

# 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, mercantilarla, 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 Hinncliffe 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 (Hinncliffe/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.