararles... Hay personas que quieren ser ladrones, pero no están hechos para eso. Y terminan golpeando a los padres de familia, terminan insultando a la gente, terminan consumiendo drogas frente a una casa donde vive un niño enfermo. Lo único que no les gusta a los traficantes [*o tráfico*], no lo toleran, es que seas así. Solo porque es una chabola, ¿vas a consumir drogas allí? [...] Además, los que murieron les daban marihuana a los niños, fumaban, los hacían adictos, les daban un mal ejemplo, les

mostraban armas y eso, los llevaban a sus casas a vigilar y eso, les daban armas a los niños... marihuana, cocaína. (Entrevista a Pedro)

El contraste de tono y contenido entre el testimonio de la madre y el de alguien que compartía los códigos del crimen local, pero que tenía un grupo de amigos diferente al de Jonatas y Robson, es claro. La acusación es que los dos murieron porque no se comportaban correctamente. Ellos no comparten los mismos criterios para entender lo sucedido. Maiana busca continuamente atribuir los problemas de los niños a causas externas; Pedro se centra en su comportamiento inadecuado, que rompe con la ética del mundo del crimen con el que estaban involucrados. También hay, por supuesto, silencios en ambos casos. Maiana no quiere hablar más del tema, le duele demasiado. Cuando se le solicita, Pedro decide hablar un poco del caso, con titubeos, al final de una entrevista de dos horas en la que había logrado cierta confianza en los entrevistadores. Su referencia a la intolerancia del mundo del crimen hacia el comportamiento de Robson es una prueba directa de que su muerte fue una decisión, no una contingencia. Las muertes de este tipo están precedidas de advertencias y amenazas, cuyos efectos se evalúan antes de llevarlas a cabo. Robson ya había sido advertido, amenazado, estaba al tanto de su situación y que podía ser asesinado en cualquier momento. Lo más probable es que eso sucediera cuando se tatuó en el brazo los nombres de sus hermanos, su padre y su madre. Ritualizó su propia muerte a los diecisiete años. Fue ejecutado al día siguiente.

Recogió unas cuantas cartas, que se podían pegar, y las puso en el estante, como: “Te quiero mamá”, parecía algo... “Te quiero mamá”, “Te quiero papá”, “Te quiero Jonatas” ... mucho, “Te quiero Michel”, todos [los puso en el estante] junto a la televisión. Iba a quitarlo, pero pensé en dejarlo ahí. Y al día siguiente pasó. Así que fue como una despedida. (Entrevista a Maiana)

## Una familia perdida

La tensión y el sufrimiento que precedieron y siguieron a la muerte de los hijos de Maiana destruyeron la dinámica familiar. Si uno de los fundamentos de la familia es, precisamente, circunscribir un espacio privado y protegido en el mundo social, en especial para los niños y los jóvenes, la corrosión de este espacio denota la caída del grupo. En el caso de Maiana, esto significó no solo el fracaso del proyecto de movilidad social, sino del propio sustento de la familia. El conflicto en la esfera social invadió y se apoderó de la esfera doméstica. Y no solo simbólicamente: la policía se encargó de confirmar esta situación. Tras la primera reclusión de Jonatas en Febem, y con el ingreso de Michel y Robson al mundo del crimen, la casa de Maiana se convirtió en el objetivo de numerosas operaciones policiales. Los métodos utilizados por los agentes de policía al tratar con las familias de los bandidos o delincuentes son conocidos por todos los que pasan por situaciones similares en las periferias. La secuencia de ejemplos es ilustrativa.

Pasa mucho, pasa mucho. Incluso tuve que conseguir dinero para pagarle a la policía, ya en 1998. R\$1.500... En esa época. [...] Fue así, Jonatas fue capturado, había estado una semana fuera de [el centro de detención juvenil] Imigrantes, él y otro pequeño que habían detenido con él. Así que ya no podían estar juntos... si los veían juntos, la policía los detenía. Pensaban que estaban cometiendo delitos, como los que cometían en aquella época. Entonces [la policía] los capturó a los dos, los llevó a la comisaría, una semana después de haber salido de Imigrantes. Yo dije: "¡No voy a volver a ese lugar!". Y fue lo peor que hice en mi vida. Entonces junté dinero prestado de mi hermano, de mi marido, de mi abuela, estuve juntando, ¿sabes? Así que me llevó una eternidad pagar a todos. R\$1.500, en 1998, en octubre, no puedo olvidarlo. Para que los investigadores de la 70ª [comisaría], liberaran a mi hijo. La [otra] madre dio R\$1.500 y yo R\$1.500, en aquella época. Eso pasa mucho aquí.



La policía entró en mi casa, yo estaba en Amar [Asociación de Madres] trabajando, en ese momento. Entró en mi casa, mi hijo me llamó desde su propio móvil pidiéndome R\$2.000. Entonces le respondí: “¿Pero por qué me pides R\$2.000?”. Y él me susurró: “Mamá, la policía está aquí en casa, y han dicho que si no les doy R\$2.000 antes de las siete de la tarde, me van a acusar. Me van a arruinar la vida, ya soy mayor de edad, mamá”. Le dije: “Está bien, arregla con ellos para las siete de la tarde, les llevaré R\$2.000 a estos desvergonzados, sinvergüenzas”. Entonces, hizo el arreglo. Luego se lo dije a la muchacha [la gerenta de Amar], y me dijo: “¿Llamamos a Globo [una cadena de televisión]? Globo nos dará el dinero, si lo pedimos, es para Amar”, como para filmar, ¿sabes? Luego se lo devolverán, porque los van a capturar, así que recuperarán el dinero, no perderán nada”. Entonces ella dijo: “¡Llamemos a Globo, pondremos una trampa y los atraparemos a todos!”. Yo dije: “Suena bien”. Entonces llamé a mi padre, escucha el lío en el que me metí: Dije: “Papá, mantén a Michel allí, porque esta noche a las siete viene la policía, y Globo también, con el dinero, me van a dar el dinero, se lo voy a dar a Michel, y lo van a filmar”. Mi padre dijo: “Por el amor de Dios, no puedes hacer algo así, no tendrás dónde ir [después]. ¿Dónde vas a poner al niño, dónde vas a esconder al niño?”. Y al final no lo hicimos, ¿sabes? No me dieron ninguna garantía. No pagué, no les di el dinero. Él desapareció, se fue a la casa [de un amigo] durante unos días, desapareció del barrio. No pagué. El patrullero de servicio pasaba por mi cuadra todos los días, a tal punto que los vecinos estaban hartos... decían: “Maiana, si no haces algo vamos a iniciar una petición contra esta gente”. Solo sé que esta conversación que tuvo lugar en mi casa llegó al batallón, al 19° batallón, [y se enteraron] de lo que estaba pasando. El batallón, que era temporario, desde mi casa, ¿sabes? Él se alejó, se fue a otra parte, y esos policías fueron trasladados a otro lugar.

Mi hijo aún no tiene licencia de conducir. A principios de año, conducía el coche de su padre. Entonces, los mismos policías que le habían pedido los R\$2.000 lo pararon. Se aprovecharon porque no tenía licencia, lo detuvieron, lo llevaron a la comisaría y querían detenerlo. Por la licencia de conducir. Chico, pero hice tanto escándalo en la comisaría... Les dije: “Si quieren trabajar, tienen que arremangarse y

arrestar a quien mató a mi hijo, a quien mató a mi hijo el año pasado. No hicieron nada, estaba delante de sus narices. ¿Ahora quieren detenerlo por una licencia de conducir? No señor, [no] van a arrestarlo...”. Mira, casi juro. “Pueden detener a quien quieran, pero no a mi hijo”.

La Rota [unidad especial de la policía militar] entró una vez en mi casa, mis hijos estaban en la Febem. Entraron en mi casa, buscando a mis hijos. Hubo un robo en la calle realizado por otros chicos, así que entraron en mi casa [sospechaban que había sido uno de sus hijos]. Eso fue en 2001. Mi marido estaba tumbado en el sofá, trabajaba doce horas al día, casi matan a mi marido a golpes, porque estaba oscuro. Le pegaron mucho, le rompieron dos dientes. [Pregunta: ¿Tiraron la puerta abajo?]. No, yo estaba sentada en el salón, volvía de visitarlos [a los niños] en [la unidad Febem] Franco da Rocha, y estaba sentada allí, le dije [a su marido]: “Jesús, la calle está llena de policías, hubo un robo”. Entonces él dijo: “Ah, el problema es quién lo hizo, ¿no?”. Así que allí estábamos. Entonces vi a la policía pasar por la ventana del salón, dije, ay, ¿el ladrón se escapó por aquí? Deja que vaya a la cocina. Cuando llegué, ya estaban en la cocina. Les dije, ¿qué está pasando? Uno de ellos dijo: “¿Dónde está tu hijo?”. Le dije, “¿cuál?”. Dijo, “Robson”. Dije, “Robson está en Febem”. “¿En Febem? ¿Desde cuándo?”. Respondí, “cuatro meses”, pero era estúpido decirle cuál Febem, ¿no? Me preguntó cuál, pero le dije otro. Preguntó: “¿Y Michel?”. Le dije: “Él también está en Febem”. Dijo: “¿Y el otro?”. [Enérgicamente] “¿En el cementerio de Camilópolis, vayan a ver!” Yo estaba nerviosa. Preguntaron: “¿Quién está aquí en casa?”. Les dije: “Mi marido, durmiendo. Hoy es su día libre”. Entonces uno de ellos le dijo a mi marido que se levantara. Pero en el momento en que le dijeron que se levantara, lo empujaron del sofá. Y mi esposo, pobrecito, dormido, ni siquiera vio quién era. Y maldijo. Luego, las patadas volaban por todas partes. Si no fuera porque los vecinos corrieron por la calle hasta mi puerta gritando que era un trabajador, habrían matado a mi marido en mi casa. Y mi marido, con miedo a denunciarlos, fue a ver a Renato Simões [representante estadual], que quería hacer la denuncia. [Pregunta: ¿y por qué no la hicieron?] Por miedo. Porque aquí no hay donde huir de la policía. (Entrevista a Maiana)

La presencia de la policía, la corrupción policial y los “ajustes de cuentas” entre el mundo del crimen y las fuerzas del orden forman parte de la vida cotidiana no solo de los chicos, sino de toda la familia. Familias como la de Maiana aprenden a sobrellevar esta rutina. Por cada situación que viven, hay un acuerdo que hacer, una negociación que llevar a cabo, un precio que pagar. Por lo general, se puede pagar por alternativas al encarcelamiento, las palizas y las represalias. Pero estos acuerdos siempre son inestables, y cualquier desviación puede provocar violencia. Las familias conocen el repertorio de acciones policiales, y con la experiencia adquirida aprenden a lidiar con eso. La primera vez que fue extorsionada, Maiana pagó la cantidad acordada. La segunda vez no lo hizo, y recién a último momento decidió no llamar a la prensa para denunciar el caso ante las autoridades. Curiosamente, a falta de otras opciones, el papel de “vigilar a la policía” recae en los medios de comunicación masiva. Era necesario dar a conocer la ilegalidad de la acción, en el ámbito público seguramente se interpretaría en otros términos –ahí, la gente sigue teniendo derechos. Pero es claro que el intento no funciona, ni siquiera en un caso aislado. En la realidad cotidiana de esta relación, no hay vías claras de acción para dar a conocer estos problemas –en casos como estos, ni siquiera hay confianza en el poder judicial.

Aun sin la prensa, hay represalias. Los mismos policías militares patrullan por las inmediaciones de la casa durante semanas y finalmente detienen a Michel. Maiana tiene que negociar en la comisaría con la policía judicial. Su argumento es moral, enunciado en un discurso apasionado. Parece resolver la situación. Pero solo por unos días: surge un nuevo episodio cuando hay un robo en el barrio y sus hijos, naturalmente, son considerados sospechosos; ya han cometido varios robos, los policías los conocen. Allanan la casa de la familia. Los chicos habrían sido arrestados, si no hubieran estado ya detenidos. La madre intenta discutir con los agentes y se irrita. El marido es golpeado hasta el punto de perder dos dientes, y si los vecinos no hubieran acudido a la puerta, para gritar que es un trabajador, podría haber sido peor. El comportamiento de la policía en la casa de los

bandidos es así. La familia, con su historial de identificación como trabajadores, fue humillada delante de los vecinos.

En las historias de vida de los hijos de Maiana, queda claro que el foco de la represión policial no está en el acto delictivo, sino en el individuo que lo comete (Cruz y Feltran, en prensa). Si el individuo es un bandido, el sujeto encarna el acto ilegal en su propio ser: su cuerpo exhibe la ilegalidad y se convierte en alguien más allá de la ley. Esta designación no admite contraargumentos. Y como la ilegalidad asume un estado absoluto en el cuerpo del individuo, los ojos de las fuerzas del orden también se ven atraídos hacia cuerpos similares: hermanos, amigos, familiares, los que tienen el mismo color, los que se visten de la misma manera (Misse, 2018). En este caso, la violencia policial se dirige sistemáticamente a toda la familia de Maiana, porque, a partir del primer delito de uno de los hijos, reconocido públicamente en la primera reclusión, y agravado por su reincidencia y la de sus hermanos, todos pierden el acceso a la ley: a partir de ahora son bandidos. Y los bandidos deben morir.

## Notas finales

Maiana vivió tranquilamente como ama de casa y madre hasta los 34 años, por lo tanto, no tuvo que preocuparse de la política ni de la policía. Sumida en su posición social, “cumplía con sus obligaciones”, como dice ella, y tenía un sentido del lugar que ocupaba en la estructura social. Hay un lugar para los trabajadores pobres en los contextos cotidianos de convivialidad. Sin embargo, cuando sus hijos “optaron por la vida delictiva”, sufrió violencia física, su casa fue invadida (tanto por el mundo del crimen como por la policía) y su familia perdió ese estatus. La estigmatización social, la represión y la corrupción policial serán más intensos a medida que los chicos se nieguen a (o no puedan) elegir vivir como trabajadores. Si no hay suficientes trabajos deseables para los jóvenes de la periferia, y si son inquietos y no se interesan por lo que la vida les depara, no pueden

encontrar su lugar en el orden social vigente. Y el estado solo puede gestionar el conflicto (violento) que surge de la existencia de esta población, es decir, vigilar de cerca al segmento más tranquilo y reprimir o confinar al más agresivo –y como último recurso podría ser necesario eliminarlo. Los tres hijos de Maiana se sufrieron a una estricta vigilancia por parte del estado y, tras una serie de reclusiones, dos de ellos fueron asesinados, sin ninguna consecuencia legal.

A primera vista, en el flujo de la vida cotidiana y la convivialidad pragmática, la reproducción de la diferencia –incluso entre madre e hijo– puede no ser evidente, excepto en lo que concierne a su dimensión sensorial: la política de la composición de los marcadores sociales de la diferencia se refleja a través de un conjunto de signos y límites coherentes para cualquiera que comparta sus significados, que sirven efectivamente como una estética de la diferencia. El marco de la convivialidad puede dar cuenta de la reproducción de las diferencias cotidianas. Maiana no se percataba de lo que ocurría con sus hijos, porque no compartía los significados que ellos les expresaban a sus pares con sus acciones.

Hay entonces, en la base de la política, una “estética” que no tiene nada que ver con esta “estetización de la política” propia de la “era de las masas” de la cual habla Benjamin. Esta estética no debe ser comprendida en el sentido de una captación perversa de la política por una voluntad arte, por el pensamiento del pueblo como obra de arte. Si nos apegamos a la analogía, podemos entenderla en un sentido kantiano –eventualmente revisitado por Foucault– como el sistema de formas a priori que determinan lo que se da a sentir. (Rancière, 1995, p. 21)<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La estética y la política también son consideradas aquí según los términos del concepto propuesto por Jacques Rancière: “Ahora bien, estas se revelan de entrada comprometidas con un cierto régimen de la política, un régimen de indeterminación de identidades, de deslegitimación de las posiciones de las palabras, de desregulación de los repartos del espacio y del tiempo. Este régimen estético de lo político es propiamente el de la democracia, el régimen de la asamblea de los artesanos, de las leyes escritas intangibles y de la institución teatral”. (1995, p. 18)

Este sentido de las formas a priori, que se abren para dar paso a la interposición de los más diversos contenidos –la sexualidad y la locura, por ejemplo– que Jacques Rancière identifica en el dispositivo [*apparatus*] de Michel Foucault ([1976] 1997), en un estrecho diálogo con la sociología formal propuesta por Georg Simmel ([1918] 2010):

La posición del hombre en el mundo está determinada por el hecho de que dentro de toda dimensión de su ser y de su comportamiento se encuentra permanentemente entre dos límites. Esto se patentiza como la estructura formal de nuestra existencia, que en sus diversos sectores, actividades y destinos se realiza cada vez con contenido siempre distinto. Vivenciamos que la sustancia y el valor de la vida y de cada hora se encuentran entre lo más elevado y lo más mundano; todo pensamiento entre lo juicioso y lo disparatado, toda posesión entre lo más extenso y lo más limitado, todo acto entre una gran y una reducida medida de significado, suficiencia y moralidad. Nos orientamos de forma permanente; cuando no lo hacemos con conceptos abstractos, nos servimos de referencias lingüísticas tales como “encima-de-nosotros” y “debajo-de-nosotros”, “derecha” e “izquierda”, “más” o “menos”, “lo firme” y “lo laxo”, “lo mejor” y “lo peor”. Los límites de arriba y abajo son nuestros medios para orientarnos en el espacio infinito de nuestro mundo. Del hecho de que dispongamos de límites siempre y por doquier, puede deducirse que somos también límites.

De este modo, todo contenido vital –sentimiento, experiencia, trabajo, pensamiento– posee una intensidad y un matiz determinados, una cierta cantidad y ubicación en el orden de las cosas, de modo que cada contenido prosigue un *continuum* en dos direcciones, hacia sus dos polos. Todo contenido participa, de hecho, en dos *continua* que coinciden en él, y que él enlaza. (p. 1)

Los regímenes categóricos son difíciles de estudiar y particularmente arduos de comparar, porque los significados expresados se refieren invariablemente a series situadas de interacción que, por lo tanto, son siempre distintas entre sí. Los sistemas categóricos utilizados por cada grupo también les pertenecen durante un periodo

de tiempo variable. Los católicos que ritualizan sus creencias semanalmente tienden a seguir siendo católicos durante más tiempo que los católicos que nunca participan en esos rituales. Las categorías también pueden servir como elementos causales o consecuencias de una serie de acciones. A la luz de esta reflexión, creo que es posible afirmar que las categorías utilizadas en situaciones de convivencia siempre constituyen simultáneamente:

- a) Una posición situada en un intervalo de valores naturalizados por la rutina convivencial como régimen de verosimilitud para la vida social, que por lo tanto sirve de posición clasificada en este régimen, según los parámetros de valoración sustentados en un ideal situado para un grupo dado en un tiempo y espacio determinados. En nuestras vidas evaluamos y valoramos todas las situaciones en las que nos encontramos, en acciones tan diversas como las maniobras de otros conductores y los dibujos de nuestros hijos, con la forma de decir las cosas y los posteos de Instagram como base de los parámetros ideales en cada situación (“no se puede esperar nada mejor de un niño de 5 años”), en cada época (“quién se hubiera imaginado hace 30 años que sería posible calificar una llamada de Skype como “acotada”), y en cada estética específica de nuestras experiencias situadas (las fotografías de los aficionados se valoran de un modo diferente que las que sacan los profesionales). Expresamos, tanto como contenemos, estos juicios basándonos en categorías o silencios categóricos. En este sentido, el problema de las categorías –y de los silencios categóricos– es el de los juicios de valor (Simmel, [1908] 2009).
- b) Un intervalo entre muchos otros que, potencialmente, podría aplicarse y un intervalo que es elegido socialmente por un grupo determinado como el adecuado para evaluar una situación dada, en su construcción histórica y según la agencia de sus sujetos; uno que, entre un número infinito de otros intervalos o escalas pasivas, está ofreciendo en potencia parámetros

pragmáticos para la acción o *performance* cotidiana, desde la más íntima hasta la más pública. Se puede optar por situar la raza en el centro de la evaluación de la identidad de Maiana. Ella no lo hace muy a menudo. Los sujetos suelen utilizar criterios totalmente distintos (intervalos categóricos diferentes, series de significados diferentes) para evaluar la misma situación, identidad, etnia, raza o persona. Por ejemplo, el amor LGTBIQ+ puede leerse como parte de la escala categórica del amor carnal o del amor romántico, o del pecado cristiano, o de los derechos de los ciudadanos, según el grupo y la situación de que se trate. La categorización implica, por consiguiente, una elección en una escala de valores, una elección que se hace al mismo tiempo que se emite su juicio de valor, al elegir la escala misma que se va a utilizar, lo que sin embargo constituye una elección formal y no de contenido. Una elección del intervalo de contenidos, por tanto, que pertenece a la clasificación que se va a emplear de acuerdo con cada situación.

Michel sobrevivió. No quiso hablarme de su historia hasta hoy. Fue detenido días después. Ya era su segunda vez en el sistema penitenciario de adultos, donde permaneció hasta 2008. Desde los trece años, alternó breves periodos de libertad con otros más prolongados de reclusión en unidades de tratamiento, en la Febem y, más recientemente, en el sistema penitenciario. En 2009, me reuní con él por última vez, en su casa. Cuando salió de la cárcel, seguía orbitando cerca de las redes delictivas. Parecía haberse distanciado, en ese momento, pero hasta hoy –2020– va y viene de la cárcel.

En cualquier caso, es la sobrecarga de la distinción entre trabajador y bandido, categorías que se representan como naturales, lo que gobierna la existencia social de la familia de Maiana. Si el mundo es el espacio entre las personas, en determinado momento emergen dos mundos distintos, uno frente al otro. La muerte de sus hijos revela el límite, porque representa una pérdida para una sola parte de los residentes del barrio y de la ciudad. Cuanto mayores sean los lazos que



acompañan a la víctima, mayor será la pérdida para el mundo. Por esta razón, cuando muere un “padre de familia” en las periferias hay protestas e indignación. Cuando un bandido muere, y especialmente cuando el propio mundo del crimen ha decretado que ya no debe vivir, hay un profundo silencio en la comunidad. Íntimamente, muchos creen que él sabía lo que se avecinaba, muchos ya le habían advertido que no podría escapar del camino que había elegido. Y como ya había decidido vivir fuera del mundo legítimo, no hay pérdida para la “sociedad”. Dos mundos que coexisten en un mismo territorio. Relegada al mundo del bandido, la familia de Maiana llegó a enfrentar situaciones en las que, en ese momento, parecía no haber ley.

## **La violencia como límite**

Casi 60 mil personas fueron asesinadas en Brasil en 2019. La gran mayoría de ellos eran jóvenes negros de favelas, trabajadores de bajos salarios en los enormes mercados transnacionales con sede en las grandes ciudades, como el tráfico de drogas y el robo de automóviles (Beckert y Dewey, 2017; Mendes de Paiva, Feltran y De Oliveira Carlos, 2019). América Latina es, lejos, la región más violenta del mundo. Las cárceles se siguen llenando, los vehículos blindados se multiplican y, sin embargo, las tasas de robos a mano armada siguen creciendo. Y no solo en San Pablo, con diferentes niveles de intensidad estas dinámicas contemporáneas surgieron en muchos países latinoamericanos, junto con otras situaciones de guerra y conflicto radical. Los supuestos ya no se negocian, y se produce una fractura entre los distintos conjuntos autocontenidos de regímenes de acción y comprensión irreconciliables sobre lo que constituye el bien común, sobre qué es el mundo y cómo debería ser.

Estos entornos autocontenidos, entendidos como estructuras formales de pensamiento y acción, repletos situacionalmente de contenidos diferentes (Simmel, [1908] 2009), son lo que he denominado regímenes normativos (Feltran, 2013, 2010). La acción empírica

y las formas sociales son otra cosa y vienen después. Los regímenes normativos funcionan como un conjunto plausible de orientaciones para la acción empírica de los sujetos. Esto hace que tales acciones sean convenientes, es decir, formalmente esperadas por los pares (Thevenot, 1990). Del otro lado de la fractura, la acción que es conveniente para los pares será incomprensible, porque es inverosímil. De ese lado, ni siquiera se cree que existan tales sujetos, y mucho menos que puedan hablar de manera significativa (Cavell, 2006). Esta fractura política fundamental ha existido en San Pablo desde que, con raras excepciones, se frustró la promesa de la integración del trabajador migrante a la ciudad moderna. La fractura se hizo más profunda, por lo tanto, a medida que disminuyó el trabajo asalariado urbano y las esperanzas de integración social, junto a la provisión integral de servicios públicos que lo permitirían, se alejaron cada vez más del horizonte (Machado da Silva, 2016; Misse, 2006). Con el tiempo, los límites de lo plausible, a cada lado de la fractura, se concretaron. Un ladrón es un ladrón. Un trabajador es un trabajador. El crimen es el crimen, la ley es la ley.

Esta fractura plantea problemas para los analistas, aunque no tan graves como para aquellos que se encuentran cerca de los bordes de la división. Para describir la ciudad con precisión es necesario desplazarse a través de diferentes límites categóricos, lo cual no es una tarea fácil. Pero pensar en el problema normativo (de cómo debería ser la ciudad) significa abordar las profundas incomprensiones mutuas y el riesgo de violencia. En San Pablo, para los periodistas, los abogados, los doctores, las clases medias e, incluso, para muchos trabajadores de las periferias, seguridad significa mantener una distancia prudente de los ladrones, los bandidos y el PCC en condominios cerrados. En estos días, los riesgos de las formas violentas de interacción son muy plausibles cuando la necesidad de tal distancia no se toma en serio. Mientras tanto, en las favelas son precisamente los ladrones y los bandidos quienes, durante al menos tres décadas, parecen haber ofrecido seguridad. “Ladrón” es, por lo tanto, una palabra ofensiva dentro del régimen de acción del estado, pero una

celebración de la inteligencia y la perspicacia dentro del régimen criminal; tiene contenidos esenciales, cerrados y definidos en cada uno de estos entornos. Sin embargo, formal o analíticamente, la palabra se convierte en una noción polisémica, dotada de diversos significados, capaz de colmarse de diferentes contenidos.

Estos dilemas teóricos y prácticos no son nuevos, Georg Simmel lidiaba con ellos en 1900. Los problemas exclusivos de San Pablo tampoco lo son. Durante décadas, las ciudades modernas consideraron al republicanismo y al multiculturalismo como alternativas exitosas a estos conflictos brutales. En la actualidad, se las considera sin duda como soluciones insuficientes, aunque quizás nunca encontremos nada mejor. Los países del “Sur Global”, a los que la modernidad nunca les concedió democracias o estados de bienestar consolidados, y los sujetos que ni siquiera han sido parte de la comunidad de los “estados naciones” ricos del norte (los indígenas, los negros y los residentes de las favelas de San Pablo son solo algunos ejemplos) enfrentan el mismo problema teórico-político de comprender qué orden les permite existir, en un escenario de profunda incomprensión sobre quiénes son en los diferentes lados de la fractura estructural. La etnografía –o el etnógrafo– tiene un papel que desempeñar en este drama, ya que debe comprometerse a evitar el etnocentrismo, es decir, evitar que la fractura estructural se convierta en una epistemológica.

Después de muchos años de estudiar el desarrollo de las historias de vida, mi etnografía se centró en los efectos de los regímenes normativos sociales y políticos coexistentes, más allá del orden estatal, en el Sur Global. La violencia aparece en la convivialidad marginal no como una representación, sino como la violencia pragmática que experimentó la familia de Maiana. Su reconversión a una noción sociológica abstracta sitúa la violencia como elemento constitutivo de los órdenes políticos coexistentes o híbridos (Machado da Silva, 1993; Arias y Goldstein, 2010), de un horizonte emergente de gobernabilidad [*governscape*] (Stepputat, 2013) o de un conjunto de regímenes normativos (Feltran, 2020).

Debido a que estos regímenes funcionan con diferentes conjuntos de supuestos, y no son necesariamente compatibles, los conflictos entre ellos a menudo resultan en violencia. La ausencia de un espacio común –el espacio público republicano o, incluso, el espacio contrapúblico provisional– hace que en muchas situaciones no haya negociación posible. La reproducción cotidiana de la vida social –o la convivialidad pragmática– se presenta como una fuente de (re) producción de la violencia. Esos órdenes plurales, y especialmente el “mundo del crimen”, que antes de este trabajo eran desconocidos para mí, que operan en San Pablo –y en toda América Latina– reproducen la marginalidad y la violencia no a través de eventos espectaculares o institucionales, sino mediante la convivencia cotidiana.

No era la burocracia, o las leyes, lo que estaba en el centro de esta capacidad de regulación del horizonte emergente de gobernabilidad [*governscape*], sino la presencia cotidiana de una violencia no estatal plausible y reconocible. Mientras escribía y leía mis notas de campo, e intentaba lograr una mayor comprensión de los escenarios que experimenté en el campo, hice un retorno teórico a las situaciones cotidianas vividas, y especialmente conflictivas, más que a los discursos o representaciones. La convivialidad marginal con frecuencia es conflictiva porque los órdenes incompatibles, pero coexistentes, enmarcan las situaciones cotidianas. La noción pragmática de convivialidad de Costa (2019) coincide directamente con los enfoques clásicos weberianos y simmelianos sobre la acción social que solía aplicar. La violencia y la reproducción de las desigualdades ya estaban allí, en situaciones de convivencia, limitando el flujo cotidiano de la vida marginal mucho más allá de la legitimidad del estado (Feltran, 2018, 2017, 2020).

Para la mayoría de los etnógrafos, la vida cotidiana y las pequeñas interacciones son las fuentes del razonamiento. Dos dinámicas sociales que pasé por alto al comienzo de mi trabajo de campo se realizaron simultáneamente durante mi investigación: la de la creación pragmática del orden urbano plural y, además, la creación de nuestras categorías para entenderlo. Lo que al principio parecía un

caos, se hizo más inteligible cuando lo reinterpreté a través de estos dos movimientos. El trabajo de campo es, ineludiblemente, la reproducción de realidades de convivencia desiguales, y a veces violentas. Estaba estudiando la violencia, mientras que la experiencia directa de Maiana con ella tocaba su corazón, carne y huesos. Pero razonar a partir del trabajo de campo vivido también nos emancipa ineludiblemente de los límites de la convivialidad y la comprensión habituales que se dan por sentadas. Mi corazón, carne y huesos no fueron tocados de la misma manera, pero el mundo de Maiana ha sido parte del mío durante años, y viceversa. Los límites de los regímenes normativos son también espacios de convivencia.

## **Bibliografía**

Abrams, Philip (2006). Notes on the Difficulty of Studying the States, pp. 58-89. En Akhil Shama y Ardhana Grupta (Eds.), *The Anthropology of the States: A Reader*. Oxford: Blackwell.

Arendt, Hannah (1951). The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man, pp. 267-302. En Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Schocken Books.

Arendt, Hannah (1959). *The Human Condition: A Study of Central Dilemmas Facing Modern Man*. Nueva York: Doubleday Anchor Book.

Arendt, Hannah (1977). *On Revolution*. Nueva York: Penguin.

Arias, Enrique Desmond y Barnes, Nicholas (2017). Crime and Plural Orders in Rio de Janeiro, Brazil. *Current Sociology*, 65(3), 448-465.

Barboza Machado, Carly (2017). The Church Helps the UPP, the UPP Helps the Church: Pacification Apparatus, Religions and Boundary Formation in Rio de Janeiro's Urban Peripheries. *Vibrant*, 14, pp. 75-90.

Beckert, Jens y Dewey, Matias (Eds.) (2017). *The Architecture of Illegal Markets: Towards an Economic Sociology of Illegality in the Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Boltanski, Luc y Thevenot, Laurent (1991). *De la justification: Les économies de la grandeur*. París: Gallimard.

Cabanes, Robert (2014). *Économie morale des quartiers populaires de São Paulo*. París: Hamattan.

Cavell, Stanley (2006). Foreword, pp. ix-xiv. En Veena Das (Ed.), *Life and Word: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: California University Press.

Cerqueira, Daniel et al. (2018). *Atlas da Violência 2018*. Rio de Janeiro: IPEA/FBSP.

Costa, Sérgio (2019). The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality. San Pablo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. [*Mecila Working Paper Series N° 17*].

Darke, Sacha (2018). *Conviviality and Survival: Co-Producing Brazilian Prison Order*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

Das, Veena (2006). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.

Das, Veena y Poole, Deborah (Eds.) (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Denyer Willis, Graham (2015). *The Killing Consensus: Police, Organized Crime, and the Regulation of Life and Death in Urban Brazil*. Berkeley: University of California Press.

Durham, Eunice Ribeiro (1973). *A caminho da cidade*. San Pablo: Perspectiva.

Feltran, Gabriel (2010). Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo. *Caderno CRH*, 23(2), 59-73.

— (2011). *Fronteira de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. San Pablo: Editora Unesp/CEM.

— (2012). Governo que produz crime, crime que produz governo: o dispositivo de gestão do homicídio em São Paulo (1992-2012). *Revista Brasileira de Segurança Pública*, 6(2), 232-255.

— (2013). Sobre anjos e irmãos: cinquenta anos da expressão política do “crime” numa tradição musical das periferias. *Revista Do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1, pp. 43-72.

— (2017). A categoria como intervalo: a diferença como essência e construção. *Cadernos Pagu*, 51. <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510005.pdf>

— (2018). *Irmãos: uma história do PCC*. San Pablo: Companhia das Letras.

— (2020). *The Entangled City: Crime as Urban Fabric in São Paulo*. Manchester: Manchester University Press.

Foucault, Michel (1997 [1976]). *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France*. Paris: Hautes Études, EHESS / Gallimard / Seuil.

Fraser, Nancy (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of the Actually Existing Democracy, pp.

109-142. En Craig Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: MIT Press.

Grillo, Carolina (2013). *Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas*. [Tesis doctoral]. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Habermas, Jürgen (1992). “L’espace public”, 30 ans après. *Quaderni*, 18, pp. 161-191.

Veloso Hirata, Daniel (2010). *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. [Tesis doctoral]. San Pablo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

— (2018). *Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida*. San Carlos: EdUFSCar.

Hirschman, Albert (1970). *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard University Press.

Holston, James (2007). *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

Lessing, Benjamin (2017). Counterproductive Punishment: How Prison Gangs Undermine State Authority. *Rationality and Society*, 29(3), 257-297.

Machado da Silva, Luis Antonio (1967). A política na favela. *CADERNOS BRASILEIROS*, 9(41), 35-47.

Machado da Silva, Luis Antonio (1993). Violência urbana: representação de uma ordem social, pp. 145-155. En Elimar P. Nascimento e Irllys Barreira (Eds.), *Brasil urbano: cenários da ordem e da desorden*. Río de Janeiro: Notrya.



Machado da Silva, Luis Antonio (1999). Criminalidade violenta: por uma perspectiva de análise. *Revista de Sociologia e Política*, 13, pp. 115-124.

— (2004). Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil. *Sociedade e Estado*, 19, pp. 53-84.

— (2016). *Fazendo a cidade: trabalho, moradia e vida local entre as camadas populares urbanas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial.

Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Mecila (2017). Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Research Programme. San Pablo: Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. [*Mecila Working Paper Series N° 1*].

Mendes de Paiva, Luiz Guilherme; Feltran, Gabriel y De Oliveira Carlos, Juliana (2019). Presentation of the Special Issue. *Journal of Illicit Economies and Development*, 1(2), 118-21.

Misse, Michel (2006). Sobre uma sociabilidade violenta, pp. 167-182. En Michel Misse (Ed.), *Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana*. San Pablo: Lumen Juris.

— (2018). Violence, Criminal Subjection and Political Merchandise in Brazil: An Overview from Rio. *International Journal of Criminology and Sociology*, 7, pp. 135-148.

Pires do Rio Caldeira, Teresa (2000). *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. San Pablo: Edusp.

— (2006). Untitled, pp. 102-149. En Jean Comaroff y John L. Comaroff (Eds.), *Law and Disorder in the Postcolony*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rancière, Jacques (1995). *A partilha do sensível: estética e política*. San Pablo: EXO Experimental.

Simmel, Georg (1990 [1900]). *Philosophy of Money*. Londres: Routledge.

— (2010 [1918]). Life as Transcendence, pp. 1-19. En John A. Y. Andrews y Donald N. Levine (Eds.), *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*. Chicago: University of Chicago Press.

— (2009 [1908]). *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*. Leiden: IDC Publishers.

Stepputat, Finn (2013). Contemporary Governscapes: Sovereign Practice and Hybrid Orders Beyond the Center, pp. 25-42. En Malika Bouziane, Cilja Harders y Anja Hoffmann, *Local Politics and Contemporary Transformation in the Arab World – Governance Beyond the Center*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— (2015). Formations of Sovereignty at the Frontier of the Modern State. *Conflict and Society: Advances in Research*, 1, pp. 129-143.

— (2018). Pragmatic Peace in Emerging Governscapes. *International Affairs*, 94(2), 399-416.

Thevenot, Laurent (1990). L'action qui convient. *Raisons Pratiques*, 1, pp. 39-69.

— (2006). *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*. París: La Découverte.

Tilly, Charles (1998). *Durable Inequalities*. Berkeley: University of California Press.

Vianna, Adriana (2014). Violência, Estado e gênero: entre corpos e corpus entrecruzados, pp. 209-237. En Antônio C. Souza Lima y Virgínia Garcia-Acosta (Eds.), *Margens da violência: subsídios ao estudo do problema da violência nos contextos mexicano e brasileiro*. Brasília: Universidade de Brasília.

Weber, Max (1967). A política como vocação, pp. 97-154. En Max Weber, *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

Werneck, Alexandre (2012). *A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Wittgenstein, Ludwig (2009 [1953]). *Philosophical Investigations*. Londres: Basil Blackwell.

## Sobre las autoras y los autores

**Arjun Appadurai**, Profesor Goddard de Medios, Cultura y Comunicación en la New York University, ha sido miembro del Comité Científico de Mecila.

**Fernando Baldría**, Junior Fellow en Mecila (2017), es doctor en sociología por la Freie Universität Berlin.

**Claudia Briones** es investigadora principal del CONICET y profesora en la Universidad Nacional de Río Negro.

**Sérgio Costa**, investigador principal de Mecila, es profesor de sociología en la Freie Universität Berlin.

**Gabriel Feltran** es profesor de sociología en la Universidade Federal de São Carlos.

**Nilma Lino Gomes** es profesora emérita de la Facultad de Educación de la Universidade Federal de Minas Gerais y miembro del comité científico de Mecila.

**Tilmann Heil** es docente en el departamento de historia ibérica y latinoamericana de la Universidad de Colonia e investigador postdoctoral en Mecila.

**Maya Manzi**, Junior Fellow en Mecila (2017), es profesora de planificación territorial y desarrollo social en la Universidade Católica de Salvador.

**João José Reis** es profesor titular en el departamento de história de la Universidade Federal da Bahia y Senior Fellow en Mecila (2019).

**Encarnación Gutiérrez Rodríguez**, Senior Fellow en Mecila (2020-2021), es profesora de sociología en la Goethe-Universität Frankfurt.

**Raquel Rojas Scheffer** Junior Fellow en Mecila (2021), es doctora en sociología por la Freie Universität Berlin.

**Ramiro Segura** es profesor de teoría social en la Universidad Nacional de La Plata y investigador asociado de Mecila.

**Peter Wade** es profesor de antropología social en la Manchester University.



