Arturo Escobar

Hilos del pensamiento crítico.

Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones

ANTOLOGÍA ESENCIAL

CLACSO

Arturo Escobar

Hilos del pensamiento crítico

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones

Arturo Escobar. Hilos del pensamiento crítico: cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones / Arturo Escobar... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-631-308-027-4

1. Antología. 2. Obras Literarias. I. Escobar, Arturo
CDD C0860

Otros descriptores asignados por CLACSO
América Latina / Posdesarrollo / Transiciones / Ecología / Pluriverso / Cultura

Arturo Escobar

Hilos del pensamiento crítico
Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones

ANTOLOGÍA ESENCIAL

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL

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 - Producción Editorial
Corrección - Leonardo Berneri
Diagramación - Paula D'Amico / Santiago Basso
Diseño de tapa - Dominique Cortondo Arias

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

Arturo Escobar. Hilos del pensamiento crítico: Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones. Antología esencial (Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2025).

ISBN 978-631-308-027-4

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> | <www.clacso.org>

Suecia
Sverige

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. Hilos y formas de tejer el pensamiento crítico latinoamericano en la obra de Arturo Escobar 11

Por *María Juliana Flórez Flórez, Diana Marcela Gómez Correal y Eryka Yuvelyre Torrejón Cardona*

Breve nota introductoria 29

Por *Arturo Escobar*

Primer hilo. Del desarrollo al posdesarrollo

El desarrollo y la antropología de la modernidad 35

El posdesarrollo como concepto y práctica social 63

El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina 85

Hallar senderos pluriversales 123

Segundo hilo. Los movimientos sociales y los estudios culturales

Cultura, economía y política en la teoría e investigación sobre movimientos sociales latinoamericanos 151

Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos 197

El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia 245

Las prácticas de la diferencia 279

Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala /Afro- / Latino-América 301

Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano 323

El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana 367

Tercer hilo. De la ecología política a la ontología política y el pensamiento de las transiciones

¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales 389

El mundo posnatural: elementos para una ecología política antiesencialista 433

La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización 483

Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio 541

Cuarto hilo. Diseño, pluriversalidad, relacionalidad

Autonomía y diseño: la realización de lo comunal 607

Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano 683

Soñar el pluriverso. Por un planeta vivo: conversación con Arturo Escobar (entrevista de Aude Chesnais) 721

Quinto hilo. Ciudades, regiones, transiciones

Habitabilidad y diseño: la interdependencia radical y la reintegración de la ciudad con la Tierra 739

Reinterpretando las civilizaciones: de la crítica a las transiciones 775

Un río Cauca, muchos mundos: transitando la paz territorial pluriversal 807

Sobre los autores y las autoras 835

Presentación. Hilos y formas de tejer el pensamiento crítico latinoamericano en la obra de Arturo Escobar

María Juliana Flórez Flórez, Diana Marcela Gómez Correal y Eryka Yuvelyre Torrejón Cardona

Arturo Escobar forma parte del conjunto de intelectuales latinoamericanos que han contribuido de manera significativa a pensar la región desde unos lentes críticos y comprometidos con las transformaciones profundas y estructurales que requiere Abya Yala / Afroamérica / Nuestra América. Escobar es un pensador colombiano que se nutre de los cambios que experimentó el continente en las décadas de 1960 y 1970 en la cultura, la política y el mundo intelectual. Nació el 20 de noviembre de 1951 en Manizales, la capital del departamento de Caldas, una ciudad que al tiempo que es producto de la pujanza de la colonización interna jalonada por el cultivo del café, se ha movido entre el conservadurismo y un fascinante progresismo cultural, intelectual y político, experimentado también por otras capitales como Cali.

Escobar vivió en Cali desde los cinco años y estudió su pregrado en la Universidad del Valle, institución pública de la que obtuvo en 1975 el grado de Ingeniería Química. Si bien inició en esta universidad un posgrado en Bioquímica, obtendría su título de magister en Ciencia de Alimentos de la Universidad de Cornell en 1978 y posteriormente su título de doctorado interdisciplinario en Filosofía, Política y Planeación del Desarrollo de la Universidad de California en Berkeley en 1987. Escobar formó parte de una generación de académicos colombianos y latinoamericanos que viajaron a Estados Unidos y Europa para realizar sus estudios posgraduales.[1]

1. Para ampliar sobre esto y revisar otras biografías y reconstrucciones de la trayectoria de Arturo Escobar véase Viola Recasens (1999), Flórez Flórez y Aparicio (2009), Restrepo (2006) y Gómez (2013).

Mientras que en América Latina se vivían tiempos convulsos, en la academia norteamericana tenían lugar discusiones teóricas y políticas significativas desde las que se cuestionaba la relación entre poder y saber, la producción de conocimiento, la modernidad y sus materializaciones y herencias, así como las profundas desigualdades experimentadas por sujetos históricamente discriminados, como las mujeres, los afrodescendientes, indígenas y migrantes. En la Universidad de California en Berkeley, Escobar formó parte de los debates del posestructuralismo, el poscolonialismo y el feminismo, centrales para sus contribuciones teóricas.

Las primeras de estas contribuciones se encuentran condensadas en su tesis doctoral, de la que emerge el conocido libro *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (1995b; publicado en castellano como *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, 1996). Posteriormente, su pensamiento se diversificará en una serie de preocupaciones intelectuales que se reflejan en la presente compilación, mientras se desempeña como docente e investigador en la Universidad de California en Santa Cruz, la Universidad de Massachusetts en Amherst y la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill.

La consolidación de una trayectoria intelectual y académica sostenida estuvo acompañada de una relación permanente con Colombia y América Latina, no solo por el hecho de que Escobar se haya ocupado de distintas realidades del país y la región, sino también por su vínculo con organizaciones sociales afrodescendientes, feministas y ambientalistas, y con intelectuales latinoamericanos como los del grupo Modernidad/Colonialidad. Esta relación con movimientos sociales e intelectuales se ha pluralizado con los años y en el presente incluye el proyecto "Diseñando transiciones regionales sistémicas en tiempos de emergencia social y climática: proyecto de investigación-acción con una perspectiva de paz territorial pluriversal para el valle geográfico del río Cauca", incluido en este volumen.

A continuación, resaltamos aspectos significativos de los hilos con los que se teje esta publicación de CLACSO.

Del primer hilo: del desarrollo al posdesarrollo

Escobar ha contribuido a pensar América Latina desde la década de 1980, pero con mucha más fuerza a partir de 1990, cuando se publica su libro *La invención del Tercer Mundo*. Si bien este texto es producto de las críticas posestructuralistas al desarrollo, se destaca porque está situado epistemológicamente en América Latina y el sur global. Lugar de enunciación desde el que el autor dialoga con el pensamiento crítico latinoamericano, entre el que se destaca la teoría de la dependencia, la investigación-acción participativa, la educación y comunicación populares y la teología de la liberación.

Este texto forma parte fundamental del posdesarrollo y se constituye en una crítica estructural y radical al desarrollo como proyecto de la modernidad y a la modernidad misma como horizonte político del tercer mundo. El texto ofrece una mirada histórica, crítica y panorámica de la inserción de Colombia en el desarrollo, al tiempo que revela la falacia desarrollista y la imposibilidad de concretar los objetivos que promete.

Escobar analiza el desarrollo en tanto discurso, rastrea su genealogía y devela su invención y estabilización como "matriz de pensamiento" y "espacio cultural envolvente", proceso que está acompañado de la creación del tercer mundo como otredad inferiorizada. Este "régimen de representación y gobierno" de los países "subdesarrollados" conceptualiza la pobreza desde unos lentes imperiales y coloniales que imponen una visión de la acción social como problema técnico y objeto de manejo racional (Escobar, 1996, p. 108). Esto, nos dice el autor, conlleva erradicar la diferencia y priorizar el crecimiento económico y el bienestar material, aun en detrimento de la naturaleza, los territorios y la sostenibilidad de la vida.

La crítica de Escobar es estructural y radical porque devela cómo las viejas y nuevas versiones del desarrollo (teoría del crecimiento económico, modernización, desarrollo humano o sostenible, desarrollo rural integrado o con perspectiva de género) no cuestionan los cimientos centrales del pensamiento desarrollista. Si bien corren las fronteras de lo que se espera del desarrollo y de sus formas de operación, no se salen de los límites del pensamiento liberal economicista, de sus horizontes y

rutas de transformación y de su forma de concebir la sociedad y la cultura como opuestas y superiores a la naturaleza.

Frente a una visión acotada e interesada del norte global sobre los problemas y las soluciones para los países "subdesarrollados", Escobar pone en escena las relaciones de poder desiguales entre el norte y el sur que dan origen al tercer mundo, discute las particularidades de contextos como el latinoamericano, caracterizado por la hibridez cultural incluso en la puesta en marcha de los proyectos de desarrollo y nombra y otorga validez conceptual y política a las *alternativas al desarrollo*.

En contraposición al "desarrollo alternativo", las alternativas *al* desarrollo son visiones y prácticas ancladas en las particularidades culturales, políticas e históricas de las sociedades latinoamericanas, que se alejan de los principios nodales de la civilización occidental. De esta manera el posdesarrollo, corriente teórica y apuesta política, emerge de un posicionamiento epistemológico de Escobar que se interesa y comprende la diferencia en su radicalidad.

Los aportes del autor al posdesarrollo se consolidarán en lo corrido del siglo xxi en un contexto muy concreto: el giro a la izquierda en América Latina. En el prefacio a la segunda edición de *Encountering Development* (2011 en español), Escobar reflexiona sobre las experiencias de Venezuela y Argentina, pero especialmente sobre Ecuador y Bolivia.[2] El posicionamiento del *buen vivir* en estos dos países permitirá ahondar en las reflexiones sobre las alternativas al desarrollo, y reconocer el buen vivir y a otras alternativas como expresiones del postdesarrollo que existen ya desde hace décadas e incluso siglos en la cotidianeidad y que están enlazadas a ontologías relacionales (ver López, 2020).

El pensamiento de Escobar amplifica la importante trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano. Su mirada fina sobre la modernidad supone también un cuestionamiento a las aproximaciones clásicas de las izquierdas en la región. Desde el posdesarrollo, pero también desde la ecología política, el feminismo y, más recientemente, desde los campos de la ontología política, los estudios pluriversales y el diseño, Escobar enfatizará en la necesidad de observar la diferencia radical

2. La segunda edición del libro fue publicada con el título de *La invención del desarrollo* (2012).

existente en Nuestra América, lo que implica reconocer como pares políticos e intelectuales a las comunidades que tienen como base central el territorio: los indígenas, los afrodescendientes y los campesinos.

Por esto, aunque si bien Escobar reconoce en todo giro a la izquierda una posibilidad, invita a observar cómo lo que hemos vivido en la región en lo corrido de este siglo se trata también de un giro decolonial donde los sujetos negados y pospuestos por el proyecto moderno son fundamentales, e insta a prestar atención a las herencias modernas de los proyectos progresistas en América Latina, en especial al desarrollismo y los (neo)extractivismos: lógicas que, en vez de potenciar, ponen freno a las profundas transformaciones que requerimos en Abya Yala / Afroamérica / Nuestra América.

Del segundo hilo: los movimientos sociales y los estudios culturales

En 1992 Arturo Escobar y la politóloga feminista cubano-americana Sonia Álvarez coeditan *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, un libro que marca una entrada sustancial a la literatura de la acción colectiva leyendo la década de 1980 en Latinoamérica, no como la década perdida en la carrera por el desarrollo económico, sino como la década ganada en luchas sociales. Estos actores colectivos serán el sujeto político que jalará los distintos hilos que tejen su obra.

Ya desde el citado libro *La invención del Tercer Mundo*, Escobar había puesto el foco en los movimientos sociales. Desde muy temprano en su obra, asumió la idea crítica de la literatura especializada, según la cual esos actores cumplen la doble función de cuestionar los límites de la modernidad y ofrecer salidas a ellos. Su aporte puntual es considerar el desarrollo como el ámbito moderno propicio para rastrear esa doble función. Aunque a lo largo de su obra Escobar use distintas categorías para nombrarlos (contestarios del desarrollo, antidesarrollistas, alterglobalizadores o, en un sentido más afirmativo, alternativos al desarrollo), lo relevante es su reconocimiento de que estos actores, incluso antes que el mundo académico, estaban pensando el cambio desde una

dimensión que supera la visión economicista. En este punto, el autor es afín a la propuesta de Fernando Mires de asumir que los movimientos sociales son los llamados a sacar las ciencias sociales de la región –y muy especialmente a la sociología– de la miseria en la que las ha sumido el discurso del desarrollo.

Sus textos sitúan el análisis de los movimientos no en marcos disciplinares de teorías y métodos autocontenidos, sino en las fronteras de diversos campos de estudio donde pueda intensificarse la resonancia política del análisis. Este indisciplinamiento propio de los estudios culturales latinoamericanos marcará toda su obra. De ahí que conceptos como la relación multidireccional entre *políticas culturales* y *culturas políticas*, propuesto junto con Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001 [1998]); *políticas de lugar*, elaborado con Wendy Harcourt (2005); o *luchas étnico-territoriales* (Escobar, 2010 [2008]), desarrollado con activistas del proceso de Comunidades Negras de Colombia, nos enseñan a pensar las dinámicas colectivas en las fronteras disciplinares. Estos conceptos surgen, en el primer caso, de los estudios culturales y la antropología; en el segundo, de la geografía feminista y los estudios críticos del desarrollo; en el último, de la antropología y los estudios territoriales con movimientos sociales. Lo interesante en esta apuesta es el gesto de pensar los movimientos desde el tensionamiento entre disciplinas, así como entre la teoría social y el pensamiento activista.

En gran parte de la obra de Escobar también veremos su inquietud por ampliar la comprensión de los movimientos sociales desde perspectivas poshumanistas. La noción de *redes y mallas autoorganizadas* (Escobar y Osterweil, 2009), desde las teorías de la complejidad, subraya las entidades heterogéneas de humanos y no-humano que atraviesan las luchas sociales, así como las múltiples escalas en las que estas operan. Así mismo, cuando Escobar radicaliza su conceptualización de luchas étnico-territoriales y los conflictos socioambientales en términos de *conflictos y luchas ontológicas* (2014b), subraya la multiplicidad de formas de vida que, en su persistencia, conducen a una movilización. Los debates sobre movimientos sociales en Latinoamérica se han avivado gracias a los diálogos del autor tanto con el materialismo deleuziano del artista y filósofo mexicano Manuel de Landa, como con el enfoque de la ontología

relacional que ha trabajado con Marisol de la Cadena, Mario Blaiser y, en su libro más reciente, con la antropóloga Michal Osterweil y la bióloga Kriti Sharma (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024).

La noción de *luchas étnico-territoriales* sigue el llamado de pensadoras latinoamericanas como Raquel Gutiérrez y Silvia Rivera Cusicanqui de reemplazar la categoría *movimiento social* por la de *lucha*, considerando las restricciones analíticas de la primera y, por tanto, sus límites para captar la hondura de las dinámicas colectivas de la región. Aunque Escobar acude a la categoría *lucha*, sigue considerando útil la de *movimiento*.

Del tercer hilo: de la ecología política a la ontología política y el pensamiento de las transiciones

A mediados de la década de 1990 Escobar publica "Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology" (1995a), un artículo que propone un marco teórico para una ecología política antiesencialista. Desde entonces, y a partir del análisis de los movimientos afrocolombianos del litoral Pacífico, en un primer momento, logra ampliar el ámbito de la ecología política; en un segundo momento de más inflexión, busca reorientarlo de forma radical.

En el texto "El mundo postnatural. Elementos para una ecología política anti-esencialista", de 1999, desde una perspectiva política y filosófica, fue pionero en proponer una perspectiva antiesencialista de la naturaleza, mostrando tres regímenes de su construcción: orgánico, capitalista y de tecnonaturaleza. Desde la perspectiva de los movimientos sociales de la selva tropical, el autor argumenta a favor de la inevitabilidad de las naturalezas híbridas en el mundo contemporáneo. En esta propuesta el autor invita a tender puentes entre las ciencias biológicas y las sociales.

"Una ecología de la diferencia. Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado" (Escobar, 2007) es el texto que amplía el estudio de la ecología política incorporando la dimensión cultural. El autor propone una ampliación del análisis de los conflictos ecológicos distributivos de su colega Joan Martin-Alier, considerando no únicamente el control y el uso de recursos naturales, sino también las diferencias efectivas de

poder asociadas a valores y prácticas culturales específicas. Con ese texto también amplía la ecología política con los debates críticos del *lugar*, que desde la década de 1970 venía planteando la geografía. En esa línea, insiste en recuperar el valor analítico del lugar y desde ahí asumir la reorganización del *espacio* como el resultado no únicamente de dinámicas del capital globalizado, sino también de dinámicas colectivas lugarizadas. También en esa línea geográfica, invoca la política de escala para subrayar que el paso de una escala a otra, en sí mismo, constituye una forma de movilización que deberían considerar los análisis de luchas ambientales.

Ahora bien, el punto de inflexión lo marca el ensayo "Territorios de diferencia: La ontología política de los 'derechos al territorio'" (2014b). Hasta ese texto, con el ya citado concepto de *luchas étnico-territoriales*, el autor había insistido en la diferencia cultural y, más específicamente, en la étnica como referente indisoluble de la lucha por el territorio. A partir de ahí, junto con sus colegas Blaser y de la Cadena (2017), asume que la noción de *cultura* es insuficiente en tanto se define en oposición al concepto de *naturaleza*; por tanto, reivindicar las luchas bajo esa lógica dicotómica, paradójicamente, reafirmaría la ontología moderna que esas luchas buscan subvertir. Propone, entonces, radicalizar la crítica de la ecología política latinoamericana yendo más allá de la diferencia cultural. Así, se aleja de su previa argumentación y de colegas como Carlos Porto Gonçalves y Enrique Leff, para quienes la diversidad cultural de los movimientos indígenas, campesinos y afrodescendientes de la región es referente de nuevos horizontes de sustentabilidad. Como una alternativa al análisis más culturalista de la ecología política, propone la *ontología política del territorio* (Escobar, 2014b, 2018). Parte de tomar muy en serio la tendencia de las luchas étnico-territoriales a radicalizar sus demandas cuestionando ya no solo la diferencia cultural, sino también la posibilidad de vida y la construcción de mundos en sus territorios. De ahí que prefiera hablar de *luchas ontológicas*, en un sentido más profundo que el de luchas étnico-territoriales, y de *ontología política del territorio*, en un marco más amplio que el de la ecología política. Esas luchas nos brindarían pautas para impulsar las transiciones en la profunda crisis civilizatoria que hoy afrontamos.

Del cuarto hilo: diseño, pluriverso y relacionalidad

Los aportes de Arturo Escobar en este hilo implican una decisión contundente: la búsqueda constante de las condiciones para la acción espacial colectiva y relacional a través del diseño como práctica comunitaria, autónoma, cotidiana y posible. A lo largo de su obra encontraremos varias puntadas que convocan a las ciencias sociales al diseño de otros mundos posibles. Esta búsqueda desemboca en la materialización de conceptos como *pluriverso*, *relacionalidad* y *diseño ontológico y autónomo* (Escobar, 2016; Escobar, Osterweil y Sharma, 2024).

Sus debates de mediados de los noventa en torno a cibercultura son una primera puntada. El texto "Bienvenidos a Ciberia" (Escobar, 1994) mostró el nexo entre tecnología y cultura de modo tal que llevó la comprensión de las tecnologías más allá de sus usos meramente instrumentales. Como plantea Rocío Rueda (en prensa), los dos regímenes propuestos por el autor en ese texto inicial para comprender la cibercultura (la tecno- y biosociabilidad) serán la base para su conceptualización más reciente de *diseño ontológico como formas de vida*.

Más adelante, el artículo "La cultura habita en lugares" (2005) constituye un aporte pionero al giro espacial desde la teoría social latinoamericana. El predominio del lugar como sentido y su producción multiescalar son dos aspectos planteados por el autor que instan a las ciencias sociales a distanciarse de las concepciones del espacio abstracto, metafísico y atemporal de las metanarrativas modernas. Más recientemente en su obra, esta perspectiva le permitirá llamar la atención sobre los mundos materiales, locales, alternativos de los pueblos ancestrales y las colectividades marginadas/racializadas. El cómo, el por qué, el para qué y el quiénes emergen como preguntas sustanciales para la tarea de las ciencias sociales de pensar esos otros mundos que, aunque entramados con los mundos creados por el desarrollo capitalista y extractivista, mantienen una diferencia significativa con respecto a ellos.

Otra puntada fundamental de su propuesta de diseño ontológico y autónomo se desprende de rescatar para las ciencias sociales la interdependencia radical o relacionalidad entre lo humano y lo no humano. Ya en su trabajo de la década de los noventa, la aproximación al Pacífico

colombiano como un paisaje de entramados de interdependencias entre diversas entidades humanas (poblaciones ribereñas con centenarias prácticas) y no humanas (mareas, manglares, mareas, moluscos, bosques y montañas) mostraba un modo de pensar relacional. Con su libro más reciente, *La relacionalidad: una política emergente de la vida más allá del humano* (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024), pone la interdependencia en el centro del debate ontológico y también resalta la ética del cuidado como el fundamento de la praxis para la defensa y sanación de todas las formas de vida. Este libro, además, plantea como crucial para construir mundos habitables el cultivo de formas de conocer y actuar basadas en una profunda conciencia de la interdependencia fundamental de todo lo que existe, la relacionalidad: un cambio de paradigma indispensable para sanar nuestros cuerpos, ecosistemas, ciudades y el planeta en general.

Su propuesta del diseño como práctica colectiva para materializar alternativas a la planeación moderna integra formas de sentir, pensar, hacer y estar en el mundo asociadas a formas organizativas comunales. Así, para las ciencias sociales de la región es indispensable destacar prácticas "comunalitarias" y formas espacio-temporales existentes en los mundos de orientación comunal. De esta forma el diseño ontológico como una nueva cultura del diseño posibilitará que estos mundos comunales construidos desde la interdependencia se conviertan en pilares fundamentales para las transiciones civilizatorias frente a la crisis social, ambiental y climática.

Del quinto hilo: ciudades, regiones y transiciones

Los capítulos de este último hilo, a partir de prácticas del codiseño autónomo, invitan a transitar hacia mundos reintegrados con la tierra. En este caso, el diseño autónomo propuesto estaría orientado a actualizar las posibilidades de rearraigarnos, recomunalizarnos y de reintegrar la ciudad a la tierra (*re-earthing*). Bajo esta propuesta la noción de *tierra* estaría resaltando la capacidad de autoorganización de la vida, ese flujo incesante que "se despliega incesantemente en formas, fuerzas,

comportamientos y relaciones cambiantes, y el hecho de que las entidades, procesos y formas están siempre en un proceso de cosurgimiento dependiente" (Escobar, 2018, p. 24).

Así, el río o la selva serían partes nucleares de una biorregión donde, en la reciente historia ambiental (el Antropoceno), se insertaron las ciudades. El codiseño busca que la ciudad y quienes vivimos en ellas, ya sea en el norte o el sur global, rediseñemos los espacios vitales para una convivencialidad con entidades vivas, dinámicas y orgánicas como el río, la selva o la misma unidad de la biorregión (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024). El llamado de Escobar a reintegrar las ciudades a la tierra es un llamado también a recomunalizar la vida social. Su aproximación se fundamenta en el giro relacional de los estudios urbanos y contribuye a darle un enfoque ontológico decidido.

De nuevo, se encuentra que los aportes del autor están en sintonía con los movimientos sociales ecológicos planetarios, particularmente los movimientos que luchan por transiciones ecosociales y aun civilizatorias que retoman principios de la ecología política crítica. Las formas de regresar a la tierra, de sentirla, en urbes del sur y del norte global que su obra invita a pensar, están emergiendo de distintas formas: reequipamiento ontológico de la ciudad asociado, por ejemplo, a funciones de agroecología urbana; renaturalización-reverderización; peatonalización de las calles; mayor relevancia de centros cívicos y espacios comunes; todo esto bajo prácticas cotidianas como, por ejemplo, el consumo de alimentos producidos localmente y cuya circulación recorre distancias más cortas o el fomento de formas de movilidad urbana tales como la peatonal y la bicicleta.

La reintegración de la ciudad con la tierra y la recuperación de la escala regional son propuestas por el autor como referentes de diseño. Coloca, de esta manera,en primer plano la diversidad de entidades y las interdependencias entre entidades orgánicas e inorgánicas, entre seres humanos y no-humanos como referentes para diseñar un mundo donde otros mundos sean posibles.

Este hilo más reciente en la obra de Escobar integra su perspectiva crítica del desarrollo desde los movimientos sociales (antirracistas, feministas, antipatriarcales, autonomistas y ecológicos) con su mirada de

la cibercultura y la inteligencia artificial con la propuesta del diseño y la nueva geografía cultural. Como se ha mostrado en los otros hilos del libro, el autor insiste en que la cultura y la naturaleza, el campo y la ciudad son entramados relacionales dentro de redes, mallas y sistemas, antes que entidades separadas, como se conciben en las ontologías dualistas fundantes de la modernidad occidental.

Las prácticas de relocalización y recomunalización espacial como las que se muestran en este hilo no son solo reflejo de un cambio de foco y escala, son un cambio hacia una perspectiva de ontología relacional y plana, en la cual las regulares jerarquías centros-periferias en los estudios urbanos y regionales, así como la jerarquía antropocéntrica sujetos-objetos de las ciencias sociales, se invierten para que la región y, más específicamente, la biorregión se integren como unidad primordial y común denominador en la materialización de lo comunal. Tal como lo demuestran las experiencias de las comunidades afrodescendientes y pueblos indígenas del Norte del Cauca que analiza en su obra.

Precisamente, los escenarios o nodos de trabajo comunitario en el sur occidente de Colombia, la ciudad de Cali y el Norte del Cauca que hacen parte de la topofilia del autor son esperanzadores desde la coautoría, desde las ontologías y diseños relacionales que los impulsan. Muestra de esto es el texto que cierra esta antología, "Un río Cauca, muchos mundos: transitando la paz territorial pluriversal".

Formas de tejer el pensamiento crítico latinoamericano en la obra de Arturo Escobar

La formación inicial de Arturo Escobar en la Cali de la década de 1970 bajo la influencia de corrientes latinoamericanas de izquierda y contraculturales dejó una impronta crítica en el pensamiento del autor. Esa cercanía supuso un reconocimiento de los aportes de ciertas perspectivas, principalmente, las teorías de la dependencia, la investigación-acción participativa, la educación popular y la teología de la liberación, sin que eso impidiera su cuestionamiento. Así, por ejemplo, en su célebre libro *La invención del Tercer Mundo* (1996) reconoce los aportes de esas

corrientes para criticar el desarrollo, sin dejar de cuestionarles su imposibilidad de pensar el cambio por fuera de este modelo.

Más adelante, Escobar insistirá en las contribuciones de esas perspectivas, poniéndolas en diálogo con aportes críticos de otras regiones. De esta manera, en textos como las compilaciones *El final del salvaje* (1999), *Más allá del tercer mundo* o los libros *Territorios de diferencia* (2008), *Sentipensar con la tierra* (2014a) y *Otro posible es posible* (2018) pueden rastrearse fácilmente referentes a estas fuentes del pensamiento crítico latinoamericano poniéndose en sintonía con aportes académicos de otras regiones del mundo. No es extraño entonces que el autor suela incluir estas corrientes en su propia genealogía del pensamiento regional.

Ahora bien, en 2015, con una mirada retrospectiva y más situada en Latinoamérica, Arturo Escobar propone ampliar el espectro de la crítica del pensamiento latinoamericano. En su texto "Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra", presentado en la vii Conferencia del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en Medellín (10-14 de noviembre de 2015), el autor argumenta que, además de los legados vigentes de la izquierda en la región, hay dos vertientes en plena ebullición: el *pensamiento autonómico,* que surge desde abajo y en cuya base está la reconstitución de lo comunal, y el *pensamiento de la tierra,* liderado por comunidades ancladas a los territorios cuyo saber asume que la sintonía con las dinámicas de la tierra y la conexión con todos sus seres es vital para su existencia y persistencia.

Ese mismo año, en una entrevista con Maristella Svampa (también dirigida a Silvia Rivera Cusicanqui, José Domínguez y Enrique Leff), Escobar asegura que manteniendo en tensión y diálogo estas tres vertientes podremos cultivarlas como referente crítico de la teoría social contemporánea producida en la región (Rivera-Cusicanqui et al., 2016). De cierto modo, los hilos de este libro siguen estas tres vertientes. Quisiéramos señalar además otras tres formas específicas de tejer el pensamiento crítico latinoamericano que atraviesan la obra de Arturo Escobar.

Una es la *transdisciplinariedad,* entendida en varios sentidos. La apertura durante su formación inicial para transitar por diferentes áreas de conocimiento –tecnociencia (ingeniería química), ciencias de la salud (bioquímica y nutrición) y humanidades (filosofía)– expresa un impulso

de traspasar las fronteras disciplinares. Ya anclado en la antropología, Escobar insiste en tender puentes con otras disciplinas, como la historia o la geografía, así como en adentrase en campos de estudio en sí mismos transdisciplinares, como los estudios culturales, los estudios feministas, las teorías de la complejidad o los estudios de ciencia y tecnología, además de la ecología política.

Su permanente e intenso diálogo con la teoría crítica espacial y los debates sobre el lugar también ha favorecido su entrada a las áreas del diseño, el urbanismo y la arquitectura, con frecuencia a través de la filosofía, la antropología, la historia y la geografía. Su idea de reconocer que los paisajes de largas historias de vida de poblamiento se cruzan con las mucho más largas historias de vida biológica y geológica muestra un pensamiento dispuesto a dialogar con las ciencias naturales.

Un último sentido de la forma transdisciplinar de tejer el pensamiento crítico latinoamericano en la obra de Escobar es el señalado por Santiago Castro-Gómez (2007): cuestionar la jerarquía doxa-episteme. Al considerar los movimientos sociales como productores de conocimiento, Escobar asume el radical gesto decolonial que, según explicamos en otro texto (Flórez Flórez y Olarte, 2023), consiste en derivar del diálogo con los movimientos sociales, y no sobre ellos, los criterios para evaluar el potencial transformador de las luchas. En el citado texto, "Desde abajo, por la izquierda y con la tierra", Arturo Escobar afirma:

> Toda genealogía y catálogo del pensamiento latinoamericano debe incluir las categorías, saberes, y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del pensamiento crítico. Esta última proposición constituye el mayor desafío para el pensamiento crítico latinoamericano dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento (10-14 de noviembre de 2015).

Otra forma específica en la que Arturo Escobar teje el pensamiento crítico latinoamericano es el *diálogo efectivo con los feminismos*, en el sentido de asumir con seriedad los referentes de la teoría crítica feminista, pero

también en el de compartir espacios intelectuales con feministas y recrear prácticas de trabajo inspiradas en el movimiento feminista. La cercanía y la influencia de las mujeres en su vida y de las mujeres feministas han sido, como él mismo lo indica, decisivas:

> Yo creo que todas o casi todas mis colaboradoras más cercanas han sido mujeres [...] La mayoría feministas, algunas de ellas feministas lesbianas [...] Siempre me he identificado mucho con el mundo de las mujeres, y en las últimos dos décadas muchísimo más todavía. Y con la sensibilidad de la mujer para el trabajo, para todo, para la vida y para el trabajo intelectual (comunicación personal, 2022).

Una última forma muy propia de Escobar de tejer con el pensamiento crítico latinoamericano es la *defensa de la diferencia y de la vida*. En una entrevista realizada en el 2012 (Gómez, 2013), Escobar plantea que su preocupación por la diferencia siempre ha estado presente, en unos momentos de forma más latente que explícita. En particular le ha interesado la diferencia cultural y biológica, así como la manera en que la modernidad y la ontología euromoderna dominante ha buscado permanentemente "erosionarla, destruirla y negarla". Para Escobar, la diferencia es "la vida misma" y, pese a las violencias que se han desplegado históricamente en la región, permanentemente se afirma.

Con su crítica al proyecto civilizador de Occidente y su llamado a una transición civilizatoria, Escobar está planteando que la vida es diferencia y que, por tanto, la vida solo será resguardada si respetamos las diferencias que nos constituyen como sociedades. De allí la importancia de las alternativas al desarrollo y de la diferencia cultural, económica, social y política que existe en nuestros países, pese al innegable peso que tienen proyectos hegemónicos como el desarrollo, el capitalismo, el patriarcado, el antropocentrismo, la heteronormatividad y el racismo, entre otros.

En esta defensa de la diferencia y la vida, Escobar reconoce y dialoga con el pensamiento feminista, con frecuencia privilegiándolo, así como con las luchas de los pueblos que históricamente han sido excluidos y violentados. Su apuesta es por el cuidado y la sostenibilidad de todas

las formas de vida, lo que supone precisamente el florecimiento del pluriverso.

Los cinco hilos que guían la lectura de los textos aquí presentados están atravesados por estas tres formas en las que durante las últimas cinco décadas y de manera sostenida Arturo Escobar ha tejido el pensamiento crítico latinoamericano y ha inspirado con ello a estudiantes, colegas, intelectuales y movimientos sociales. Al tiempo que se ha dejado inspirar y sorprender por estos. De allí emerge el pluriverso en la vida cotidiana y las posibilidades de existencia de una región latinoamericana y caribeña que reconozca las múltiples Abya Yalas, Afroaméricas y Nuestras Américas que nos anidan.

Bibliografía

Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) (2001 [1998]). *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.

Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol (2017). Introduction. *World Anthropologies Network*, (4).

Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-92). Bogotá: Javeriana, Siglo del Hombre, U. Central.

Escobar, Arturo (1994). Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture. *Current Anthropology*, *35*(3), 211-231.

Escobar, Arturo (1995a). Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology. En Samantha Jones y Grace Carswell (eds.), *Environment, Development and Rural Livelihoods* (pp. 210-231). Londres: Earthscan.

Escobar, Arturo (1995b) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1996). *La invención del Tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: ICAN.

Escobar, Arturo (2005) *Más Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*. Bogotá: ICANH.

Escobar, Arturo (2007). Una ecología de la diferencia. Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado. En Gemma Carbó Ribugent (comp.), *La cultura como estrategia de cooperación al desarrollo*. Girona: Documenta Universitaria.

Escobar, Arturo (2008). *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes.* Popayán: Envión.

Escobar, Arturo (2011). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (2.ª ed.). Princeton: Princeton University Press.

Escobar Arturo (2012). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2014a). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: UNAULA.

Escobar, Arturo (2014b). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". En Diego Mora Arenas y Natalia Sánchez Corrales (eds.), *Cartografías de la paz: una mirada crítica al territorio* (pp. 109-166). Bogotá: Universidad de La Salle.

Escobar, Arturo (10-14 de noviembre de 2015). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América [ponencia]. *VII Conferencia del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*. CLACSO, Medellín, Colombia.

Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América.* Bogotá: Desde Abajo.

Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia (eds.) (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Escobar, Arturo y Osterweil, Michael (2009). Movimientos sociales y la política de lo virtual. Estrategias deleuzianas. *Tabula Rasa*, (10), 123-162.

Escobar, Arturo; Osterweil, Michael y Sharma, Kriti (2024). *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Flórez Flórez, Juliana y Aparicio, Juan Ricardo (2009). Arturo Escobar y la política de la diferencia: recorridos por los debates de las ciencias sociales. *Revista Nómadas*, (30), 222-241.

Flórez Flórez, Juliana y Olarte, María Carolina (2023). Decolonizing approaches to Latin American Social Movements. En Federico Rossi (ed.), *The Oxford Handbook of Latin American Social Movements* (pp. 123-140). Oxford: Oxford University Press.

Gómez, Diana Marcela (2013). Transformando desde el pensar/hacer. Conversaciones con Arturo Escobar. *Revista de Estudios Colombianos*, (41-42), 61-72.

Harcourt, Wendy y Escobar, Arturo (eds.) (2005). *Women and the Politics of Place*. Bloomfield: Kumarian Press.

López, Pablo A. (2020). Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (151), 157-160.

Restrepo, Eduardo (2006). Teoría social, antropología y desarrollo: a propósito de narrativas y gráficas de Arturo Escobar. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, *20*(37), 307-326.

Rivera Cusicanqui et al. (2016). Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana [entrevista de Maristella Svampa a Silvia Rivera Cusicanqui, José Domingues, Arturo Escobar y Enrique Leff]. *Cuestiones de Sociología*, (14), e009.

Rueda, Rocío (en prensa). Diseño y tecnología. En *Transitar entre mundos desde el Sur. Encuentros de Arturo Escobar con la geografía*. Icaria: Barcelona

Viola Recasens, Andreu (1999). Antropología, desarrollo y post-estructuralismo. Entrevista con Arturo Escobar. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (13-14), 145-160.

Breve nota introductoria

Arturo Escobar

La presente *Antología esencial* representa mi producción académica e intelectual de más de cuatro décadas. No fue tarea fácil escoger los textos de mayor relevancia, dado que mi actividad académica y activista ha sido caracterizada por una trashumancia epistémica continua. Estudié Ingeniería Química en la Universidad del Valle en Cali, pero hacia el final de mi carrera me interesé por la problemática del hambre y la desnutrición a nivel global, lo cual me llevó a realizar una maestría en esta área. Mi siguiente deriva disciplinaria fue hacia la economía política del hambre y, eventualmente, a los estudios críticos del desarrollo. En mis estudios de doctorado me enfoqué en los discursos del desarrollo y subdesarrollo y las alternativas *al* desarrollo, desde perspectivas sociales, económicas, políticas y culturales, lo cual me condujo al estudio de los movimientos sociales, la ecología política y la antropología. Mi deriva epistémica más reciente ha sido hacia el campo del diseño con orientación ontológica, el diseño autónomo y los estudios urbanos. Todas estas derivas están interrelacionadas, y desembocan hoy en día en mi interés por las transiciones ecosociales desde la perspectiva de la relacionalidad, la pluriversalidad, el cuidado y el análisis de las narrativas fundacionales de la vida y del humano. Este tránsito intelectual está encarnado en los cinco "hilos" en que está organizada esta antología.

Agrego que, aunque me desempeñé como docente universitario en Estados Unidos, mi actividad profesional ha transcurrido en una interfaz triple: entre la academia del norte y la latinoamericana; entre la academia crítica y los movimientos sociales, y entre disciplinas

(antropología, geografía, economía y ecología política, filosofía, diseño). Prácticamente todo lo que he publicado en ingles ha aparecido también en castellano, con contadas excepciones.

Siempre he considerado que toda producción de conocimiento es histórica y colectiva; por la misma razón, no creo en la propiedad intelectual, que considero una forma de mercantilización del conocimiento y de apropiación de la sabiduría colectiva, especialmente de los pueblos. Segundo, desde muy joven me he considerado feminista y me he alimentado activamente de las fuentes teóricas, intelectuales y políticas de los diversos feminismos del continente. A partir de mi trabajo con activistas de comunidades negras en el litoral Pacífico colombiano en la década de los noventa, desarrollé una posición antirracista explícita. Llegué el ambientalismo durante mis estudios de doctorado en California y se arraigó a partir de la investigación en el Pacífico durante los noventa, junto al Proceso de Comunidades Negras (PCN), a quienes debo un profundo agradecimiento. Estas tres vertientes han surtido significativamente mi trabajo.

Quisiera expresar mi agradecimiento al Consejo por tantos años de intercambios e inspiraciones. Desde mediados de la década de los ochenta, como académico y activista, CLACSO ha sido uno de los espacios de interlocución más significativos para mi trayectoria intelectual. Mis especiales agradecimientos a la directora ejecutiva, Karina Batthyány; a la directora de publicaciones, María Fernanda Pampín, y a Marcela Alemandi, encargada de producción editorial, por la invitación a realizar esta antología y por el apoyo durante todo el proceso de edición. Resalto mi participación en los grupos Cuerpos, Territorialidades y Resistencias, CUTER, y el grupo de Ecología(s) Política(s) desde El Sur/Abya-Yala, y la interlocución por varias décadas en el espacio de los grupos de trabajo con mi querida amiga Xochilt Leyva Solano sobre la relación entre la academia y las luchas sociales.

Mis agradecimientos a mis queridas colegas y amigas María Juliana Flórez Flórez, Diana Marcela Gómez Correal y Eryka Yuvelyre Torrejón Cardona por aceptar escribir la presentación a esta colección y a Laura Caviedes por su invaluable asistencia en la preparación de los archivos digitales. Mi profundo reconocimiento al numeroso grupo de colegas,

amigxs académicxs y activistas cercanas que a través de los años han nutrido y enriquecido mi trasegar intelectual y político tanto en Latinoamérica y el Caribe como en Estados Unidos y otras partes del mundo. De ellxs también es esta obra. Finalmente, a todxs lxs integrantes del Tejido de Transicionantes por el Valle Geográfico del Río Cauca (mi biorregión de origen, donde crecí y por la cual siento un gran apego y compromiso), particularmente María Campo, Álvaro Pedrosa y Patricia Botero. El proyecto colectivo de diseño de transiciones que avanzamos con el Tejido ha sido una gran fuente de sustento intelectual, existencial y político durante los últimos seis años. Y a mi compañera de vida y de preguntarse sobre el mundo, Magda Corredor, como siempre.

Primer hilo

Del desarrollo al posdesarrollo

El desarrollo y la antropología de la modernidad*

En su discurso de posesión como presidente de Estados Unidos el 20 de enero de 1949, Harry Truman anunció al mundo entero su concepto de *trato justo*. Un componente esencial del concepto era su llamado a Estados Unidos y al mundo para resolver los problemas de las "áreas subdesarrolladas" del globo:

> Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes [...] Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor [...] Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático [...] Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964).

---

* Publicado originalmente como introducción a Escobar, Arturo (2012). *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca, segunda edición de *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, de 1996. Originalmente en inglés: Escobar, Arturo (2011). *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press. Traducción de Diana Ochoa [N. de E.].

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época, esto es, altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. En concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva. Solo así el sueño americano de paz y abundancia podría extenderse a todos los pueblos del planeta.

Este sueño no era creación exclusiva de Estados Unidos, sino resultado de la coyuntura histórica específica de finales de la Segunda Guerra Mundial. En pocos años recibió el respaldo universal de los poderosos. Sin embargo, no se consideraba un proceso fácil; como era de esperarse, los obstáculos contribuyeron a consolidar la misión. Uno de los documentos más influyentes de la época, preparado por un grupo de expertos congregados por Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas "para el desarrollo económico de los países subdesarrollados", lo expresaba así:

> Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse, y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations, 1951, p. 15).[1]

1. Para un interesante análisis contemporáneo de este documento, véase Frankel (1953, en especial las pp. 82-110).

Lo que proponía el informe era nada menos que la restructuración total de las sociedades "subdesarrolladas". La declaración podría parecernos hoy sorprendentemente etnocéntrica y arrogante, ingenua en el mejor de los casos; sin embargo, lo que requiere explicación es precisamente el hecho de que se emitiera y tuviera sentido. Demostraba la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico. A comienzos de los años cincuenta, esta voluntad era ya hegemónica en los círculos de poder.

Este libro narra la historia de aquel sueño y de cómo poco a poco se convirtió en pesadilla. Porque en vez del reino de abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivos, explotación y opresión sin nombre. La crisis de la deuda, la hambruna (saheliana), la creciente pobreza, desnutrición y violencia son apenas los síntomas más patéticos del fracaso de cincuenta años de desarrollo. De esta manera, el libro puede leerse como la historia de la pérdida de una ilusión que muchos abrigaban sinceramente. Pero se trata, sobre todo, de la forma en que se creó el "tercer mundo" a través de los discursos y las prácticas del desarrollo desde sus inicios a comienzos de la segunda posguerra.

Orientalismo, africanismo, desarrollismo

Hasta finales de los años setenta, el eje de las discusiones acerca de Asia, África y Latinoamérica era la naturaleza del desarrollo. Como veremos, desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el "enfoque de necesidades humanas básicas" de los años setenta, que ponía énfasis no solo en el crecimiento económico *per se* como en décadas anteriores, sino también en la distribución de sus beneficios, la mayor preocupación de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos en esas regiones. Aun quienes se oponían a las estrategias capitalistas del momento se veían obligados a expresar sus críticas en términos de la necesidad

del desarrollo, a través de conceptos como "otro desarrollo", "desarrollo participativo", "desarrollo socialista" y otros por el estilo. En resumen, podía criticarse un determinado enfoque y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con él, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social.

De hecho, parecía imposible calificar la realidad social en otros términos. Por doquier se encontraba la realidad omnipresente y reiterativa del desarrollo: gobiernos que diseñaban y ejecutaban ambiciosos planes de desarrollo, instituciones que llevaban a cabo por igual programas de desarrollo en ciudades y campos, expertos de todo tipo estudiando el "subdesarrollo" y produciendo teorías *ad nauseam.* El hecho de que las condiciones de la mayoría de la población no mejoraran, sino que más bien se deterioraran con el transcurso del tiempo no parecía molestar a muchos expertos. La realidad, en resumen, había sido colonizada por el discurso del desarrollo, y quienes estaban insatisfechos con este estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente.[2]

Más recientemente, sin embargo, el desarrollo de nuevos instrumentos analíticos, en gestación desde finales de los años sesenta pero cuyo empleo solo se generalizó durante los ochenta, ha permitido el análisis de este tipo de "colonización de la realidad" en forma tal que pone de manifiesto este mismo hecho: cómo ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella. El trabajo de Michel Foucault sobre la dinámica del discurso y del poder en la representación de la realidad social, en particular, ha contribuido a mostrar los mecanismos mediante los cuales un

2. En los años sesenta y setenta existieron, claro está, tendencias que presentaban una posición crítica frente al desarrollo, aunque, como veremos pronto, fueron insuficientes para articular un rechazo del discurso sobre el que se fundaban. Entre ellas es importante mencionar la "pedagogía del oprimido" de Paulo Freire (1970), el nacimiento de la teología de la liberación durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968 y las críticas al "colonialismo intelectual" (Fals Borda, 1970) y la dependencia económica (Cardoso y Faletto, 1979) de finales de los sesenta y comienzos de los setenta. La crítica cultural más aguda del desarrollo corresponde a Illich (1969). Todas ellas fueron importantes para el enfoque discursivo de los años noventa que se analiza en este libro.

determinado orden de discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros. La profundización de los análisis de Foucault sobre las situaciones coloniales y poscoloniales realizada por autores como Edward Said, Valentin-Yves Mudimbe, Chandra Mohanty y Homi Bhabha, entre otros, ha abierto nuevas formas de pensamiento acerca de las representaciones del tercer mundo. La autocrítica de la antropología y su renovación durante los años ochenta también han sido importantes al respecto.

Pensar el desarrollo en términos del discurso permite concentrarse en la dominación –como lo hacían, por ejemplo, los primeros análisis marxistas– y, a la vez, explorar más productivamente las condiciones de posibilidad y los efectos más penetrantes del desarrollo. El análisis del discurso crea la posibilidad de "mantenerse desligado de él [discurso del desarrollo], suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado" (Foucault 1986, p. 3). Permite individualizar el "desarrollo" como espacio cultural envolvente y a la vez abre la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo. Esto es lo que trata de llevar a cabo este libro.

Ver el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda posguerra, cómo "desarrollarse" se convirtió para ellos en problema fundamental y cómo, por último, se embarcaron en la tarea de "des-subdesarrollarse" sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. A medida que los expertos y políticos occidentales comenzaron a ver como problema ciertas condiciones de Asia, África y Latinoamérica –en su mayor parte lo que se percibía como pobreza y atraso– apareció un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia llamado desarrollo, todo lo cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas. Creada inicialmente en Estados Unidos y Europa occidental, la estrategia del desarrollo se convirtió al cabo de pocos años en una fuerza poderosa en el propio tercer mundo.

El estudio del desarrollo como discurso se asemeja al análisis de Said de los discursos sobre el Oriente. "El orientalismo", escribe Said,

> puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, restructuración, y autoridad sobre Oriente [...] Mi afirmación es que sin examinar el Orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar –e incluso crear– política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a Oriente durante el período posterior a la Ilustración (1979, p. 3).

Desde su publicación, *Orientalismo* ha generado estudios e informes originales sobre las representaciones del tercer mundo en varios contextos, aunque pocos de ellos han hecho referencia explícita a la cuestión del desarrollo. No obstante, los interrogantes generales que algunos plantean sirven de pauta para el análisis del desarrollo como régimen de representación. En su excelente libro *The Invention of Africa* el filósofo africano V. Y. Mudimbe (1988), por ejemplo, se propone el objetivo de "estudiar el tema de los fundamentos del discurso sobre el África. [Cómo] se han establecido los mundos africanos como realidades para el conocimiento" (pág. xi) en el discurso occidental. Su interés trasciende "la 'invención' del africanismo como disciplina científica" (p. 9), particularmente en la antropología y la filosofía, a fin de investigar la "amplificación" por parte de los académicos africanos del trabajo de algunos pensadores críticos europeos, en particular Foucault y Lévi-Strauss. Aunque Mudimbe encuentra que aun las perspectivas más afrocéntricas mantienen el método epistemológico occidental como contexto y referente, encuentra también, no obstante, algunos trabajos en los cuales los análisis críticos europeos se llevan más allá de lo que estos trabajos originales podrían haber esperado. Lo que está en juego en estos últimos trabajos, explica Mudimbe, es la reinterpretación crítica de la historia africana como se ha visto desde su exterioridad (epistemológica, histórica, geográfica), es decir, un debilitamiento de la noción misma de África. Esto, para Mudimbe, implica un corte radical en la antropología, la historia y la ideología africanas.

Un trabajo crítico de este tipo, cree Mudimbe, puede abrir el camino para "el proceso de volver a fundar y asumir dentro de las representaciones una historicidad interrumpida" (p. 183); en otras palabras, el proceso mediante el cual los africanos pueden lograr mayor autonomía sobre la forma en que son representados y la forma en que pueden construir sus propios modelos sociales y culturales de modos no tan mediatizados por una episteme y una historicidad occidentales –así sea dentro de un contexto cada vez más transnacional. Esta noción puede extenderse al tercer mundo como un todo, pues lo que está en juego es el proceso mediante el cual, en la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organizadas y transformadas sistemáticamente de acuerdo con los esquemas europeos. Las representaciones de Asia, África y América Latina como "tercer mundo" y "subdesarrolladas" son las herederas de una ilustre genealogía de concepciones occidentales sobre esas partes del mundo.[3]

Timothy Mitchell muestra otro importante mecanismo del engranaje de las representaciones europeas sobre otras sociedades. Como para Mudimbe, el objetivo de Mitchell es "explorar los métodos peculiares de orden y verdad que caracterizan al Occidente moderno" (1988, p. ix) y su impacto en el Egipto del siglo xix. La construcción del mundo como imagen, en el modelo de las exposiciones mundiales del siglo pasado, sugiere Mitchell, constituye el núcleo de estos métodos y de su eficacia política. Para el sujeto (europeo) moderno, ello implicaba experimentar la vida manteniéndose apartado del mundo físico, como el visitante de una exposición. El observador "encuadraba" inevitablemente la realidad externa a fin de comprenderla; este encuadre tenía lugar de acuerdo con categorías europeas. Lo que surgía era un régimen de objetivismo en el

3. De acuerdo con Ivan Illich, el concepto que se conoce actualmente como "desarrollo" ha atravesado seis etapas de metamorfosis desde las postrimerías de la antigüedad. La percepción del extranjero como alguien que necesita ayuda ha tomado sucesivamente las formas del bárbaro, el pagano, el infiel, el salvaje, el "nativo" y el subdesarrollado (Trinh, 1989, p. 54).
Para una idea y un conjunto de términos similares al anterior véase Hirschman (1981, p. 24). Debería señalarse, sin embargo, que el término *subdesarrollado*, ligado desde cierta óptica a la igualdad y a los prospectos de liberación a través del desarrollo, puede tomarse en parte como respuesta a las concepciones abiertamente más racistas del *primitivo* y el *salvaje*. En muchos contextos, sin embargo, el nuevo término no pudo corregir las connotaciones negativas implícitas en los calificativos anteriores. El "mito del nativo perezoso" (Alatas, 1977) sobrevive aún en muchos lugares.

cual los europeos estaban sujetos a una doble exigencia: ser imparciales y objetivos, de una parte, y sumergirse en la vida local, de la otra.

Una experiencia tal como observador participante era posible a través de un truco curioso: eliminar del cuadro la presencia del observador europeo (véase también Clifford, 1988, p. 145); en términos más concretos, observar el mundo (colonial) como objeto "desde una posición invisible y aparte" (Mitchell, 1988, p. 28). Occidente había llegado a vivir

> como si el mundo estuviera dividido en dos: un campo de meras representaciones y un campo de lo "real"; exhibiciones, por un lado, y una realidad externa, por el otro; en un orden de simples modelos, descripciones o copias, y un orden de originales (p. 32).

Tal régimen de orden y verdad constituye la quintaesencia de la modernidad y ha sido profundizado por la economía y el desarrollo. Se refleja en una posición objetivista y empirista que dictamina que el tercer mundo y su gente existen "allá afuera", para ser conocidos mediante teorías e intervenidos desde el exterior.

Las consecuencias de esta característica de la modernidad han sido enormes. Chandra Mohanty, por ejemplo, se refiere a ella cuando plantea la pregunta de quién produce el conocimiento acerca de la mujer del tercer mundo y desde dónde; descubre que en gran parte de la bibliografía feminista las mujeres del tercer mundo son representadas como llenas de "necesidades" y "problemas", pero carentes de opciones y de libertad de acción. Lo que surge de tales modos de análisis es la imagen de una "mujer promedio" del tercer mundo, construida mediante el uso de estadísticas y de ciertas categorías:

> Esta mujer promedio del tercer mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino (léase: sexualmente restringida) y en su carácter tercermundista (léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etcétera.) Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, que

> controla su cuerpo y su sexualidad, y libre para tomar sus propias decisiones (1991b, p. 56).

Tales representaciones asumen implícitamente patrones occidentales como parámetro para medir la situación de la mujer en el tercer mundo. El resultado, opina Mohanty, es una actitud paternalista de parte de la mujer occidental hacia sus congéneres del tercer mundo y, en general, la perpetuación de la idea hegemónica de la superioridad occidental. Dentro de este régimen conceptual, los trabajos sobre la mujer del tercer mundo adquieren una cierta "coherencia de efectos" que refuerza tal hegemonía. "Es en este proceso de homogeneización y sistematización conceptual de la opresión de la mujer en el tercer mundo", concluye Mohanty, "donde el poder se ejerce en gran parte del discurso feminista occidental reciente y dicho poder debe ser definido y nombrado" (p. 54).[4]

Sobra decir que la crítica de Mohanty se aplica con mayor frecuencia a la corriente principal de la bibliografía sobre el desarrollo, para la cual existe una verdadera subjetividad subdesarrollada dotada con rasgos como la impotencia, la pasividad, la pobreza y la ignorancia, por lo común de gente oscura y carente de protagonismo, como si se estuviera a la espera de una mano occidental (blanca), y no pocas veces hambrienta, analfabeta, necesitada, oprimida por su propia obstinación, carente de iniciativa y de tradiciones. Esta imagen también universaliza y homogeneiza las culturas del tercer mundo en una forma ahistórica. Solo desde una cierta perspectiva occidental tal descripción tiene sentido; su existencia constituye más un signo de dominio sobre el tercer mundo que una verdad acerca de él. Lo importante de resaltar por ahora es que el despliegue de este discurso en un sistema mundial donde Occidente tiene cierto dominio sobre el tercer mundo tiene profundos efectos de tipo político, económico y cultural que deben ser explorados.

La producción de discurso bajo condiciones de desigualdad en el poder es lo que Mohanty y otros denominan "la jugada colonialista". Jugada que implica construcciones específicas del sujeto colonial/

4. El trabajo de Mohanty puede ubicarse dentro de una crítica creciente de parte de las feministas, especialmente del tercer mundo, del etnocentrismo implícito en el movimiento feminista y en su círculo académico. Véanse también Mani (1989), Trinh (1989), Spelman (1988) y hooks (1990).

tercermundista en el discurso y a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él. El discurso colonial, si bien constituye "la forma de discurso más subdesarrollada teóricamente", según Homi Bhabha, resulta "crucial para ejercer una gama de diferencias y discriminaciones que dan forma a las prácticas discursivas y políticas de jerarquización racial y cultural" (1990, p. 72). La definición de Bhabha del discurso colonial, aunque compleja, es ilustrativa:

> [El discurso colonial] es un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una "población sujeto", a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer [...] El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción. Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una "nación sujeto", se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina (1990, p. 75).

Aunque en sentido estricto algunos de los términos de la definición anterior serían más aplicables al contexto colonial, el discurso del desarrollo se rige por los mismos principios; ha producido un aparato muy eficiente para producir conocimiento acerca de ejercer el poder sobre el tercer mundo. Dicho aparato surgió en el período comprendido entre 1945 y 1955, y desde entonces no ha cesado de producir nuevas modalidades de conocimiento y poder, nuevas prácticas, teorías, estrategias, y así sucesivamente. En resumen, ha desplegado con buen éxito un régimen de gobierno sobre el tercer mundo, un "espacio para los 'pueblos sujeto'" que asegura cierto control sobre él.

Este espacio es también un espacio geopolítico, una serie de "geografías imaginarias", para usar el término de Said (1979). El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro

décadas. Para algunos autores, esta voluntad de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo (Slater, 1993) y está implícita en expresiones tales como primer y tercer mundos, norte y sur, centro y periferia. La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales. A pesar de los cambios recientes en esta geopolítica –el descentramiento del mundo, la desaparición del segundo mundo, la aparición de una red de ciudades mundiales y la globalización de la producción cultural–, ella continúa ejerciendo influencia en el imaginario. Existe una relación entre historia, geografía y modernidad que se resiste a desintegrarse en cuanto al tercer mundo se refiere, a pesar de los importantes cambios que han dado lugar a geografías posmodernas (Soja, 1989).

Para resumir, me propongo hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica, y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como "desarrolladas" o "subdesarrolladas". El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, y da origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder.[5]

El análisis se establecerá, entonces, en términos de los regímenes del discurso y la representación. Los *regímenes de representación* pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia. Esta útil hipótesis, desarrollada por una estudiosa colombiana para explicar la violencia en su país durante el siglo xix y basada especialmente

5. El estudio del discurso a lo largo de estos ejes es propuesto por Foucault (1986, p. 4). Las formas de subjetividad producidas por el desarrollo no se exploran en forma significativa en este libro. Un ilustre grupo de pensadores, incluyendo a Frantz Fanon (1967, 1968), Albert Memmi (1967), Ashis Nandy (1983) y Homi Bhabha (1983, 1990) ha producido recuentos cada vez más completos sobre la creación de la subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo y el poscolonialismo.

en los trabajos de Bajtín, Foucault y René Girard, concibe los regímenes de representación como lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro (tales como los lenguajes de "civilización" y "barbarie" de la América Latina posindependentista), lenguajes externos e internos, y lenguajes de sí y de los otros (Rojas, 1994). Un encuentro similar de regímenes de representación tuvo lugar a finales de los años cuarenta, con el surgimiento del desarrollo, también acompañado de formas específicas de violencia modernizada.[6]

La noción de *regímenes de representación* es otro principio teórico y metodológico para examinar los mecanismos y consecuencias de la construcción del tercer mundo a través de la representación. La descripción de los regímenes de representación sobre el tercer mundo propiciados por el discurso del desarrollo representa un intento de trazar las cartografías o mapas de las configuraciones del conocimiento y el poder que definen el período posterior a la segunda posguerra (Deleuze, 1988). Se trata también de cartografías de resistencia, como añade Mohanty (1991a). Al tiempo que buscan entender los mapas conceptuales usados para ubicar y describir la experiencia de las gentes del tercer mundo, revelan también –aunque a veces en forma indirecta– las categorías con las cuales ellas se ven obligadas a resistir. Este libro se propone brindar un mapa general que permita orientarse en el ámbito de los discursos y de las prácticas que justifican las formas dominantes de producción económica y sociocultural del tercer mundo.

Las metas de este libro son precisamente examinar el establecimiento y la consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda posguerra hasta el presente, analizar la construcción de una noción de *subdesarrollo* en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra y demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible y la mujer y el desarrollo. Por último, la conclusión aborda la pregunta de cómo imaginar un régimen de representación "posdesarrollo" y de cómo

6. Acerca de la violencia de la representación véase también De Lauretis (1987).

investigar y llevar a cabo prácticas "alternativas" en el contexto de los actuales movimientos sociales del tercer mundo.

Lo anterior, podría decirse, constituye un estudio del "desarrollismo" como ámbito discursivo. A diferencia del estudio de Said acerca del orientalismo, la presente obra presta más atención al despliegue del discurso a través de sus prácticas. Me interesa mostrar que tal discurso deviene en prácticas concretas de pensamiento y de acción mediante las cuales se llega a crear realmente el tercer mundo. Para un examen más detallado he escogido como ejemplo la ejecución de programas de desarrollo rural, salud y nutrición en Latinoamérica durante la década de los setenta y comienzos de los ochenta. Otra diferencia con *Orientalismo* se origina en la advertencia de Homi Bhabha de que "siempre existe, en Said, la sugerencia de que el poder colonial es de posesión total del colonizador, dadas su intencionalidad y unidireccionalidad" (1990, p. 77). Intento evadir este riesgo considerando también las formas de resistencia de las gentes del tercer mundo contra las intervenciones del desarrollo y cómo luchan para crear alternativas de ser y de hacer.

Como en el estudio de Mudimbe sobre el africanismo, me propongo poner de presente los fundamentos de un orden de conocimiento y un discurso acerca del tercer mundo como subdesarrollado. Quiero cartografiar, por así decirlo, la invención del desarrollo. Sin embargo, en vez de enfocarme en la antropología y la filosofía, contextualizo la era del desarrollo dentro del espacio global de la modernidad, y más particularmente desde las prácticas económicas modernas. Desde esta perspectiva, el desarrollo puede verse como un capítulo de lo que puede llamarse "antropología de la modernidad", es decir, una investigación general acerca de la modernidad occidental como fenómeno cultural e histórico específico. Si realmente existe una "estructura antropológica" (Foucault, 1975, p. 198) que sostiene el orden moderno y sus ciencias humanas, debe investigarse hasta qué punto dicha estructura también ha dado origen al régimen del desarrollo, tal vez como mutación específica de la modernidad. Ya se ha sugerido una directriz general para la antropología de la modernidad, en el sentido de tratar como "exóticos" los productos culturales de Occidente para poderlos ver como lo que son:

> Necesitamos antropologizar Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la epistemología y la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social (Rabinow, 1986, p. 241).

La antropología de la modernidad se apoyaría en aproximaciones etnográficas, que ven las formas sociales como el resultado de prácticas históricas, que combinan conocimiento y poder. Buscaría estudiar cómo los reclamos de verdades están relacionados con prácticas y símbolos que producen y regulan la vida en sociedad. Como veremos, la construcción del tercer mundo por medio de la articulación entre conocimiento y poder es esencial para el discurso del desarrollo.

Vistas desde muchos espacios del tercer mundo, hasta las prácticas sociales y culturales más razonables de Occidente pueden parecer bastante peculiares, incluso extrañas. Ello no obsta para que todavía hoy en día la mayoría de la gente de Occidente (y de muchos lugares del tercer mundo) tenga grandes dificultades para pensar en la gente y las situaciones del tercer mundo en términos diferentes a los que proporciona el discurso del desarrollo. Términos como la *sobrepoblación*, la amenaza permanente de *hambruna*, la *pobreza*, el *analfabetismo* y similares operan como significantes más comunes, ya de por sí estereotipados y cargados con significados del desarrollo. Las imágenes del tercer mundo que aparecen en los medios masivos constituyen el ejemplo más claro de las representaciones desarrollistas. Estas imágenes se niegan a desaparecer. Por ello es necesario examinar el desarrollo en relación con las experiencias modernas de conocer, ver, cuantificar, economizar y otras por el estilo.

La deconstrucción del desarrollo

El análisis discursivo del desarrollo comenzó a finales de los años ochenta y es muy probable que continúe en los noventa, acompañado de

intentos por articular regímenes alternativos de representación y práctica. Sin embargo, pocos trabajos, han encarado la deconstrucción del discurso del desarrollo.[7]

El reciente libro de James Ferguson sobre el desarrollo en Lesotho (1990) es un ejemplo sofisticado del enfoque deconstruccionista. En él, Ferguson ofrece un análisis profundo de los programas de desarrollo rural implementados en ese país bajo el patrocinio del Banco Mundial. El fortalecimiento del Estado, la restructuración de las relaciones sociales rurales, la profundización de las influencias modernizadoras occidentales y la despolitización de los problemas son algunos de los efectos más importantes de la organización del desarrollo rural en Lesotho, a pesar del aparente fracaso de los programas en términos de sus objetivos establecidos. Es en dichos efectos, concluye Ferguson, que debe evaluarse la productividad del aparato del desarrollo.

Otro enfoque deconstructivista (Sachs, 1992) analiza los conceptos centrales (o "palabras claves") del discurso del desarrollo, tales como *mercado*, *planeación*, *población*, *medio ambiente*, *producción*, *igualdad*, *participación*, *necesidades* y *pobreza*. Luego de seguirle la pista brevemente al origen de cada uno de estos conceptos en la civilización europea, cada capítulo examina los usos y la transformación del concepto en el discurso del desarrollo desde la década del cincuenta hasta el presente. La intención del libro es poner de manifiesto el carácter arbitrario de los conceptos, su especificidad cultural e histórica y los peligros que su uso representa en el contexto del tercer mundo.[8]

Un proyecto colectivo análogo se ha concebido con un enfoque de "sistemas de conocimiento". Este grupo opina que las culturas no se caracterizan solo por sus normas y valores, sino también por sus maneras de conocer. El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al Occidente moderno. La predominancia de este sistema de conocimiento ha dictaminado el marginamiento y

7. Escobar (1984, 1988), Mueller (1987b), Dubois (1990) y Parajuli (1991) presentan artículos extensos sobre el análisis del discurso del desarrollo.

8. El grupo responsable de este "diccionario de palabras tóxicas" en el discurso del desarrollo incluye a Ivan Illich, Wolfgang Sachs, Barbara Duden, Ashis Nandy, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Gustavo Esteva y a este autor, entre otros.

descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales. En estos últimos, concluyen los autores, los investigadores y activistas podrían encontrar racionalidades alternativas para orientar la acción social con criterio diferente a formas de pensamiento economicistas y reduccionistas.[9]

En los años setenta se descubrió que las mujeres habían sido ignoradas por las intervenciones del desarrollo. Tal "descubrimiento" trajo como resultado, desde finales de los años setenta, la aparición de un novedoso enfoque, "Mujer en el Desarrollo" (MYD), el cual ha sido estudiado como régimen de representación por varias investigadoras feministas, entre las cuales se destacan Adele Mueller (1986, 1987a, 1991) y Chandra Mohanty. En el centro de estos trabajos se halla un análisis profundo de las prácticas de las instituciones dominantes del desarrollo en la creación y administración de sus poblaciones-cliente. Para comprender el funcionamiento del desarrollo como discurso se requieren contribuciones analíticas similares en campos específicos del desarrollo y seguramente continuarán apareciendo.[10]

Un grupo de antropólogos suecos trabaja sobre cómo los conceptos de *desarrollo* y *modernidad* se usan, interpretan, cuestionan o reproducen en diversos contextos sociales de distintos lugares del mundo. Esta investigación muestra una constelación completa de usos, modos de operación y efectos locales asociados a los conceptos. Trátese de una aldea de Papua Nueva Guinea o de pequeños poblados de Kenya o Etiopía, las versiones locales del desarrollo y la modernidad se formulan siguiendo procesos complejos que incluyen prácticas culturales tradicionales, historias del pasado colonialista y la ubicación contemporánea dentro de la economía global de bienes y símbolos (Dahl y Rabo, 1992). Estas etnografías locales del desarrollo y la modernidad también son estudiadas por

9. El grupo, congregado bajo el patrocinio del United Nations World Institute for Development Economics Resarch (WIDER) y encabezado por Stephen Marglin y Frédérique Apffel Marglin, se ha reunido durante varios años e incluye a algunas de las personas mencionadas en la nota anterior. Ya se publicaron dos volúmenes como resultado del proyecto (Marglin y Apffel-Marglin, 1990, y Apffel-Marglin y Marglin, 1994).

10. Está en proceso de compilación una selección de discursos sobre el desarrollo a cargo de Jonathan Crush (Queens University, Canada). Incluye análisis de "lenguajes del desarrollo" (Crush, 1994). Análisis de discursos de campos del desarrollo es el tema del proyecto "Development and Social Science Knowledge", patrocinado por Social Science Research Council (SSRC) y coordinado por Frederich Cooper (Universidad de Michigan) y Randall Packard (Tufts University).

Pigg (1992) en su trabajo acerca de la introducción de prácticas de salud en Nepal.

Por último, es importante mencionar algunos trabajos que se refieren al rol de las disciplinas convencionales dentro del discurso del desarrollo. Irene Gendzier (1985) examina el papel que desempeñó la ciencia política en la conformación de las teorías de la modernización, en particular en los años cincuenta, y su relación con asuntos importantes de ese entonces, como la seguridad nacional y los imperativos económicos. También dentro de la ciencia política, Kathryn Sikkink (1991) estudió recientemente la aparición del desarrollismo en Brasil y Argentina durante las décadas del cincuenta y el sesenta. Su principal interés es el rol de las ideas en la adopción, implementación y consolidación del desarrollismo como modelo de desarrollo económico.[11]

El chileno Pedro Morandé (1984) analiza cómo la adopción y el predominio de la sociología norteamericana de los años cincuenta y sesenta en Latinoamérica preparó la escena para una concepción puramente funcional del desarrollo, concebido como la transformación de una sociedad "tradicional" en una "moderna", desprovista por completo de consideraciones culturales. Kate Manzo (1991) presenta un caso similar en su análisis de las deficiencias de los enfoques modernistas del desarrollo, como la teoría de la dependencia, y en su llamado a prestar atención a alternativas "contramodernistas" basadas en las prácticas de actores populares del tercer mundo. Nuestro estudio también aboga por el retorno a la cultura, en particular a las locales, en el análisis crítico del desarrollo.

Como lo demuestra esta breve reseña, existe un número pequeño pero relativamente coherente de trabajos que contribuyen a articular

11. Sikkink diferencia correctamente su método institucional-interpretativo de los enfoques de "discurso y poder", aunque su caracterización de estos últimos refleja solamente la formulación inicial del enfoque discursivo. Mi propia opinión es que ambos métodos –la historia de las ideas y el estudio de las formaciones discursivas– no son incompatibles. Mientras que el primero presta atención a las dinámicas internas de la generación social de las ideas en formas que el segundo método no toma en cuenta (y da con ello la impresión, por así decirlo, de que los modelos de desarrollo son solamente "impuestos" al tercer mundo y no, como realmente sucede, producidos también desde su interior), la historia de las ideas tiende a ignorar los efectos sistemáticos de la producción del discurso, el cual estructura de modo importante lo que se considera como "ideas". Sobre la diferenciación entre la historia de las ideas y la historia de los discursos, véase a Foucault (1972, pp. 135-198; 1991).

una crítica discursiva del desarrollo. Este trabajo presenta el enfoque más general al respecto; intenta presentar una panorámica general de la construcción histórica del "desarrollo" y el "tercer mundo" como un todo, y muestra el mecanismo de funcionamiento del discurso para un caso particular. El propósito del análisis es contribuir a liberar el campo discursivo para que la tarea de imaginar alternativas pueda comenzar (o para que los investigadores las perciban bajo otra óptica). Las etnografías locales ya mencionadas brindan elementos útiles para ello. En la conclusión, ampliamos los análisis de dichos trabajos e intentamos elaborar una visión de "lo alternativo" como problema de investigación y como hecho social.

La antropología y el encuentro del desarrollo

En su conocida compilación acerca de la relación entre antropología y colonialismo, *Anthopology and the Colonial Encounter* (1973), Talal Asad planteó el interrogante de si no seguía existiendo "una extraña reticencia en la mayoría de los antropólogos sociales a tomar en serio la estructura de poder dentro de la cual se ha estructurado su disciplina" (p. 5), es decir, toda la problemática del colonialismo y el neocolonialismo, su economía política y sus instituciones. ¿No posibilita el desarrollo hoy en día, como en su época lo hiciera el colonialismo, "el tipo de intimidad humana que sirve de base al trabajo de campo antropológico y que dicha intimidad siga teniendo un cariz unilateral y provisional" (p. 17), aunque los sujetos contemporáneos se resistan y respondan? Además, si durante el período colonial "la tendencia general de la comprensión antropológica no constituía un reto esencial ante el mundo desigual representado por el sistema colonial" (p. 18), ¿no es este también el caso del "sistema de desarrollo"? En síntesis, ¿no podemos hablar con igual propiedad de "la antropología y el encuentro del desarrollo"?

Por lo general resulta cierto que en su conjunto la antropología no ha encarado en forma explícita el hecho de que su práctica se desarrolla en el marco del encuentro entre naciones ricas y pobres establecido por el discurso del desarrollo de la segunda posguerra. Aunque algunos

antropólogos se han opuesto a las intervenciones del desarrollo, en particular en representación de los pueblos indígenas,[12] un número igualmente apreciable ha estado comprometido con organizaciones de desarrollo como el Banco Mundial y la Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos. Este nexo problemático fue muy notable en la década 1975-1985 y ha sido estudiado en otro trabajo (Escobar, 1991). Como bien lo señala Stacey Leigh Pigg (1992), la mayoría de los antropólogos ha estado dentro del desarrollo, como antropólogos aplicados, o fuera de él, decididamente a favor de lo autóctono y del punto de vista del "nativo". Con ello, desconocen los modos en que opera el desarrollo como escenario del enfrentamiento cultural y la construcción de la identidad. Sin embargo, algunos pocos antropólogos han estudiado las formas y los procesos de resistencia ante las intervenciones del desarrollo (Taussig, 1980; Fals Borda, 1984; Scott, 1985; Ong, 1987; véase también Comaroff, 1985; véase acerca de la resistencia en el contexto colonial, Comaroff y Comaroff, 1991).

La ausencia de los antropólogos en las discusiones sobre el desarrollo como régimen de representación es lamentable porque, si bien es cierto que muchos aspectos del colonialismo ya han sido superados, no por ello las representaciones del tercer mundo a través del desarrollo son menos incisivas y efectivas que sus homólogas coloniales y tal vez lo sean más. También resulta inquietante, como lo señala Said, que "existe una ausencia casi total de referencias a la intervención imperial estadounidense como factor que influye en la discusión teórica" en la bibliografía antropológica reciente (1989, p. 214; véanse también Friedman, 1987; Ulin, 1991). Dicha intervención imperial sucede a muchos niveles –económico, militar, político, cultural–, que integran el tejido de las representaciones del desarrollo. También resulta inquietante, como lo continua afirmando Said, la falta de atención de los académicos occidentales a la abundante y comprometida bibliografía de autores del tercer mundo

12. Este también es el caso de la organización Cultural Survival, por ejemplo, y su antropología en nombre de los pueblos indígenas (Maybury-Lewis, 1985). Su trabajo recicla algunas concepciones problemáticas de la antropología, como su pretensión de hablar a nombre de "los nativos" (Escobar, 1991). Véase también en Price (1989) un ejemplo de antropólogos que se opusieron a un proyecto del Banco Mundial en defensa de poblaciones indígenas.

sobre colonialismo, la historia, la tradición y la dominación, y, podríamos añadir aquí, del desarrollo. Cada vez aumentan más las voces del tercer mundo que piden el desmonte del discurso del desarrollo.

Como lo sugiere Strathern (1988, p. 4), los profundos cambios experimentados por la antropología durante los años ochenta abrieron la posibilidad de examinar la manera en que está ligada a "modos occidentales de crear el mundo" y quizás a otras formas posibles de representar los intereses de los pueblos del tercer mundo. Tal examen crítico de las prácticas antropológicas llevó a la conclusión de que "ya nadie puede escribir sobre otros como si se tratara de textos u objetos aislados". Se insinuó entonces una nueva tarea: buscar "maneras más sutiles y concretas de escribir y leer otras culturas [...] nuevas concepciones de la cultura como hecho histórico e interactivo" (Clifford, 1986, p. 25). Dentro de este contexto, la innovación en la escritura antropológica era vista como "un enfoque de [la etnografía] hacia una sensibilidad política e histórica sin precedentes, que transforma así la forma en que es representada la diversidad cultural" (Marcus y Fisher, 1986, p. 16).

Esta reimaginación de la antropología, emprendida a mediados de los años ochenta se ha convertido en objeto de críticas, opiniones y alcances diversos, por parte de feministas, académicos y feministas del tercer mundo, "antiposmodernistas", economistas políticos y otros. Algunas de estas críticas son más objetivas y constructivas que otras y no viene al caso analizarlas aquí.[13] Hasta ahora, "el momento experimental" de los años ochenta ha sido fructífero y se ha puesto en práctica con relativa frecuencia. Sin embargo, el proceso de reimaginar la antropología está en proceso y deberá profundizarse, tal vez llevando los debates a otros campos y en otras direcciones. La antropología, se arguye actualmente, tiene que "volver a entrar" en el mundo real, luego del auge de la crítica textualista de los años ochenta. Para lograrlo, debe volver a historiografiar su propia práctica y reconocer que esta se halla determinada por muchas fuerzas externas al control del etnógrafo. Más aún, debe estar

13. Véanse, por ejemplo, Ulin (1991), Sutton (1991), hooks (1990), Said (1989), Trinh (1989), Mascia-Lees, Sharpe y Ballerino Cohen (1989), Gordon (1988,1991), Friedman (1987).

dispuesta a someter a un escrutinio más radical sus nociones más preciadas, como *etnografía*, *ciencia* y *cultura* (Fox, 1991).

El llamado de Strathern para que tal cuestionamiento se adelante en el contexto de las prácticas de las ciencias sociales occidentales y de su "adhesión a ciertos intereses en la descripción de la vida social" reviste importancia fundamental. En el centro de estos debates dentro de las ciencias sociales se encuentran los límites que existen para el proyecto occidental de deconstrucción y autocrítica. Cada vez es más evidente, al menos para los que luchan por diversas formas para ser oídos, que el proceso de deconstrucción y desmantelamiento deberá estar acompañado por otro análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar. Sobra decir que este aspecto es decisivo para las discusiones sobre el desarrollo, porque lo que está en juego es la supervivencia de los pueblos. Mohanty (1991a) insiste en que ambos proyectos, la deconstrucción y la reconstrucción, deben ser simultáneos. El proyecto simultáneo podría enfocarse estratégicamente en la acción colectiva de los movimientos sociales; estos no solo luchan por "bienes y servicios", sino por la definición misma de la vida, la economía, la naturaleza y la sociedad. Se trata, en síntesis, de luchas culturales.

Como Bhabha nos lo pide reconocer, la deconstrucción y otros tipos de crítica no conducen automáticamente a una "lectura no problemática de otros sistemas discursivos y culturales". Tales críticas podrían ser necesarias para combatir el etnocentrismo, "pero no pueden, por sí mismas, sin ser reconstruidas, representar la alteridad" (Bhabha, 1990, p. 75). Más aún, en dichas críticas existe la tendencia a presentarla en términos de los límites del logocentrismo occidental y niegan así la diferencia real ligada a un tipo de otredad cultural que se encuentra "implicada en condiciones históricas y discursivas específicas, requiriendo prácticas de lectura diferentes" (Bhabha, 1990, p. 73). En América Latina existe una insistencia parecida respecto de que las propuestas del posmodernismo, para ser fructíferas en el continente, deberán evidenciar su compromiso con la justicia y la construcción de órdenes sociales alternativos.[14]

14. Las discusiones acerca de la modernidad y la posmodernidad en América Latina se están convir-

Tales correctivos del tercer mundo indican la necesidad de interrogantes y estrategias alternativas para la construcción de discursos anticolonialistas (y la "reconstrucción" de las sociedades del tercer mundo a través de representaciones que puedan devenir en prácticas alternativas). Al cuestionar las limitaciones de la autocrítica occidental, como se hace en gran parte de la teoría contemporánea, permiten ver la "insurrección discursiva" de la gente del tercer mundo, propuesta por Mudimbe en relación con la "soberanía del mismo pensamiento europeo del cual deseamos liberarnos" (citado en Diawara, 1990, p. 79).

La necesaria liberación de la antropología del espacio delimitado por el encuentro del desarrollo (y, más generalmente, la modernidad), a ser lograda mediante el examen profundo de las formas como se ha visto implicada en él, constituye un paso importante hacia el logro de regímenes de representación más autónomos, a tal punto que podría motivar a los antropólogos y a otros científicos para explorar las estrategias de las gentes del tercer mundo en su intento por dar significado y transformar su realidad a través de la práctica política colectiva. Este reto podría brindar caminos hacia la radicalización de la acción de reimaginar la antropología, emprendida con entusiasmo durante los años ochenta.

Bibliografía

Alatas, Syed Hussein (1977). *The Myth of the Lazy Native.* Londres: Frank Cass.

Asad, Talal (1973). Introduction. En Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter* (pp. 9-20). Atlantic Highlands: Humanities Press.

Apffel-Marglin, Frédérique y Marglin, Stephen (1994). *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue.* Oxford: Clarendon Press.

Bhabha, Homi K. (1990). The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism. En Russell Ferguson et al. (eds.), *Out There:*

tiendo en uno de los puntos principales de la investigación y la acción política. Véanse Calderón (1988), Quijano (1988, 1990), García Canclini (1990), Sarlo (1991), Yudice, Franco y Flores (1992). Para una reseña de los anteriores, véase a Montaldo (1991).

Marginalization and Contemporary Cultures (pp. 71-89). Nueva York: The New Museum of Contemporary Art y Cambridge MIT Press.

Calderón, Fernando (ed.) (1988). *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1979). *Dependency and Development in Latin America.* Berkeley: University of California Press.

Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture.* Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James (1986). Introduction: Partial Truths. En James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 1-27). Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance.* Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1991). *Of Revelation and Revolution.* Chicago: University of Chicago Press.

Crush, Jonathan (1994). *Discourses of Development.* Nueva York: Routledge.

Dahl, Gudrun y Rabo, Annika (1992). *Kam-Ap or Take-Off: Local Notions of Development.* Estocolmo: Stockholm Studies in Social Anthropology.

De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender.* Bloomington: Indiana University Press.

Deleuze, Gilles (1988). *Foucault.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Diawara, Manthia (1990). Reading Africa Through Foucault: V.Y. Mudimbe's Reaffirmation of the Subject. *October, 55*, 79-92.

Dubois, Marc (1990). The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective of Power Relations in Development. *Alternatives, 16*(1), 1-30.

Escobar, Arturo (1984). Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of His Work to the Third World. *Alternatives,* 10(3), 377-400.

Escobar, Arturo (1988). Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World. *Cultural Anthropology, 3*(4), 428-443.

Escobar, Arturo (1991). Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology. *American Ethnologist, 18*(4), 16-40.

Fals Borda, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual.* México: Nuestro Tiempo.

Fals Borda, Orlando (1984). *Resistencia en el San Jorge.* Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks.* Nueva York: Grove Press.

Fanon, Frantz (1968). *The Wretched of the Earth.* Nueva York: Grove Press.

Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Nueva York: Harper Colophon Books.

Foucault, Michel (1986). *The Use of Pleasure.* Nueva York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1975). *The Birth of the Clinic.* Nueva York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1991). Governmentality. En Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect* (pp. 87-104). Chicago: The University of Chicago Press.

Fox, Richard (ed.) (1991). *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* Santa Fe: School of American Research.

Frankel, Herbert (1953). *The Economic Impact on Underdeveloped Societies.* Cambridge: Harvard University Press.

Freire, Paulo (1970). *Pedagogy of the Oppressed.* Nueva York: Herder and Herder.

Friedman, Jonathan (1987). Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology. *Telos, 71*, 161-170.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gendzier, Irene (1985). *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*. Boulder: Westview Press.

Gordon, Deborah (1988). Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography. *Inscriptions, 3-4*, 7-26.

Gordon, Deborah (1991). *Engendering Ethnography* [Tesis de doctorado]. University of California.

Gudeman, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Haraway, Donna (1989). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. *Differences, 1*(1), 3-43.

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge.

Hirschman, Albert (1981). *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond.* Cambridge: Cambridge University Press.

hooks, bell (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.* Boston: South End Press.

Illich, Ivan (1969). *Celebration of Awareness*. Nueva York: Pantheon Books.

Mani, Lata (1989). Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception. *Inscriptions*, 5, 1-24.

Manzo, Kate (1991). Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory. *Studies in Comparative International Development, 26*(2), 3-36.

Marcus, George y Fisher, Michael (1986). *Anthropology as Cultural Critique.* Chicago: University of Chicago Press.

Marglin, Stephen (1990). Toward the Decolonization of Mind. En Stephen Marglin y Frédérique Apffel-Marglin (eds.), *Dominating Knowledge* (pp. 1-28). Oxford: Clarendon Press.

Mascia-Lees, Frances; Sharpe, Patricia y Ballerino Cohen, Colleen (1989). The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. *Signs, 15*(1), 7-33.

Maybury-Lewis, David (1985). A Special Sort of Pleading: Anthropology at the Service of Ethnic Groups. En Robert Paine (Ed.), *Advocacy and Anthropology: First Encounters* (pp. 131-148). San Juan de Terranova: Memorial University of Newfoundland.

Memmi, Albert (1967). *The Colonizer and the Colonized.* Boston: Beacon Press.

Minh-ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other.* Bloomington: Indiana University Press.

Mitchell, Timothy (1988). *Colonising Egypt.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mohanty, Chandra (1991a). Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism. En Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 1-47). Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Chandra (1991b). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.

Montaldo, Graciela (1991). Estrategias del fin de siglo. *Nueva Sociedad, 116*, 75-87.

Morandé, Pedro (1984). *Cultura y modernización en América Latina.* Santiago: Universidad Católica.

Mudimbe, Valentín Yves (1988). *The Invention of Africa.* Bloomington: Indiana University Press.

Mueller, Adele (1986). The Bureaucratization of Feminist Knowledge: The Case of Women in Development. *Resources for Feminist Research, 15*(1), 36-38.

Mueller, Adele (1987a). *Peasants and Professionals: The Social Organization of Women in Development Knowledge* [Tesis de doctorado]. Institute for Studies in Education.

Mueller, Adele (1987b). Power and Naming in the Development Institution: The "Discovery" of "Women in Peru" [ponencia]. *14th Annual Third World Conference.* Chicago.

Mueller, Adele (1991). *In and Against Development: Feminists Confront Development on Its Own Ground*. East Lansing: Michigan State University, Office of Women in International Development.

Nandy, Ashis (1983). *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism.* Delhi: Oxford University Press.

Ong, Aihwa (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: SUNY Press.

Parajuli, Pramod (1991). Power and Knowledge in Development Discourse. *International Social Science Journal, 127*, 173-190.

Pigg, Stacy Leigh (1992). Constructing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal. *Comparative Studies in Society and History, 34*(3), 491-513.

Price, David (1989). *Before the Bulldozer.* Washington D. C.: Cabin John Press.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Lima: Sociedad y Política Ediciones.

Quijano, Aníbal (1990). Estética de la utopía. *David y Goliath, 57*, 34-38.

Rabinow, Paul (1986). Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 234-261). Berkeley: University of California Press.

Rojas, María Cristina (1994). *A Political Economy of Violence* [Tesis de doctorado]. Carleton University.

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power.* Londres: Zed Books.

Said, Edward W. (1979). *Orientalism.* Nueva York: Vintage Books.

Said, Edward W. (1989). Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry, 15*, 205-225.

Sarlo, Beatriz (1991). Un debate sobre la cultura. *Nueva Sociedad, 116*, 88-93.

Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

Sikkink, Kathryn (1991). *Ideas and Institutions: Developmentalism in Brazil and Argentina.* Ithaca: Cornell University Press.

Slater, David (1993). The Geopolitical Imagination and the Enframing of Development Theory. *Transactions of the Institute of British Geographers, 18*(4), 419-437.

Soja, Edward W. (1989). *Postmodern Geographies.* Londres: Verso.

Spelman, Elizabeth V. (1988). *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought.* Boston: Beacon Press.

Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift.* Berkeley: University of California Press.

Sutton, David (1991). Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience. *Critique of Anthropology, 11*(1), 91-104.

Taussig, Michael (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Truman, Harry S. (1964). *Public Papers of the Presidents of the United States: Harry S. Truman [1949].* Washington D. C.: Government Printing Office.

Ulin, Robert C. (1991). Critical Anthropology Twenty Years Later: Modernism and Postmodernism in Anthropology. *Critique of Anthropology, 11*(1), 63-89.

United Nations (1951). *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries.* Nueva York: Department of Social and Economic Affairs.

Yúdice, George; Franco, Jean y Flores, Juan (1992). *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

El *posdesarrollo* como concepto y práctica social*

En 1992, un volumen colectivo editado por Wolfgang Sachs, *The Development Dictionary* (*Diccionario del desarrollo*), abría con la siguiente declaración radical y controversial: "Los últimos cuarenta años pueden denominarse la era del desarrollo. Esta época se acerca a su fin. Es el momento indicado de redactar su esquela de defunción" (Sachs, 1992, p. 1). Si el desarrollo había muerto, ¿qué vendría después? En el intento de responder a esta pregunta, algunos empezaron a hablar de una "era de posdesarrollo" (Escobar, 1991). Un segundo trabajo colectivo, *The Postdevelopment Reader* (Rahnema y Bawtree, 1997), lanzó el proyecto de dar contenido a la noción de *posdesarrollo*. Según los editores de este trabajo, la palabra "posdesarrollo" se utilizó por primera vez en 1991 en un coloquio internacional celebrado en Ginebra. Seis años después ya había cautivado la imaginación de académicos críticos y practicantes en el campo del desarrollo. Desde entonces, ha habido reacciones diversas provenientes de toda la gama del espectro político-académico, lo cual ha producido un debate de gran dinamismo, si bien en ocasiones un tanto fragmentado. Dicho debate ha reunido a practicantes y a académicos de muchas disciplinas y campos de las ciencias sociales.

Para poder comprender plenamente el surgimiento de la noción de *posdesarrollo* y cómo ha funcionado en el debate sobre desarrollo internacional, es importante ubicarlo de forma breve dentro del campo de

* Publicado originalmente en Mato, Daniel (coord.) (2005). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. Traducción de Emeshe Juhász-Mininberg [N. de E.].

estudios sobre el desarrollo. A lo largo de los últimos cincuenta años, la conceptualización sobre el desarrollo en las ciencias sociales ha visto tres momentos principales correspondientes a tres orientaciones teóricas contrastantes: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con sus teorías aliadas de crecimiento y desarrollo; la teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas en los años sesenta y setenta, y aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en la segunda mitad de la década de los ochenta y los años noventa.

La teoría de la modernización inauguró, para muchos teóricos y elites mundiales, un período de certeza bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Esta certeza sufrió su primer golpe con la teoría de la dependencia, la cual planteaba que las raíces del subdesarrollo se encontraban en la conexión entre dependencia externa y explotación interna, no en una supuesta carencia de capital, tecnología o valores modernos. Para los teóricos de la dependencia el problema no residía tanto en el desarrollo, sino en el capitalismo. En los años ochenta, un creciente número de críticos culturales en muchas partes del mundo cuestionaba el concepto mismo de *desarrollo*. Dichos críticos analizaban el desarrollo como un discurso de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del tercer mundo (por ej., Ferguson, 1990; Apffel-Marglin y Marglin, 1990; Escobar, 1996; Rist, 1997). Los tres momentos mencionados pueden ser clasificados de acuerdo con los paradigmas originarios de los cuales emergieron: teorías liberales, marxistas y postestructuralistas, respectivamente. Pese a convergencias y a combinaciones más eclécticas que en el pasado reciente, hay un paradigma central que continúa informando actualmente la mayoría de las posiciones, lo cual en ocasiones dificulta el diálogo.

Elementos principales de la crítica posestructuralista

Dado que la noción del *posdesarrollo* proviene directamente de la crítica posestructuralista, conviene repasar brevemente los elementos principales de esta aproximación analítica. Siguiendo la vena posestructuralista de cuestionamiento de las epistemologías realistas (véase el trabajo

de Michel Foucault para la mejor explicación de esta tendencia teórica), el motivador principal de la crítica posestructuralista no fue tanto el proponer otra versión del desarrollo –como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar finalmente a una conceptualización verdadera y efectiva–, sino el cuestionar precisamente los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como "subdesarrolladas" y, por consiguiente, necesitadas de desarrollo.

La pregunta que se hicieron los posestructuralistas no fue "¿Cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?", sino "¿Por qué, por medio de qué procesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron 'ideadas' como el 'Tercer Mundo' a través de los discursos y las prácticas del desarrollo?". La respuesta a esta pregunta comprende muchos elementos, entre los cuales se encuentran los siguientes:

a) Como discurso histórico, el "desarrollo" surgió a principios del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo. Una lectura de los textos y los eventos históricos del período 1945-1960 en particular valida esta observación. Fue durante ese período que todo tipo de "expertos" del desarrollo empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, y dieron realidad a la construcción del tercer mundo.
b) El discurso del desarrollo hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se desplegó el discurso, es decir, por medio del cual se convirtió en una fuerza social real y efectiva que transformó la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones, desde las instituciones de Bretton Woods (por ej., el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (por ej., el sistema de la Organización de Naciones Unidas) hasta las agencias nacionales de planificación y desarrollo, así como proyectos de desarrollo a escala local.
c) Puede decirse que el discurso del desarrollo ha operado a través de dos mecanismos principales: i) la profesionalización de problemas de desarrollo, lo cual ha incluido el surgimiento de conocimientos

especializados así como campos para lidiar con todos los aspectos del "subdesarrollo" (incluyendo el campo en sí de estudios del desarrollo); ii) la institucionalización del desarrollo, la vasta red de organizaciones arriba mencionadas. Estos procesos facilitaron la vinculación sistemática de conocimiento y práctica por medio de proyectos e intervenciones particulares. Desde esta perspectiva, las estrategias como el "desarrollo rural", por ejemplo, podrían verse como un mecanismo sistemático para vincular conocimientos expertos sobre agricultura, alimentos, etc., con intervenciones particulares (extensión agrícola, crédito, infraestructura, etc.) de formas que –aun cuando aparentan ser "la forma natural de hacer las cosas"– resultaron en una transformación profunda del campo y de las sociedades campesinas de muchas partes del tercer mundo, de acuerdo a los lineamientos de los conceptos capitalistas sobre la tierra, la agricultura, la crianza de animales, etc.

d) Para terminar, el análisis posestructuralista destacó las formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, en particular la exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquellos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica.

La idea del posdesarrollo

Esta serie de análisis, más la evidencia del creciente descontento con el desarrollo en muchas partes del llamado tercer mundo, fue lo que dio lugar a que algunos teóricos sugirieran la idea del *posdesarrollo*. La deconstrucción del desarrollo, en otras palabras, llevó a los posestructuralistas a plantear la posibilidad de una "era del posdesarrollo". Para algunos esto significaba generalmente una era en la que el desarrollo ya no sería el principio organizador central de la vida social (Escobar, 1991, 1996); una era en la que, parafraseando un trabajo bien conocido de esa época enfocado en el campo de la mujer en el desarrollo, el desarrollo no tomaría lugar "únicamente bajo la mirada de Occidente" (Mohanty, 1991). Otros añadieron a esta caracterización una revaloración de las culturas

vernáculas, la necesidad de depender menos de los conocimientos de expertos y más de los intentos de la gente común de construir mundos más humanos, así como cultural y ecológicamente sostenibles. Se destacó, además, la importancia de tomar en serio los movimientos sociales y movilizaciones de base como el fundamento para acercarse a la nueva era (Shiva, 1993; Rahnema y Bawtree, 1997; Rist, 1997; Esteva y Prakash, 1999).

De modo general, se puede decir que el posdesarrollo no es un período histórico al cual sus proponentes piensan que hemos llegado o que está a nuestro alcance. Como se verá en breve, esto sería caer en la trampa de regresar a una posición realista ("sabemos que de verdad estamos en una era de posdesarrollo"), lo cual iría en contra del espíritu del posestructuralismo. Para detallar con mayor precisión las diferencias entre el posestructuralismo y otros métodos de análisis más conocidos (el liberal y el marxista), resulta útil repasar cómo responden de forma diferente a una serie de preguntas, según se indica en la *tabla 1*.

Como se puede apreciar en la tabla 1, la idea del *posdesarrollo* se refiere a:

a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.);
b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la "economía política de la verdad" que define al régimen del desarrollo;
c) por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos –particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los "objetos" del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes;
d) dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo (como con la noción de *contralabor* que se explica más abajo) y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.

De este modo, podría decirse que la conceptualización de *desarrollo alternativo* elaborada por el Proceso de Comunidades Negras (PCN), del Pacífico Sur colombiano, es un ejemplo de posdesarrollo. Los activistas y las comunidades mismas no solo han reclamado su derecho como productores de conocimientos (junto con los expertos convencionales, ya sea en oposición a estos o bien hibridizando los conocimientos expertos y los locales), sino que al hacerlo han desarrollado una conceptualización alterna del Pacífico como un "territorio-región" de grupos étnicos que no corresponde a la construcción convencional de un lugar para el desarrollo regional. Además, han elaborado lo que se podría denominar una ecología política alternativa basada en nociones de *sostenibilidad*, *autonomía*, *diversidad* y *economías alternativas* que no se conforman al discurso dominante del desarrollo (véase Grueso, 2005; también Escobar, 1999, para un examen detallado de este marco de trabajo). A través del mundo se observan muchos ejemplos de este tipo que, de manera similar, podría decirse configuran un régimen de posdesarrollo, es decir, una concientización de que la realidad puede definirse en términos distintos a los del desarrollo y que, por consiguiente, las personas y los grupos sociales pueden actuar sobre la base de esas diferentes definiciones.

Tabla 1. Teorías de desarrollo según sus "paradigmas de origen"

Paradigma Variables	**Teoría liberal**	**Teoría marxista**	**Teoría posestructuralista**
Epistemología	Positivista	Realista/dialéctica	Interpretativa/ constructivista
Conceptos claves	Individuo Mercado	Producción (por ej., modos de producción) Trabajo	Lenguaje Sentido (significación)
Objeto de estudio	Sociedad Mercado Derechos	Estructuras sociales (relaciones sociales) Ideologías	Representación / discurso Conocimiento-poder
Actores relevantes	Individuos Instituciones Estado	Clases sociales (clases obreras; campesinos) Movimientos sociales (trabajadores, campesinos) Estado (democrático)	Comunidades locales Nuevos movimientos sociales y ONG Todos los productores de conocimientos (incluidos individuos, Estado, movimientos sociales)
Preguntas del desarrollo	¿Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales?	¿Cómo funciona el desarrollo en cuanto ideología dominante? ¿Cómo puede desvincularse el desarrollo del capitalismo?	¿Cómo Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser representados como subdesarrollados?
Criterios para el cambio	Progreso, crecimiento Crecimiento más distribución (años setenta) Adopción de mercados	Transformación de relaciones sociales Desarrollo de las fuerzas productivas Desarrollo de conciencia de clase	Transformación de la economía política de la verdad Nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos)
Mecanismos para el cambio	Mejores teorías y datos Intervenciones más enfocadas	Lucha social (de clase)	Cambiar las prácticas de saber y hacer
Etnografía	Cómo el desarrollo y el cambio son mediados por la cultura Adaptar los proyectos a las culturas locales	Cómo los actores locales resisten las intervenciones del desarrollo	Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento.
Actitud crítica respecto del desarrollo y la modernidad	Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad)	Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad)	Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad)

Respuestas al posdesarrollo

Estos análisis y formas de abogar por concepciones alternativas se convirtieron en objeto de agudas críticas y refutaciones en la segunda mitad de la década del noventa. Este puede considerarse el cuarto momento en la sociología histórica del conocimiento del desarrollo. De hecho, un resultado parcial de este debate fue la identificación (mayormente por parte de críticos liberales y marxistas) de una "escuela del posdesarrollo" de orientación posestructuralista. Aunque las críticas del posdesarrollo no han constituido un cuerpo de trabajo unificado, es posible identificar tres objeciones principales a la propuesta original del posdesarrollo:

a) Dado su enfoque en el discurso, los proponentes del posdesarrollo pasan por alto la pobreza y el capitalismo, los verdaderos problemas del desarrollo.
b) Presentan una visión muy generalizada y esencialista del desarrollo, mientras que en realidad hay vastas diferencias entre estrategias de desarrollo e instituciones. Tampoco se percataron de los cuestionamientos al desarrollo que se estaban dando localmente.
c) Romantizaron las tradiciones locales y los movimientos sociales obviando el hecho de que lo local también se encuentra configurado por relaciones de poder (entre las más lúcidas y apasionadas críticas al posdesarrollo, véanse Berger, 1995; Lehmann, 1997; Crew y Harrison, 1998; Kiely, 1999; Pieterse, 1998; Storey, 2000; para una respuesta, véase Escobar, 2000).

Aparte de poner en evidencia orientaciones paradigmáticas contrastantes (ver *tabla 1*), el debate en torno al posdesarrollo que estas críticas suscitaron también ha de entenderse tomando en cuenta el contexto de producción de conocimientos durante la década del noventa. Este contexto vio la consolidación de nuevas tendencias y campos, en ascendencia desde la década del ochenta, tales como el posestructuralismo, los estudios culturales, la teoría feminista y los estudios étnicos y del medio ambiente, los cuales dieron lugar a diferentes formas de entender cómo opera el desarrollo. Adoptando nuevamente una perspectiva de

sociología del conocimiento, podríamos decir que del mismo modo en que las aproximaciones discursivas de los años ochenta y de principios de los noventa fueron posibles como producto de críticas anteriores (por ej., la teoría de la dependencia y las críticas culturales de pensadores tales como Illich, Freire, Nyrere, Fals Borda, Goulet y Galtung) y por la importación de nuevas herramientas de análisis (el posestructuralismo), es imposible entender las críticas de la "escuela del posdesarrollo" sin el momento mismo del posdesarrollo. Como era de esperar, los proponentes del posdesarrollo han respondido a sus críticos sugiriendo que las críticas en sí son problemáticas. Han señalado, de este modo, que el argumento del primer conjunto de críticas constituye básicamente una ingenua defensa de lo real. En otras palabras, los críticos del posdesarrollo plantean que debido al enfoque posestructuralista en el discurso y la cultura, se pasa por alto la realidad de la pobreza, el capitalismo y otros. Para los posestructuralistas, no obstante, ello no constituye un argumento válido ya que se basa en la suposición (marxista o liberal) de que el discurso no es material; dicha suposición no alcanza a ver que la modernidad y el capitalismo son simultáneamente sistemas de discurso y de prácticas.

Si la primera crítica del concepto de posdesarrollo puede verse como algo que opera en nombre de lo real, por así decir, la segunda fue recibida como una propuesta en nombre de una (mejor) teoría. Desde un punto de vista epistemológico, los autores del posdesarrollo también encontraron este punto problemático. Parafraseando a los críticos del posdesarrollo, estos señalaron algo así: "Ustedes (los proponentes del posdesarrollo) representaron el desarrollo como algo homogéneo cuando en realidad es muy diverso. El desarrollo es heterogéneo, algo en disputa, impuro, híbrido. Sus teorías, por lo tanto, son erróneas". Los teóricos del posdesarrollo reconocieron la importancia y validez de esta crítica. Sin embargo, señalaron que el proyecto posestructuralista era algo distinto –analizar el hecho discursivo como un todo, no cómo se disputa e hibridiza en localidades específicas. Los posestructuralistas señalaron, además, que el asunto no era proveer una representación más precisa de "lo real": ese era el proyecto de todos los otros teóricos y lo que constituía parte del problema desde esta perspectiva. Al resaltar la naturaleza y los

efectos del discurso del desarrollo en general, los analistas posestructuralistas no concebían su labor tanto como un "intento de lograr la verdad", bajo la égida de un realismo epistemológico que, en todo caso, es visto como problemático por el posestructuralismo, sino más bien como la construcción por parte de intelectuales políticos de un objeto de crítica para el debate y la acción tanto académica como política.

Es decir, mientras que los enfoques dominantes en gran parte ven el conocimiento, en mayor o menor medida, como una representación de lo real y, por lo tanto, como algo que puede evaluarse como próximo o lejano de la verdad, los posestructuralistas ven esta posición epistemológica como parte del problema (parte de una creencia eurocéntrica en una verdad lógica como el único árbitro válido del conocimiento) y plantean que la escogencia de una epistemología y de un marco teórico siempre es un proceso político con consecuencias para el mundo real. Esto no quiere decir que el conocimiento no pueda adquirir un carácter sistemático, sino que lo hace en relación con un fundamento que siempre es histórico (algunos filósofos, como Ernesto Laclau, se refieren a esta característica como "antifundacionalismo", y la agrupan con el "antiesencialismo" o constructivismo como las bases de las epistemologías no realistas). Para dar otro ejemplo, mientras que los liberales presentan una definición de la *globalización* en términos de procesos presuntamente reales de flujos, migraciones, mercados, etc., los posestructuralistas, por su parte, desarrollan una noción de *globalización* que les permite cuestionar las suposiciones muy dominantes que la definen en los términos neoliberales y, de este modo, crean un marco de interpretación en el que la globalización aparece como histórica (no el producto "natural" del desarrollo del mercado, por ejemplo), como algo en disputa (y, por ende, profundamente negociada) y, por lo tanto, el objeto actual o potencial de oposición y transformación. Esta perspectiva no es menos "válida" que la de los neoliberales, aun si la de estos se acepta como "la verdad" debido al lugar que ocupa dentro de la hegemonía actual.

Por último, al cargo de romantizar lo local y los movimientos sociales, los proponentes del posdesarrollo han respondido señalando como insuficiente la estrategia (liberal y marxista) de hablar "en nombre de la gente" desde la distancia de la academia o las ONG del desarrollo. Dicho

más detalladamente, los críticos del concepto del *posdesarrollo* amonestaron a sus proponentes diciendo que estos no entendían el poder (el poder yace en lo material y la gente, no en el discurso). Las necesidades de la gente estaban en juego, no los análisis teóricos; con su posición romántica, neoludita y relativista, los proponentes del posdesarrollo estaban siendo condescendientes con la gente y pasaban por alto sus intereses. Para los posestructuralistas y los críticos culturales, este comentario refleja el realismo crónico de muchos académicos que invariablemente tildan de romántica cualquier crítica radical de Occidente o cualquier defensa de "lo local". Los autores posestructuralistas apuntaron, además, que la noción realista del cambio social que subyace al comentario no logra desprenderse de su propia visión de "lo material", "el sustento", "necesidades" y otros (Escobar, 2000).

En otras palabras, los economistas políticos, por ejemplo, hablan de las "necesidades reales" de la "gente" como si esos términos no fueran problemáticos, como si el teórico supiera *a priori* lo que la gente necesita y desea. Pero aun las "necesidades materiales", como lo plantearían los antropólogos, son culturalmente construidas, son asuntos de sentido. Hay una vasta diferencia entre satisfacer las necesidades materiales a través de una economía de mercado capitalista y hacerlo a través de prácticas e instituciones no-capitalistas (como lo han hecho la mayoría de las comunidades humanas a través de la historia). Muchos de los movimientos hoy en día, como el movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, no están orientados únicamente a satisfacer necesidades materiales –si este fuera el caso, ¿por qué no abogar por proyectos de desarrollo que darían lugar a la satisfacción de dichas necesidades? Muchos de estos movimientos se plantean objetivos que desde una perspectiva materialista son más inasibles, tales como derechos culturales, identidades, economías alternas (no abocadas a la acumulación) y otros por el estilo. En la insistencia de estos movimientos en cuanto a estos objetivos aparentemente más intangibles yace una indicación acerca de que la defensa de lo local y lo localizado no es solo una búsqueda ingenua y romántica por parte de teóricos académicos distanciados; también puede verse esta defensa como el objetivo de algunos movimientos sociales.

El debate sobre el posdesarrollo ha ayudado a crear un ambiente que ha animado aproximaciones más eclécticas y pragmáticas. Si algo ha resultado claro de los debates en torno al posdesarrollo en la década del noventa, es una mayor disposición por parte de muchos autores de adoptar constructivamente elementos de diversas tendencias y paradigmas (por ej., Gardner y Lewis, 1996; Peet y Hartwick, 1999; Arce y Long, 2000; Schech y Haggis, 2000). Este es el caso particularmente en torno a una serie de cuestionamientos que incluyen los siguientes aspectos: la impugnación del desarrollo en espacios locales (nuevamente, como lo ilustra el caso de PCN), la reconceptualización de movimientos sociales desde la perspectiva de redes y articulaciones locales/globales, un nuevo acercamiento entre economía política y análisis cultural en lo que concierne a asuntos de desarrollo (es decir, el hecho que algunos economistas políticos de orientación marxista también han comenzado a pensar la cultura como variable importante en sus análisis) y el análisis de la relación entre desarrollo y modernidad como un modo de profundizar y llevar a cabo en mayor detalle las críticas culturales de los posestructuralistas sin pasar por alto las contribuciones de las críticas liberales y marxistas. Estas tendencias están produciendo un nuevo entendimiento en cuanto a cómo funciona y se transforma el desarrollo.

Arce y Long (2000), por ejemplo, han perfilado un proyecto de pluralización de la modernidad al enfocarse en la *contralabor* (*counterwork*) sobre el desarrollo que han realizado grupos locales. Estos autores se han enfocado en las formas en que las ideas y las prácticas de la modernidad son apropiadas y reintegradas en los mundos de vida local y resultan en modernidades múltiples, locales o mutantes. Con el término *contralabor*, Arce y Long se refieren a las transformaciones necesarias que cualquier grupo social lleva a cabo en cualquier intervención de desarrollo al reposicionar necesariamente dicha intervención (proyecto, tecnología, modo de conocimiento u otros) en su universo cultural y darle, de este modo, un sentido propio. Desde su punto de vista, la contralabor frecuentemente conlleva la recombinación de elementos de varios contextos y tradiciones sociales y culturales en maneras que transforman la intervención de modos significativos. Cabe añadir que el aspecto importante de este concepto es identificar y fomentar esas

formas de contralabor que son culturalmente más significativas y que contribuyen a un mayor empoderamiento político. Citando otra vez el esfuerzo del PCN, los activistas realizan contralabor en conceptualizaciones y estrategias convencionales de conservación de la biodiversidad, lo cual resulta en una propuesta híbrida que incorpora creativamente conocimientos modernos y locales, prácticas modernas y locales (véase Grueso, 2005).

Bebbington (2000) ha hecho un llamado para configurar una noción de *desarrollo* que sea al mismo tiempo alternativa y desarrollista, crítica y practicable, enfocada en el concepto de *sustento*. Grillo y Stirrat (1997) utilizan su crítica del posdesarrollo como punto de partida para una redefinición constructiva de la teoría y práctica del desarrollo. Fagan (1999) ha sugerido que la política cultural del posdesarrollo ha de partir de la vida y las luchas cotidianas de grupos concretos de personas, particularmente las mujeres, entretejiendo de ese modo las propuestas marxistas y posestructuralistas. Diawara (2000) plantea implícitamente una idea similar al abogar por una consideración de las variedades de los conocimientos locales que se hallan presentes en los encuentros del desarrollo. Otro foco productivo de discusión ha sido la relación entre posdesarrollo, feminismo y teoría poscolonial. Sylvester (1999) advierte sobre el efecto que tiene en nuestras narrativas del mundo la distancia que nos separa de aquellos sobre quienes hablamos. Sylvester propone construir conexiones entre la teoría poscolonial y el posdesarrollo como una medida correctiva de este problema y también como un beneficio posible para ambos. Otros autores hallan en el género y la pobreza un espacio privilegiado para entretejer elementos del posdesarrollo, la teoría poscolonial, economía política y feminismo para lograr un nuevo entendimiento del desarrollo manteniendo, al mismo tiempo, un ojo crítico respecto del etnocentrismo y las exclusiones que con frecuencia anteriormente caracterizaban las representaciones desarrollistas de la mujer (por ej., Marchand y Parpart, 1995; Gardner y Lewis, 1996; Schech y Haggis, 2000). También se han resaltado de manera productiva algunos asuntos básicos de diferencias paradigmáticas (Pieterse, 1998).

En el umbral de la presente década, el panorama de la teoría del desarrollo se encontraba marcado por una amplia gama de posiciones y un

creciente diálogo interparadigmático. Esto podría considerarse como un resultado positivo de los ocasionalmente enconados debates sobre el posdesarrollo durante la década del noventa. A medida que nos adentramos en la década actual, los problemas del desarrollo siguen siendo tan desafiantes, sino inasibles, como siempre. Por una parte, la globalización económica ha adquirido tal potencia que aparentemente ha relegado los debates sobre la naturaleza del desarrollo a un plano menor. Por otra parte, los movimientos globales y la profundización de la pobreza continúan manteniendo en agenda asuntos sobre justicia y desarrollo. Para la mayoría de estos movimientos queda claro que el desarrollo convencional, del tipo que ofrece el neoliberalismo, no constituye una opción. Sin duda hay muchas alternativas que están siendo propuestas por activistas de movimientos e intelectuales. Como mínimo, se está haciendo patente que si "Otro Mundo es Posible" –para apelar al lema del Foro Social Mundial– entonces, otro desarrollo debería ser posible. Los conocimientos que producen estos movimientos han llegado a constituir ingredientes fundamentales para repensar la globalización y el desarrollo. De este modo, el posdesarrollo también ha pasado a ser el fin del dominio del conocimiento experto sobre las pautas del debate. A nosotros, los intelectuales académicos del desarrollo, nos toca articularnos dinámicamente con estas tendencias intelectuales y políticas dentro de los movimientos con el objetivo siempre importante de repensar nuestras propias perspectivas.

¿Después del tercer mundo? Los fracasos de la modernidad y el advenimiento de la globalidad imperial

La capacidad del posdesarrollo de convertirse en un imaginario socialmente eficaz puede depender precisamente de la manera en que evaluemos el momento actual en la historia de la modernidad –y, por supuesto, del curso histórico que tomen estos procesos. Me parece importante hacer referencia a este asunto para concluir. En términos generales cabe preguntarse: ¿qué le está sucediendo al desarrollo y a la modernidad en los tiempos de globalización?, ¿por fin se está universalizando

la modernidad o está quedando atrás? Estas preguntas son sumamente apremiantes dado que se podría decir que el actual momento es uno de transición: entre un mundo definido en términos de la modernidad y sus corolarios, el desarrollo y la modernización, y la certeza que acarreaban –un mundo que ha operado mayormente bajo la hegemonía europea durante los últimos doscientos años, si no más–, y una nueva realidad (global) que aún es difícil de discernir, pero la cual podría apreciarse desde dos vertientes opuestas: ya sea como una profundización de la modernidad alrededor del mundo, o bien como una realidad profundamente negociada que abarca muchas formaciones culturales heterogéneas –incluyendo, por supuesto, toda una gama de sutilezas entre ellas. Este sentido de transición se ve captado y condensado en la siguiente pregunta: ¿constituye la globalización la última etapa de la modernidad capitalista o es el comienzo de algo nuevo?

Boaventura de Sousa Santos (2002) ha destacado la incapacidad de pensar más allá de dar soluciones modernas a los problemas modernos. ¿Es posible pensar fuera de los paradigmas establecidos? Santos plantea que estamos trascendiendo el paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológicamente y sociopolíticamente. La vertiente epistemológica implica una disminución del dominio de la ciencia moderna y la apertura a una pluralidad de formas de conocimiento. Desde la vertiente social, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes, de las cuales apreciamos algunos hitos en los movimientos sociales actuales y en eventos tales como el Foro Social Mundial. El punto clave de esta transición es una tensión insostenible entre las funciones de la modernidad de regulación social y la emancipación social, las cuales están relacionadas, a su vez, al creciente desequilibrio entre expectativas y experiencia. Configurada para garantizar el orden en la sociedad, la regulación social es el conjunto de normas, instituciones y prácticas por medio de las cuales se estabilizan las expectativas y se basa en los principios de Estado, mercado y comunidad. La emancipación social reta el orden creado por la regulación en pos de un ordenamiento diferente. Estas dos tendencias se han tornado crecientemente contradictorias, lo que ha resultado en excesos y carencias más y más evidentes, particularmente con la globalización neoliberal. El manejo en

sí de estas contradicciones por la ciencia y el mercado se encuentra en crisis. De ahí la necesidad de una transición paradigmática que capacite nuevas formas de pensar la problemática de regulación y emancipación social. Con este fin, el de una nueva aproximación a la teoría social, se ha hecho un llamado al *posmodernismo oposicional* (Santos, 2002, pp. 13-14).

> Las condiciones que produjeron la crisis de la modernidad aún no se han convertido en las condiciones para sobreponernos a la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro período transicional, perfilada por la teoría postmoderna oposicional: enfrentamos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que denomino posmodernismo oposicional [...] Es necesario partir de la disyuntiva entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las posibles soluciones, y convertir la disyuntiva en el impulso de configurar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de los escombros de las promesas de emancipación que supuestamente constituían parte íntegra de la modernidad (Santos, 2002, p. 13).

Es así que para Santos la globalización no es la última etapa de la modernidad capitalista, sino el comienzo de algo nuevo. En este sentido parece coincidir con los proponentes del posdesarrollo. Pero el análisis no termina aquí: hay que considerar las condiciones sociales necesarias para que se instaure esta visión; hasta el momento, esas condiciones aparentemente no se han dado, especialmente considerando la nueva cara de imperio global y el creciente fascismo social. Una de las consecuencias principales del fracaso de la ciencia y el mercado en ofrecer soluciones a los problemas que han creado es, según Santos, el predominio estructural de la exclusión sobre la inclusión. La problemática de la exclusión se ha acentuado agudamente, ya sea por la exclusión de muchos que anteriormente se encontraban incluidos o porque los que en el pasado eran candidatos a la inclusión ya hoy en día no se les permite serlo; por consiguiente, día a día aumenta el número de personas que quedan en una verdadero "estado natural". El tamaño de la clase excluida varía, por

supuesto, con la centralidad del país en el sistema mundial, pero es particularmente abrumador en Asia, África y Latinoamérica.

El resultado es un nuevo tipo de fascismo social como "un régimen social y civilizacional" (Santos, 2002, p. 435). Paradójicamente, este régimen coexiste con sociedades democráticas, de ahí su novedad. Este fascismo opera de varios modos: en términos de exclusión espacial, los territorios por los cuales luchan actores armados, el fascismo de la inseguridad y, por supuesto, el fatal fascismo financiero, el cual en ocasiones dicta la marginación de regiones y países enteros que no cumplen las condiciones requeridas para el capital, tal como estipulan el FMI y sus fieles asesores en gestión (Santos, 2002, pp. 447-458). Los más altos niveles de fascismo social de estos tipos corresponden a lo que se conocía anteriormente como el tercer mundo. Este es, en fin, el mundo que está creando la globalización desde arriba o la globalización hegemónica. Solo hay que pensar en Colombia (y el Pacífico en particular) o en Sudán o en Oriente Medio para percatarse de que esto es, de hecho, una imagen plausible de lo que está sucediendo en muchas partes del mundo.

La invasión de Irak en 2003, encabezada por los EE. UU., ha hecho al respecto dos cosas evidentes: primero, la disposición de utilizar niveles de violencia sin precedentes para imponer el dominio a escala global; segundo, la unipolaridad del actual imperio. Esta unipolaridad, que ha estado en ascenso desde la era Thatcher-Reagan, ha alcanzado su clímax con el régimen pos 11 de septiembre y está basado en una nueva convergencia de los intereses militares, económicos, políticos y religiosos de los EE. UU. En la persuasiva visión de la globalidad imperial que plantea Alain Joxe (2002), lo que estamos presenciando desde la primera guerra del Golfo es el ascenso de un imperio que opera crecientemente a través del manejo asimétrico y espacializado de la violencia, el control territorial, masacres subcontratadas y "pequeñas guerras crueles", todo lo cual tiene como objetivo imponer el proyecto capitalista neoliberal. Lo que está en juego es el tipo de regulación que opera a través de la creación de un nuevo horizonte de violencia global. Este imperio regula el desorden a través de medios financieros y militares, empuja el caos en lo posible a los márgenes del imperio, crea así una paz "depredadora" para el beneficio de una casta noble global y deja en su paso pobreza y sufrimiento

indescriptibles. Es un imperio que no se hace responsable por el bienestar de aquellos a quienes gobierna. Como plantea Joxe:

> El mundo actual está unido por una nueva forma de caos, un caos imperial, dominado por el *imperium* de los Estados Unidos, aunque no controlado por este. Carecemos de las palabras para describir este nuevo sistema, si bien estamos rodeados por sus imágenes [...] El liderazgo mundial por medio del caos, una doctrina que una escuela racional europea encontraría difícil de imaginar, necesariamente conduce al debilitamiento de los Estados –aun los Estados Unidos– a través de la *soberanía* emergente de corporaciones y mercados (2002, pp. 78, 213).

El nuevo imperio opera no tanto a través de la conquista, sino más bien a través de la imposición de normas (libres mercados, democracia, nociones culturales de consumo al estilo estadounidense y otros). El anteriormente denominado tercer mundo es, ante todo, el teatro de una multiplicidad de pequeñas guerras crueles que, en lugar de ser un regreso a la barbarie de antaño, están vinculadas a la actual lógica global. Desde Colombia y Centro América a Argelia, África subsahariana y el Oriente Medio, estas guerras toman lugar en Estados o regiones que no amenazan al imperio pero, en cambio, fomentan condiciones favorables para este. Para gran parte del anteriormente denominado tercer mundo (y, por supuesto, para el tercer mundo dentro del núcleo) se ha reservado "el Caos-mundial" (Joxe, 2002, p. 107), la esclavitud de libre mercado y genocidio selectivo. En algunos casos esto llega a conformar una suerte de "paleo-micro-colonialismo" dentro de las regiones (Joxe, 2002, p. 157); en otros, una balcanización, y aun en otros, brutales guerras internas y desplazamientos masivos con el propósito de abrir regiones enteras para el capital transnacional (particularmente en el caso del petróleo, pero también en el de los diamantes, la madera, el agua, los recursos genéticos y terrenos cultivables). Estas pequeñas guerras crueles con frecuencia son estimuladas por redes mafiosas y tienen como objetivo la globalización macroeconómica. Es evidente que este nuevo imperio global –"el Nuevo Orden Mundial de la monarquía imperial estadounidense" (Joxe, 2002,

p. 171)– articula la "expansión pacífica" de la economía de libre mercado con una violencia omnipresente en un nuevo régimen de globalidad económica y militar; en otras palabras, la economía global se ve apoyada por una organización global de violencia y viceversa (Joxe, 2002, p. 200). Desde una perspectiva subjetiva, lo que se halla en las regiones al sur (incluyendo el sur dentro del norte) son "identidades fragmentadas" y la transformación de culturas de solidaridad en culturas de destrucción (véase Escobar, 2004, para una elaboración detallada de esta última sección).

Conclusión

Luego de este análisis, resultaría razonable pensar que el posdesarrollo es una quimera. Sin embargo, el proceso de repensar radicalmente el desarrollo y la modernidad podría abrir las puertas a poderosas posibilidades. Si aceptamos ya sea la necesidad de rebasar la modernidad o el planteamiento de que estamos en un período de transición paradigmática, esto quiere decir que los conceptos de *desarrollo* y de *tercer mundo* ya pertenecen al pasado: que en paz descansen. A este respecto, nos deja perplejos la aparente incapacidad por parte de desarrollistas y pensadores eurocéntricos de imaginar un mundo sin y más allá del desarrollo y la modernidad; este es un asunto de suma importancia que urge señalar a dichos pensadores. Ya no puede pensarse la modernidad como la *gran singularidad*, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable. Por el contrario, la "modernidad y sus exterioridades", si se quiere (y la noción de *posdesarrollo* busca al menos visibilizar esas exterioridades), deberían tratarse como una verdadera multiplicidad donde las trayectorias son múltiples y pueden desembocar en múltiples estados. Los movimientos sociales de la última década son, en efecto, una señal de que esta lucha ya está en camino. El imaginarnos "después del desarrollo" y "después del tercer mundo" podría convertirse en un aspecto más integral del imaginario de estos movimientos; esto conllevaría, como hemos observado,

la capacidad de imaginar algo más allá de la modernidad y los regímenes de economía, guerra, colonialidad, explotación de la naturaleza y las personas, y el fascismo social que la modernidad ha ocasionado en su encarnación imperial global.

Bibliografía

Apffel-Marglin, Frédérique y Marglin, Stephen (eds.) (1990). *Dominating Knowledge.* Oxford: Clarendon Press.

Arce, Alberto y Long, Norman (eds.) (2000). *Anthropology, Development, and Modernities.* Londres: Routledge.

Bebbington, Anthony (2000). Re-encountering Development: Livelihood Transitions and Place Transformations in the Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, *90*(3), 495-520.

Berger, Mark (1995). Post-Cold War Capitalism: Modernization and Modes of Resistance After the Fall. *Third World Quarterly*, *16*(4), 717-728.

Crew, Emma y Harrison, Elizabeth (1998). *Whose Development? An Ethnography of Aid.* Londres: Zed Books.

Diawara, Mamadou (2000). Globalization, Development Politics, and Local Knowledge. *International Sociology*, *15*(2), 361-371.

Escobar, Arturo (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En Margarita López Maya (ed.), *Desarrollo y democracia* (pp. 135-170). Caracas: Universidad Central de Venezuela y UNESCO.

Escobar, Arturo (1996). *La invención del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Centro de Estudios de la Realidad Colombiana.

Escobar, Arturo (2000). Beyond the Search for a Paradigm? Post-development and Beyond. *Development*, *43*(4), 11-14.

Escobar, Arturo (2004). Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización. *Revista Nómadas*, (20), 86-101.

Esteva, Gustavo y Prakash, Madhu Suri (1999). *Grassroots Postmodernism.* Londres: Zed Books.

Fagan, G. Honor (1999). Cultural Politics and (post) Development Paradigms. En Ronaldo Munck y Denis O'Hearn (eds.), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm* (pp. 179-195). Londres: Zed Books.

Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gardner, Katy y Lewis, David (1996). *Anthropology, Development, and the Post-Modern Challenge*. Londres: Pluto Press.

Grillo, Ralph y Stirrat, Roderick L. (eds.) (1997). *Discourses of Development. Anthropological Perspectives.* Oxford: Berg.

Grueso, Libia (2005). Representaciones y relaciones en la construcción del proyecto político y cultural del *Proceso de Comunidades Negras* en el contexto del conflicto armado en la región del Pacífico Sur colombiano. En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 53-70). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Joxe, Alain (2002). *Empire of Disorder.* Nueva York: Semiotext(e).

Kiely, Ray (1999). The Last Refuge of the Noble Savage? A Critical Assessment of Post- Development Theory. *The European Journal of Development Research*, *11*(1), 30-55.

Lehmann, David (1997). An Opportunity Lost: Escobar's Deconstruction of Development. *Journal of Development Studies*, *33*(4), 568-578.

Marchand, Marianne H. y Parpart, Jane (eds.) (1995). *Feminism/Post-Modernism/Development*. Londres: Routledge.

Mohanty, Chandra (1991). Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Disacourses. En Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.

Peet, Richard y Hartwick, Elaine (1999). *Theories of Development.* Nueva York: Guilford Press.

Pieterse, Jan Nederveen (1998). My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post- Development, and Reflexive Development. *Development and Change*, *29*, 343-373.

Rahnema, Majid y Bawtree, Victoria (eds.) (1997). *The Post-Development Reader.* Londres: Zed Books.

Rist, Gilbert (1997). *The History of Development.* Londres: Zed Books.

Santos, Boaventura de Sousa (2002). *Towards a New Legal Common Sense.* Londres: Butterworth.

Schech, Susanne y Haggis, Jane (2000). *Culture and Development. A Critical Introduction.* Oxford: Blackwell.

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992). *El diccionario del desarrollo.* Lima: Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas, PRATEC.

Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind.* Londres: Zed Books.

Storey, Andy (2000). Post-Development Theory: Romanticism and Pontius Pilate Politics. *Development, 43*(4), 40-46.

Sylvester, Christine (1999). Development Studies and Postcolonial Studies: Disparate Tales of the "Third World". *Third World Quarterly, 20*(4), 703-721.

El desarrollo (de nuevo) en cuestión: algunas tendencias en los debates críticos sobre capitalismo, desarrollo y modernidad en América Latina* **

Por más de sesenta años América Latina ha vivido –gozado y sufrido quizás– los avatares del pensamiento y la práctica del "desarrollo". Aunque esta vivencia siempre ha tenido como fuente importante y referente inevitable los procesos económicos, culturales y de producción de conocimiento de las metrópolis (antes: países del centro, hoy: el norte global), el "desarrollo" siempre se ha vivido y reinventado con sus propias inflexiones en nuestro continente. No es muy diferente hoy en día, aunque, como veremos, podría pensarse que el último lustro está marcando una verdadera reinvención del discurso y abriendo rutas para, tal vez, ir más allá de este en forma decidida.

Es habitual identificar retóricamente el inicio de la época del desarrollo con el famoso discurso de posesión del presidente Truman del 20 de enero de 1949, cuando anunció al mundo la nueva doctrina del "trato justo" para las que, desde entonces, fueron vistas como "áreas subdesarrolladas". En la visión de su famoso punto IV, la clave para reproducir en el mundo entero las características de las sociedades avanzadas (altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y valores "modernos") era una juiciosa combinación de capital, conocimientos expertos y tecnología.

---

* Publicado originalmente en Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA [N. de E.].

** Este texto fue preparado para la Carta latinoamericana, publicación virtual del Consejo Latinoamericano de Ecología Social (CLAES) de Montevideo.

En pocos años, este sueño recibió el respaldo universal de los poderosos del mundo; no solo esto, por varias décadas pareció volverse hegemónico en la vida económica, social y cultural de muchos pueblos (Esteva, 1992; Escobar, 1996). Hoy en día pareciera que se avizora, finalmente, el fin de esta era.

La primera parte de este ensayo repasa brevemente las discusiones académicas (y, en menor grado, políticas) sobre el *desarrollo* y el *posdesarrollo*. La segunda analiza algunos aspectos resaltantes de la coyuntura actual como trasfondo. La tercera aborda las cinco tendencias que considero más novedosas en los estudios críticos del desarrollo en América Latina en los últimos años. Estas incluyen el pensamiento decolonial, las alternativas *al* desarrollo, las transiciones al posextractivismo, la crisis y cambio del modelo civilizatorio, y varias perspectivas interrelacionadas que se centran en modelos de "la relacionalidad" y "lo comunal". Y la cuarta recoge unas cortas reflexiones finales sobre temas acotados (modernidad, la invisibilidad de lo afro y el género, y la sustentabilidad).

Del *desarrollo* al *posdesarrollo*

Genealogía del desarrollo (1951-2000)

Desde el punto de vista de la genealogía del pensamiento y de la sociología del conocimiento, la era del "desarrollo" puede ser vista como marcada por cuatro grandes fases. A lo largo de los primeros cincuenta años (1951-2000), la conceptualización sobre el desarrollo en las ciencias sociales atravesó por tres momentos principales correspondientes a tres orientaciones teóricas contrastantes: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con su teoría aliada de crecimiento económico; la teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas en los años sesenta y setenta, y las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en los años noventa. A estas tres fases podría sumarse una cuarta, definida por la primacía de la visión neoliberal de la economía y la sociedad, la cual, más que una nueva etapa *per se*, produjo un debilitamiento y abandono parcial del interés en el desarrollo como tal. Repasemos brevemente cada una de estas fases.

La teoría de la modernización inauguró, para muchos teóricos y elites mundiales, un período de certeza bajo la premisa de los efectos benéficos del capital, la ciencia y la tecnología. Desde esta perspectiva, el desarrollo inevitablemente se lograría si los países seguían las prescripciones trazadas desde las grandes instituciones como el Banco Mundial y si aplicaban con ahínco toda la gama de conocimientos que a partir de los años cincuenta empezó a producirse en las universidades del centro y, con el paso del tiempo, en las de la periferia. La categoría de *modernización*, en este contexto de los cincuenta y sesenta, se refería primordialmente a la transformación inducida de las "sociedades tradicionales" en "sociedades modernas" (a la EE. UU.). Al final del cuento, todos seríamos ricos, racionales y felices.

Esta certeza sufrió su primer golpe con la teoría de la dependencia, la cual planteaba que las raíces del subdesarrollo se encontraban en la conexión entre la *dependencia económica externa* (dependencia de los países de la periferia de los del centro) y la *explotación social interna* (especialmente de clase), no en una supuesta carencia de capital, tecnología o de los valores modernos. Para los teóricos de la dependencia el problema no residía tanto en el desarrollo, sino en el capitalismo; es decir, el desarrollo y la modernización se lograrían con la transformación de las sociedades de capitalistas en socialistas.[1] En los años ochenta y, especialmente, en los noventa, un creciente número de críticos culturales en muchas partes del mundo empezaron a cuestionar el concepto mismo del desarrollo. Dichos críticos analizaban el desarrollo como un *discurso* (la categoría del momento) de origen occidental que operaba como un poderoso mecanismo para la producción cultural, social y económica del tercer mundo: este fue el tercer momento.

Estos tres momentos pueden ser clasificados, de acuerdo con los paradigmas originarios de los cuales emergieron como: teorías liberales,

1. El enfoque de la teoría de la dependencia fue sin duda más comprehensivo que el de la modernización, en el sentido de que su análisis de la "dependencia estructural", siguiendo la orientación marxista, requería no solo un análisis global, sino también de las interrelacionas económicas, sociales y políticas. Es aún interesante leer el capítulo dos de *Dependencia y desarrollo en América Latina*, el clásico de Cardoso y Faletto (1969), desde esta perspectiva. Una obra importante relacionada con el tema y de fuera del continente es la escrita por Amin (1975).

marxistas y posestructuralistas, respectivamente. Si para los primeros la pregunta fundamente era (y sigue siendo, aunque con actores económicos diferentes del Estado en un papel más central): cómo puede la sociedad desarrollarse a través de la combinación de capital y tecnología, y de acciones estatales de política económica y social; para los segundos era: cómo ha funcionado el desarrollo como ideología dominante y cómo puede el desarrollo ser desligado del capitalismo, para así propender por un desarrollo de corte socialista (o socialdemócrata al menos). Para los posestructuralistas la pregunta clave era bien diferente: cómo llegaron África, Asia y América Latina a ser representados ("inventados") como "subdesarrollados" y cómo ha funcionado el discurso del desarrollo para moldear la realidad de estos países de formas particulares. En otras palabras, ¿cómo ha operado el desarrollo como estrategia de dominación cultural, social, económica, y política? Las implicaciones de este giro en la pregunta básica, como veremos en el siguiente aparte, fueron más profundas que los cuestionamientos anteriores.[2]

El posdesarrollo *como concepto y práctica social (1991-2010)*

Imaginar el final del desarrollo –de una u otra manera– fue el corolario casi que natural de la tarea deconstructiva de los noventa. De todas estas, quizás el concepto de *posdesarrollo*, aunque controvertido, ha sido el más duradero y pudiera estar resurgiendo en la década actual. Veamos de qué se trata. Como ya se mencionó, el posdesarrollo surgió del análisis del desarrollo como conjunto de discursos y prácticas que tuvo un

2. Para una discusión más exhaustiva de las fases del desarrollo y del concepto de *posdesarrollo* y sus premisas básicas, véase Escobar (2005), así como el capítulo anterior. Como para las escuelas anteriores (modernización y dependencia), sería imposible reseñar las obras principales y las diferencias entre estas. Mencionaré que se trata (como con las otras dos escuelas) de un grupo grande y heterogéneo de autores/as, solo algunos/as de los/as cuales pueden ser considerados/as posestructuralistas, mientras otros/as no. Muchas/os se considerarían críticos/as culturales. La mayoría proviene de países del sur global, especialmente el sur de Asia (Nandy, Kothari, Shiva, Vishvanathan) y América Latina. Varios/as han estado vinculados/as con el trabajo de Illich (Esteva, Sachs, Rahnema y Robert) o han mantenido vínculos con movimientos sociales. Para una discusión de este enfoque y bibliografía, véanse Sachs (1992) y Escobar (1996). Si consideráramos el campo de la teoría social como un todo, diríamos que esta tercera escuela tiene vínculos, además de con el posestructuralismo foucaultiano, con la teoría anti- y poscolonial, los estudios culturales y ciertos posmarxismos como los de Laclau y Mouffe (1985).

impacto profundo en la manera en que Asia, África y América Latina llegaron a ser consideradas como "subdesarrolladas" y tratadas como tales.

En este contexto, el posdesarrollo intentaba designar por lo menos tres objetivos interrelacionados: primero, la necesidad de descentrar el desarrollo; es decir, de desplazarlo de su posición central en las representaciones y discusiones sobre la realidad social en Asia, África y América Latina. Un corolario de esta primera meta era abrir el espacio discursivo a otras formas de describir esa realidad, menos mediadas por las premisas y las experiencias del desarrollo. Segundo, al desplazar el desarrollo de su centralidad en el imaginario discursivo, el posdesarrollo sugería que efectivamente era posible imaginar el fin del desarrollo. En otras palabras, identificaba alternativas *al* desarrollo, en lugar de alternativas de desarrollo (tales como desarrollo participativo, sostenible, a escala humana, etc., las cuales, desde la perspectiva del posdesarrollo, eran consideradas como parte del mismo universo discursivo), como una posibilidad concreta. Tercero, el posdesarrollo buscaba enfatizar la importancia de la transformación de la configuración particular de conocimiento y poder establecida por los conocimientos expertos. Con este fin, proponía que las ideas más útiles acerca de las alternativas podrían ser obtenidas de los conocimientos y prácticas de los movimientos sociales, más que de los flamantes expertos formados en las grandes universidades del mundo.

Es justo decir que el posdesarrollo tuvo poca trayectoria y repercusión en América Latina, más allá de círculos académicos e intelectuales, con la excepción parcial de México y Colombia. Sin embargo, formulado inicialmente a comienzos de los noventa y diseminado en algunos textos en el continente, no ha pasado del todo desapercibido.[3] Este concepto podría ser un caso más, en la historia intelectual Latinoamericana, de "*As idéias fora do lugar*", debate famosamente lanzado por el brasilero

3. Según los editores de *The Post-Development Reader* (Rahnema y Bawtree, 1997), la palabra "posdesarrollo" se utilizó por primera vez en 1991 en un coloquio internacional celebrado en Ginebra. El autor de este artículo lo usó por primera vez ese mismo año en Caracas en un encuentro sobre pensamiento crítico latinoamericano organizado, entre otros, por Edgardo y Luis Lander y Margarita López Maya. Véase Escobar (1991). Este ensayo fue publicado en 1992 en inglés bajo el título de "Imagining a postdevelopment era? Critical thought, development, and social movements" en la revista *Social text*. Hay varios libros en castellano sobre el tema, particularmente, de Colombia, México y España.

Schwartz a comienzos de los setenta (aunque seguido más en los estudios literarios y culturales que en las ciencias sociales). El concepto de *posdesarrollo* podría sugerir una variante interesante del debate de aquellas ideas que tienen una productividad restringida en su momento y que bien pueden desaparecer o reactivarse en el futuro.

Entonces, ¿qué podemos decir sobre la noción de *posdesarrollo* después de esta revisión, quizá demasiado apresurada y parcial, de las tendencias académicas? Hay algunas cuestiones que se pueden destacar en relación con la utilidad de la noción en la actualidad. Creo que el núcleo de la noción sigue siendo válido, es decir, la necesidad de descentrar el *desarrollo* como un descriptor social, el cuestionamiento de las prácticas de conocimiento del desarrollo y la crítica del posdesarrollo a las ideas de *crecimiento*, *progreso* y *modernidad*. Dicho esto, una de las principales consecuencias del posdesarrollo queda aparentemente sin solución desde este marco: la noción de alternativas *al* desarrollo.

No solo el proyecto del desarrollo sigue viento en popa, sino que parece haberse vuelto más fuerte desde mediados de la década del noventa. Como Esteva, uno de los críticos más lúcidos y persistentes del desarrollo, planteara en su análisis más reciente, "el desarrollo fracasó como un proyecto socioeconómico, pero el discurso del desarrollo aún contamina la realidad social. La palabra permanece en el centro de una poderosa pero frágil constelación semántica" (2009, p. 1). A pesar de una serie de crisis, los discursos emergentes y los retos político-culturales concretos parecen jugar a favor de mantener vivo los imaginarios del posdesarrollo y de alternativas *al* desarrollo. Esta es la posibilidad que pudiera estar surgiendo ahora con fuerza y a la cual dedicaremos el resto de este breve ensayo.

La nueva trama de las perspectivas críticas sobre el desarrollo

La globalización en crisis

Bien conocida es la caracterización de los ochenta como una "década perdida" para América Latina. Dicha década representó el periodo más virulento del reduccionismo de mercado con sus concomitantes

tecnologías político-económicas, tales como el ajuste estructural, las privatizaciones, liberalización de mercados, desmantelamiento de políticas sociales, etc. Como es bien sabido, casi todos los países de la región siguieron de alguna u otra forma estas políticas del llamado Consenso de Washington hasta finales de los noventa.

Durante este tiempo pareciera que el interés en el desarrollo se hubiera desvanecido a favor de la acción de los mercados, aunque, como bien lo apuntan Gudynas y Acosta, bajo las reformas neoliberales de mercado "el núcleo básico desarrollista persistió y se acentuó" (2011, p. 74). Es mucho lo que se ha escrito ya sobre estas dos décadas, especialmente desde una perspectiva de economía política marxista. Esta crítica sigue siendo importante, pero insuficiente para dar explicación a nuevas tendencias tanto en la práctica social como en el campo de las ideas. Si bien los ochenta y noventa dieron paso a la era de la "globalización" y a los análisis liberales y marxistas sobre esta, pareciera ahora ineludible aceptar que dicha globalización y sus diversos imaginarios están en crisis.

El mundo ha cambiado enormemente desde mediados de la década del noventa. Desde una perspectiva de los estudios del desarrollo, a mi manera de ver, los cinco factores más relevantes en esta transformación han sido: primero, el enorme papel asumido por China –y en menor medida la India y Brasil, o en general el bloque BRIC– en la economía global; segundo, los reajustes en la geopolítica mundial sucedidos a raíz de los ataques contra el World Trade Center en Nueva York del 11 de septiembre de 2001 y la posterior invasión de Irak en marzo de 2003; tercero, el fin del Consenso de Washington, es decir, el conjunto de ideas y prácticas institucionales que gobernara la economía mundial desde la década del setenta, más comúnmente conocido como neoliberalismo (ahora reemplazado por el llamado Consenso de los *commodities*, a discutirse más adelante).

El desmantelamiento del socialismo realmente existente y de las economías de planificación centralizada puede ser citado como un cuarto factor, dado que, a pesar de que se inició en la década de los ochenta, se convirtió en irreversible en los noventa. El quinto factor es la crisis ambiental, finalmente traída a la luz pública en los debates nacionales y mundiales por las cumbres de la ONU sobre el cambio climático mundial y la convergencia científica en torno a los hallazgos del Panel

Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). La crisis ecológica tiene el potencial para desestabilizar cualquiera de los marcos de desarrollo existentes en la actualidad si se toma en serio, lo cual está precisamente pasando en varios lugares de América Latina.

Ha habido, por supuesto, muchos otros cambios importantes en la economía mundial, la geopolítica y la conciencia global desde la década de los noventa, algunos de los cuales se han hecho más visibles en años recientes. La explosión de la conectividad facilitada por las nuevas tecnologías digitales de información y la comunicación (TIC) –establecida firmemente como un tema académico por la trilogía de Castell sobre la "sociedad de la información", publicada en la segunda mitad de la década de los noventa (véase especialmente Castells, 1996)– se ha convertido en un punto de referencia obligatorio para muchos trabajos del desarrollo y para los movimientos sociales, a pesar de que la mayoría de la gente del mundo todavía carece de acceso a tales bienes y servicios. La crisis económica que comenzó en 2007, que causó el colapso de las instituciones financieras y la burbuja inmobiliaria y la recesión en las bolsas de valores, principalmente en el norte, tuvo importantes consecuencias a nivel mundial en términos de desaceleración de la actividad económica, disponibilidad de crédito y comercio internacional. Muchos países en el sur global registraron un aumento significativo de la pobreza y el desempleo y la consiguiente disminución del crecimiento económico (los países de América Latina con gobiernos progresistas son una excepción parcial).

Mientras que para algunos críticos la crisis anunciaba el final del capitalismo financiarizado, instituciones como el Banco Mundial pretenden estar repensando la globalización poscrisis a través de estrategias convencionales para impulsar la competitividad de las exportaciones, en particular para el caso de África. Está claro que las principales instituciones internacionales de crédito no tienen ideas nuevas para enfrentar la problemática del desarrollo después de este trance, como también lo demuestra la continua crisis de la zona del euro. El aumento de los fundamentalismos religiosos en muchas regiones del mundo, incluyendo los Estados Unidos, debe ser citado como una de las transformaciones

más relevantes: en algunos países supone la resistencia a las políticas post 11 de septiembre y el rechazo de la modernidad al estilo occidental.[4]

¿Se abre el espacio para la "descolonización"?

Si los ochenta representaron la década perdida en términos sociales y económicos, los noventa lo fueron en términos de producción de conocimientos críticos en el campo del desarrollo, pues, como han argumentado varios autores, las academias de la región parecieran haberse acomodado a las realidades de la globalización a partir de los mercados y, en general, al modelo neoliberal durante el periodo. Desde finales de los noventa y a través de la primera década del milenio pareciera haberse reactivado el espacio del pensamiento crítico en la región y, hasta cierto punto, una radicalización de la práctica social, particularmente a partir de los movimientos sociales y, en algún grado, desde los gobiernos progresistas.

Bien sabido es que América Latina fue un epicentro mundial de perspectivas críticas en décadas anteriores (el desarrollismo crítico de la Cepal en los cincuenta y sesenta, así como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la investigación acción participativa y la educación y comunicación popular bajo la influencia de Freire y Fals, en los sesenta y setenta). Al comenzar el milenio, y después de las dos décadas "perdidas", pareciera que el continente surge de nuevo con fuerza como la fuente más clara de pensamiento contrahegemónico o alternativo a nivel global. Las condiciones y las temáticas son sin duda diferentes, aunque hay importantes continuidades.

Es un momento álgido, el cual dos de los exponentes más activos en los debates sobre desarrollo –Gudynas y Acosta (2011)– caracterizan como de renovación significativa. Mientras que Acosta (2010) resalta que con el *buen vivir*, aunque "una oportunidad por construir", estaríamos emprendiendo el camino hacia el posdesarrollo; Gudynas enfatiza el cuestionamiento más decidido de las alternativas *al* desarrollo, "esto es, alternativas en un sentido más profundo, que busca romper con bases culturales e ideológicas del

4. Véase el prefacio a la segunda edición de *La invención del desarrollo*, para más detalle sobre esta sección (Escobar, 2012a).

desarrollo contemporáneo, y a apelar a otras imágenes, metas, y prácticas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Para Svampa, las luchas socioambientales alrededor del extractivismo "han actualizado un conjunto de debates nodales que atraviesan el pensamiento crítico latinoamericano, respecto de la concepción del desarrollo, de la visión de la naturaleza" y de lo indígena y lo nacional-popular en la construcción nacional y continental (2012, p. 25).

Lo que queda claro es que para estos autores –así como para muchos otros representados en la valiosa colección editada por Massuh (2012); los múltiples volúmenes coeditados por Acosta y Martínez para Abya-Yala a partir del 2009 (2009a, 2009b); los volúmenes publicados con participación de Claes y Gudynas, algunos de los cuales serán reseñados más adelante, y la riquísima producción boliviana– se palpa la efervescencia conceptual y de práctica social en diversos espacios ligados, de una u otra forma, con el desarrollo.

Cinco tendencias en los estudios críticos del desarrollo (y más allá de estos)[5]

Sería imposible resumir con justicia la riqueza de perspectivas, acciones y tendencias que han surgido en este último periodo. Tomadas como un todo, y de nuevo desde la perspectiva de la genealogía del pensamiento crítico y la sociología del conocimiento, resaltaría cinco áreas novedosas además de dos cambios fundamentales en las condiciones epistémicas de producción de conocimiento crítico.

Entre las áreas más interesantes, en la opinión de este autor, están las siguientes: un marco teórico consistente y fuerte: la llamada perspectiva de modernidad, colonialidad y descolonialidad (MCD), especialmente su énfasis en la descolonización epistémica; un imaginario teórico-político: las alternativas *al* desarrollo, acompañado de la conceptualización del *buen vivir* (BV) como la expresión más clara de dicho imaginario emergente;

5. La presentación y el análisis de cada área es mínima, por lo pronto, como lo son las referencias bibliográficas, las cuales ya son vastas en todos los casos (con excepción parcial de la última temática a ser tratada). Una fuente importante de orientación activista para muchos de estos debates es la revista *América Latina en movimiento* (alainet.org).

una propuesta teórico-práctica de transformación económica y social: las transiciones al posextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio, y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y "lo comunal", incluyendo las perspectivas del "pluriverso".

Descolonización epistémica, alternativas *al* "desarrollo" y BV, transiciones al posextractivismo, crisis civilizatoria y alternativas a la modernidad, y la lógica de lo comunal, la relacionalidad y el pluriverso: estas son cinco áreas emergentes, sin duda interrelacionadas de múltiples maneras que no alcanzamos a analizar en estas páginas, las cuales están trazando sus trayectorias intelectuales y políticas por los vericuetos epistémicos y sociales (culturales y políticos) del continente y tejiendo un paisaje diferente de pensamiento, campos de estudio y procesos políticos y culturales al que prevaleciera hasta hace un par de décadas.

A este paisaje diferente apuntan los dos cambios en las condiciones de producción de conocimiento. El primero es que el rango de productores de conocimiento se ha expandido mucho más allá de la academia. Hoy en día un creciente número de investigadoras/es, activistas e intelectuales por fuera de la academia están respondiendo a la urgencia de ofrecer interpretaciones alternativas del mundo, incluidas las del desarrollo. En este sentido, las complejas conversaciones que se están dando entre muchos tipos de productores de conocimiento en todo el mundo son en sí mismas una condición esperanzadora para el análisis crítico del desarrollo en la actualidad. Esta urgencia implica no solo la necesidad de transformar los lugares y el contenido de la teoría, sino su misma forma. Esta tendencia es particularmente aguda en el campo de estudios sobre movimientos sociales y en los estudios sobre las transiciones, en los que la propia investigación de los activistas y su producción de conocimiento se están volviendo centrales para entender lo que son los movimientos, por qué se movilizan y los tipos de mundos que desean construir.

El segundo cambio está relacionado con este, pero es más difícil de ver para los académicos: que la teoría social contemporánea se está quedando corta en imaginar tanto las *preguntas* que habría que hacerse sobre las problemáticas claves del presente, como posibles respuestas a

estas. Ya pueden verse claramente las fisuras y limitaciones en la *gran tabla* de la teoría social, aun en sus variantes más "iluminadas", como pasa con los teóricos franceses e italianos de moda, por interesantes que sean, y sus cultores criollos. El corolario más importante de estos dos cambios es la necesidad de establecer nuevas condiciones y espacios de conversación entre academias críticas, intelectuales/artistas independientes, e intelectuales/activistas de los movimientos sociales. Estos últimos parecieran estar liderando este proyecto, de hecho, lo cual es una de las condiciones más esperanzadoras en cuanto a la producción de conocimiento se refiere hoy en día.

Una última anotación antes de reseñar muy brevemente cada una de las cinco áreas. Es indudable que no todas constituyen el mismo tipo de entidad, ni responden a las mismas dinámicas o a los mismos intereses. Algunos (MCD) podrían caracterizarse como programas de investigación, otros (transiciones al posextractivismo) como programas/proyectos de investigación-acción, en el sentido de que surgen y se orientan en buena medida a transformar imaginarios y prácticas sociales concretas (especialmente en la minería). Un tercer tipo caería entre ambos (ejemplo: comunidad y pluriverso), mientras el debate sobre lo civilizatorio pareciera ser, hasta ahora, más un posicionamiento político-cultural que un programa de investigación o investigación-acción *per se*, aunque se han dado algunos pasos al respecto. Sociológicamente hablando, el panorama es algo desordenado y confuso, pero esto, lejos de ser un obstáculo, es más bien un reflejo de la dinámica en cuestión y de lo que está en juego. Lo que sí me parece claro es que un diálogo más sostenido entre estas tendencias podría ser útil en estos momentos, tanto para aclarar y enriquecer las propias posiciones como para crear sinergias.

¿Sería posible argumentar que, tomadas como un todo, las nuevas tendencias y las nuevas condiciones epistémicas constituyen lo que otrora se denominara "posdesarrollo", especialmente aquello de descentrar el "desarrollo", por un lado, y cambiar las condiciones epistémicas del debate por el otro? Quizás, y aunque la pregunta pareciera ser evidente resulta relevante. Escuchemos de nuevo a Gudynas y Acosta: "El Buen Vivir representa una alternativa al desarrollo, y por tanto expresa una de las respuestas posibles a las críticas sustanciales del postdesarrollo"

(2011, p. 78). Svampa sugiere una tipología útil en términos de los debates en esta área: "el neodesarrollismo neoliberal, el neodesarrollismo progresista, y la perspectiva postdesarrollista" (2012, p. 26). Esta situación induce "una fractura al interior del campo del pensamiento crítico" (Svampa, 2012, p. 25), en la que las posiciones posdesarrollistas

> nuclean una diversidad de corrientes con ambiciones descolonizadoras, que apuntan a desmontar y desactivar, a través de una serie de categorías y conceptos-limites, los dispositivos del poder, los mitos y los imaginarios que están en la base del actual modelo de desarrollo (Svampa, 2012, p. 51).

Sea como fuere, el momento actual sí pareciera ser uno de verdadera "reinvención", para retornar al *dictum* de Gudynas y Acosta –así bien los diversos caminos que pudiera tomar sean sin duda inciertos. No sobra aclarar que estas disputas epistémicas van cada vez más de la mano con luchas concretas de diversos grupos. A nivel social, los nombres de Bagua, Conga, Santurbán y Marmato, La Toma (paradigmática lucha afro contra la minería a gran escala en el Norte del Cauca, Colombia), Tipnis, Yasuní, etc., reverberan en todo el continente con nuevas tonalidades (donde lo anticapitalista resuena tanto como lo ambiental, lo cultural, lo comunal y hasta lo civilizatorio y lo espiritual); sin olvidar, por supuesto, Porto Alegre y las repetidas cumbres de los pueblos, de organizaciones indígenas y afro, de soberanía alimentaria y de cuestiones ambientales (Río+20), durante los últimos diez años.

Modernidad/colonialidad/descolonialidad

Tres lustros después de su surgimiento, ya hay muchas genealogías, mapas, caracterizaciones, críticas de lo que en este texto he llamado el "Programa de investigación en modernidad/colonialidad/descolonialidad", o MCD, o pensamiento decolonial. No es este el espacio para hacer una revisión ni de los mapas ni de la MCD y las críticas a este.[6] Baste mencionar que

6. Una reciente cronología, por un grupo de la Patagonia, se encuentra en http://www.ceapedi.com.ar/encuentro2012. Esta guarda bastante relación con la sugerida recientemente por unos de los miembros

desde una perspectiva académica crítica, el MCD ha sido quizás el marco interpretativo más visible que haya surgido en los años 2000 en dicho espacio. Asociado principalmente con los nombres de Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh y Edgardo Lander, el MCD representa en cierta forma un ejemplo clásico del surgimiento de una perspectiva o paradigma nuevo y su diseminación a través de una red de autores/as, publicaciones formales e informales, conferencias, debates internos y externos, la introducción de un léxico o conjunto de categorías, y posicionamientos individuales y colectivos.

Puede considerarse un marco consistente y elegante, de nuevo, desde la sociología del conocimiento, con categorías fundacionales tales como colonialidad del poder, colonialidad del saber y del ser, descolonización epistémica, sistema-mundo moderno/colonial, así como una caracterización novedosa de la historia larga del continente (reinterpretación de la conquista) y del eurocentrismo como forma de conocimiento fundante de dicho sistema-mundo. Aunque con raíces en la gran ola de producción intelectual en el continente de los sesenta y setenta ya mencionada, también se diferencia de esta en varios aspectos claves: a) aborda el concepto de *modernidad* de una manera novedosa, crítica y decidida; b) identifica la descolonización epistémica (del espacio de producción del conocimiento) con dominio crucial de lucha y de transformación del mundo; ergo, c) hace un esfuerzo valioso por ir más allá de las perspectivas intraeuropeas e intramodernas sobre la modernidad y la realidad –es decir, por superar el eurocentrismo. En resumen, el MCD puede ser visto como un marco de teoría social fuerte con una orientación cultural y epistémica determinante.

Con el correr de los años, el pensamiento decolonial se ha abierto a otras problemáticas no consideradas en la primera década: el género, la naturaleza, la interculturalidad y la colonialidad, más allá de América Latina. A medida que el grupo de autores/as se ha ido expandiendo y una generación de intelectuales y activistas jóvenes entran en escena, surgen nuevas orientaciones y se responde a algunas de las muchas críticas. Es

principales del grupo, Mignolo (Mignolo y Escobar, 2010). El volumen editado por Lander (2000) sigue siendo la obra colectiva más citada de este grupo. Véase especialmente la introducción.

apropiado decir, sin embargo, que la falta de relación directa con luchas y con situaciones concretas, con contadas excepciones –y el lenguaje academicista que sigue caracterizando a la mayoría de sus textos– sigue siendo una de las críticas más acertadas a esta perspectiva. Sin embargo, es indudable que el cuerpo conceptual que este grupo ha introducido ha permeado en alguna medida las otras cuatro perspectivas que veremos a continuación, y encuentra eco en algunos movimientos sociales.

Alternativas al desarrollo

La noción de una alternativa a la idea misma del *desarrollo* (aunque, como se explicó en la primera parte, lleva algún tiempo en los archivos del pensamiento crítico) pareciera estar emergiendo como una propuesta fuerte, particularmente en el trabajo realizado por Gudynas y Acosta y sus colaboradores en Ecuador, Perú y Uruguay, aunque el concepto se discute en ámbitos académicos e intelectuales/políticos en muchos otros países, como Colombia, México y Bolivia. El *buen vivir* –incluyendo su papel en las constituciones de Ecuador y Bolivia– ha sido, sin lugar a dudas, el detonante más importante para esta discusión, seguido de cerca por los debates sobre los derechos de la naturaleza (DN). Cada tema de estos (BV, DN, y alternativas *al* desarrollo) merecería un capítulo especial (libros enteros han sido escritos sobre los primeros dos).

Solo alcanzaremos a mencionar en este aparte que esta tendencia propone un cuestionamiento radical al núcleo duro de ideas asociadas con el desarrollo (crecimiento, progreso, reformas de mercado, extractivismo, incremento desmedido en el consumo material individual, etc.), recoge análisis basados en los saberes y movimientos indígenas, identifica la necesidad de ir más allá de los saberes occidentales (por tanto, vislumbra una crítica a la modernidad de origen europeo, aunque aún algo tímida, comparada con el MCD y el discurso de crisis civilizatoria) y recupera las discusiones sobre BV y DN como "plataforma política para la construcción de alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 73). Antes que intervenciones aisladas, el BV y los DN deben considerarse en el contexto de toda una gama de innovaciones pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad,

de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos y un modelo de desarrollo reformado, cuyo objetivo es precisamente la realización del BV. Todas estas innovaciones deben ser consideradas como multiculturales, multiepistémicas y, en términos de procesos de construcción política, profundamente negociadas y a menudo contradictorias (Gudynas y Acosta, 2011; Escobar, 2012a).

Es claro, sin embargo, que el BV constituye un desafío a nociones de desarrollo de larga data. Este "regreso de las alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75), en otras palabras, habla de alternativas "en un sentido más profundo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Apelando a la colonialidad del saber, ubica esta profundidad en el terreno de la cultura, los imaginarios y las ideas. Su análisis detallado y erudito de la trayectoria del BV y los DN en Ecuador y Bolivia, por otro lado, lleva a estos autores a encontrar soporte para sus tesis principales en las racionalidades, propuestas y luchas de grupos y movimientos indígenas y las sofisticadas propuestas de sus intelectuales (además de surtirse de una variedad de bebederos teóricos eclécticos, incluyendo la ecología).

Es importante resaltar el énfasis de este grupo en la relación entre discusión teórica y práctica social, es decir, el hecho de que las alternativas conceptuales tienen que contribuir a dar respuestas a los problemas urgentes que el desarrollismo actual no resuelve. Su propuesta de alternativas *al* desarrollo "es tanto una crítica al desarrollismo como un ensayo de alternativas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 82), lo cual constituye un esfuerzo realmente encomiable para superar prácticas epistemológicas de academicismo, vanguardismo, etc. A este objetivo precisamente apunta la siguiente área de trabajo, también asociada con este grupo, la de alternativas al extractivismo.

Transiciones al posextractivismo

Una marca de los *discursos de la transición* (DT) actuales es su empeño en promover una transformación cultural e institucional que implique *una transición a un mundo diferente.*

Así, aunque los DT surgen de muchas partes del mundo y dominios del saber y de la práctica social, hay una clara diferenciación entre los

discursos de transición que emanan del norte y aquellos que surgen del sur global. En el norte, quizás de los DT, el más visible es el "decrecimiento", pero hay toda una serie de propuestas e imaginarios sobre la transición que habría que considerar, tales como: "el gran giro" (de la ecóloga de sistemas y budista Joana Macy), la "gran iniciativa para la transición" (Great Transition Initiative, Instituto Tellus), o "la gran obra hacia una era Ecozoica" (inspirada por el teólogo y ecólogo Thomas Berry), entre otras. A estos debe sumarse, entre otros, algunos diálogos interreligiosos, algunas conversaciones en el ámbito de las Naciones Unidas, el concepto del antropoceno, etc.

En el sur global, los DT tienen otros énfasis: una vertiente particularmente importante en Suramérica son las "transiciones al posextractivismo" (TP), sobre las cuales se profundizará más adelante. Lo que quisiera resaltar es la importancia de establecer puentes entre los DT del norte y los del sur, no solamente para ganar en perspectiva, sino para difundir los DT con un sentido radical de la política. Aunque no puede haber un marco único ni general para la práctica política de las transiciones, estos puentes entre distintos tipos de activismo para las transiciones son cruciales hoy en día, dado el carácter global de muchos de los procesos dominantes que motivan a hablar de estas.[7]

Discursos sobre la crisis del modelo civilizatorio

Algunos movimientos y debates intelectuales de América Latina intuyen medidas posibles para alejarse del "modelo civilizatorio" de la

7. El movimiento en torno a la idea de "*décroissance*", "*degrowth*" o *decrecimiento* ha crecido y se ha diferenciado enormemente desde que fuera planteada inicialmente por Serge Latouche en Francia. Hay una vasta producción en Italia y Catalunya, especialmente. Hay un grado de heterogeneidad en las propuestas, dependiendo de si el ímpetu es más político o económico, o si se aplica a los países de altos ingresos (Europa) o de más bajos ingresos, tales como América Latina. El aspecto más relevante de este movimiento para nuestros propósitos es que las diversas propuestas comparten la crítica al exceso de consumo y al crecimiento económico como meta y, por ende, la necesidad de cambiar la lógica del desarrollo hacia una menor producción y menor consumo en línea con los límites ecológicos del planeta, una mayor igualdad social y la solución de los problemas de la pobreza. El grupo ICTA (Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals) de la Universitat Autònoma de Barcelona) está produciendo quizás los trabajos más interesantes a este respecto. Ver, por ej., los números especiales de la revista *Futures* (volumen 44, número 6, 2012), *Journal of Cleaner Prodution* (número 38, 2013) y *Ecological Economics* (volumen 84, diciembre del 2012), todos dedicados al concepto de *decrecimiento* por autores de este grupo.

modernidad eurocentrada, la modernización y el desarrollo globalizado. En cumbre tras cumbre de pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y campesinos, la crisis del modelo civilizatorio occidental es invocada como la causa más importante de la actual crisis global de clima, alimentación y pobreza. Un cambio hacia un nuevo paradigma cultural y económico es reconocido, tanto necesaria como activamente en construcción. De hecho, algunos/as intelectuales de pueblos originarios vinculan la "ofensiva política" de los pueblos con un "nuevo proyecto de civilización" (Mamani, 2005 y 2006). Si bien el énfasis en una transición a nivel de todo el modelo de la sociedad es más fuerte entre algunos movimientos indígenas, también se encuentra, por ejemplo, en redes agroecológicas, para las cuales solo un cambio hacia los sistemas agroecológicos de producción de alimentos localizados nos puede sacar de la crisis climática y alimentaria (ejemplo: Vía campesina).[8]

En muchos de estos discursos, las alternativas tienen que ser necesariamente anticapitalistas, pero no solamente esto: tienen que afirmar la vida en todas sus dimensiones, como lo sugieren las formas de existencia de las comunidades y pueblos campesinos e indígenas del sur global. Como lo afirma Santos, "tenemos en el continente un debate civilizatorio. No es simplemente unan transición del capitalismo al socialismo, es una cosa mucho más amplia o distinta por lo menos" (2010, p. 451; véase también Lander, 2010), la cual involucra múltiples concepciones de *nación*, *naturaleza*, *economía*, *tiempo* y *ciudadanía*. Propositivamente, se presentan las cosmovisiones y prácticas de comunidades indígenas, afro y campesinas como contribución a las bases para un modelo civilizatorio alternativo (Choquehuanca, 2010).[9] Se busca, en otras palabras, "recuperar el sentido de la vida".

8. Véase la edición 453 de *América Latina en movimiento* (marzo de 2010), dedicada a las alternativas civilizatorias. Un foro acerca de "Perspectivas sobre la 'Crisis de la civilización' en el enfoque de los movimientos", con participantes de varios continentes, se celebró en el Foro social mundial en Dakar (6 a 11 febrero de 2011), coordinado por Roberto Espinoza, Janet Conway, Jai Sen y Carlos Torres.

9. Véase el número 452 de *América Latina en movimiento* (2010), sobre "Sumak Kawsay: Recuperando el sentido de la vida".

Las ciencias sociales han sido reacias al concepto de *civilización*, por considerarlo homogeneizante, esencialista y ahistórico.[10] Hay buenas razones para ello. Sin embargo, el concepto no carece de precedentes importantes. El más elocuente de estos es la impresionante obra del antropólogo Mexicano Guillermo Bonfil Batalla, particularmente su libro *México profundo. Una civilización negada* (1991). Escribiendo a mediados de los ochenta anticipó con claridad el concepto de *colonialidad del saber* y desarrolló una serie de conceptos –*matriz civilizatoria*, *desindianización*, *proyecto civilizatorio*, etc.– de corte antiesencialista, en los que el de *civilización* adquiere un carácter profundamente histórico, pluralista, negociado y siempre cambiante, pero sin negar la coherencia de dichas matrices a lo largo de las historias.

El objetivo del libro es precisamente explicar la coexistencia, a lo largo de los siglos, de dos civilizaciones –dos modelos y proyectos de sociedad–, la mesoamericana y la occidental, y la forma en que "el México imaginario" (occidental) se impone progresivamente sobre el "México profundo", correspondiendo a "dos civilizaciones diferentes, nunca fusionadas aunque si interpenetradas" (Bonfil, 1991, p. 14). Es necesario aclarar que el México profundo no son solo los indígenas (muy diversos entre sí), sino todos aquellos grupos que crean y recrean otras prácticas culturales y formas de ser y saber. Para Bonfil, podría decirse que solo dentro de la civilización occidental puede hablarse de México como "subdesarrollado".

Mejor que seguir por el camino de la occidentalización forzosa, habría que reconocer que "las diferencias entre culturas, cuando pertenecen a civilizaciones distintas, son diferencias profundas" (Bonfil, 1991, p. 232), y caminar hacia un futuro de esperanza por una senda pluriétnica descolonizadora. El corolario es que hay que "modificar sustancialmente la manera en que occidente está implantado en la sociedad y la cultura de México" (Bonfil, 1991, p. 235), reforzando las comunidades locales y

10. Y obviamente como reacción a obras conservadoras como el libro de Huntington sobre "el choque de civilizaciones".

recuperando el control de la producción cultural a este nivel, para luego abordar la reconstitución del Estado.[11]

Quizás la discusión más interesante sobre el diálogo de civilizaciones desde una perspectiva de los pueblos oprimidos es la del psicólogo político hindú Nandy (1987, 2012). Todo diálogo de culturas, para Nandy, tiene que comenzar con las categorías de la víctima, incluyendo sus concepciones alternativas de libertad, compasión, justicia, etc., ya que estas categorías desechadas contienen pistas cruciales para entender el lado reprimido del mundo. Mientras que toda cultura debe renovarse a partir de una crítica interna ha sido, precisamente, el occidente la que ha abdicado a esta tarea por su dependencia de una ciencia que pretende totalizar la consciencia humana. No es posible un diálogo efectivo con aquellas culturas que reclaman un monopolio sobre las formas de entender la compasión, la ética, la democracia, la razón. Más aun, es frecuente que la cultura con el lenguaje más asertivo del "diálogo" (en términos "racionales" o "científicos") termine imponiéndose en el llamado diálogo.

El diálogo se convierte así, desde su inicio, en la forma de ganar la batalla. Las visiones del mundo de los débiles son así devaluadas y se muestra a estas culturas como incapaces de tolerar o ejercitar el pensamiento analítico de occidente. Para Nandy es necesario pensar de nuevo en qué tipo de tradiciones pueden ser útiles hoy en día como herramientas para la crítica, dado que la ciencia claramente ha perdido su poder para ser un aliado contra el autoritarismo. ¿Cómo pueden las periferias, los subalternos, usar sus tradiciones como punto de partida para la crítica social? "Las tradiciones de las que hablo involucran la identificación, dentro de estas, de la capacidad para la autorrenovación a través de la heterodoxia, la pluralidad, y la disensión", dice Nandy. Y continúa: "Implica la capacidad de ser abierta y autorreflexiva sin ser excesivamente autoconsciente" (1987, p. 120). Esta actitud lleva a desmitificar la modernidad sin remitificar las tradiciones y permite el uso crítico de la modernidad dentro de las tradiciones. De nuevo, sería importante que las academias críticas hagan eco de concepciones como las de Nandy

11. Concluye el autor: "El problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente o en todo caso postergable dadas las circunstancias actuales [...] porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir" (Bonfil, 1991, p. 246).

y Batalla, y contribuyan a articularlas y ponerlas al día en la teoría y la práctica.

Comunidad, relacionalidad, pluriverso

Esta quinta área es en realidad un conjunto de líneas de trabajo. Podría decirse que muchos pueblos de distintas culturas (o civilizaciones) han mantenido las prácticas de comunidad, relacionalidad y pluriverso vivas a lo largo de los siglos, ciertamente en América Latina desde la conquista. Así lo reconoce, por ejemplo, el pensamiento tradicional nasa: *"La palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad son la muerte"*. Aunque es bien sabido que la antropología y la teoría social contemporánea (posestructuralista o posmoderna) son también reticentes al uso de *comunidad*, por razones similares a *civilización*, es cada vez más evidente que este concepto está surgiendo con fuerza en la última década desde diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo intelectuales y activistas indígenas y afrodescendientes, especialmente en México, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú; intelectuales y académicos vinculados con movimientos, especialmente indígenas y en menor medida afros y campesinos; los feminismos decoloniales, y algunos espacios académicos con raíces en la antropología, la ecología y la filosofía.

Aquí presentaremos cuatro líneas estrechamente relacionadas. Tomadas como un todo, estas cuatro líneas abren el espacio para pensar y posicionar políticamente *la relacionalidad* y *lo comunal* como respuesta a las formas modernas liberales, estatales y capitalistas de organización social. Desde esta perspectiva, las luchas populares surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de larga data de los grupos en estas involucrados. Trátese de los zapatistas en Chiapas o las comunidades autónomas de Oaxaca, las luchas aimaras en Bolivia o las movilizaciones afro o nasa en Colombia, estas perspectivas buscan hacer visible el hecho de que detrás de todas estas luchas hay toda una forma diferente de ver y organizar la vida, que aquí indexaremos como *ontologías relacionales* y como *la lógica de lo comunal*.

El sistema comunal

En Bolivia no es raro encontrar que las movilizaciones indígenas y populares de la última década sean analizadas en términos de una dinámica "comunal" subyacente. Para una de las propuestas más articuladas,

> con el concepto de comunal o comunitario hacemos referencia a la propiedad colectiva de los recursos combinada con la gestión y utilización privadas. [...] En contraste con las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre dominios (políticos, económicos, culturales, etc.) [...] El poder no está en manos del individuo ni de un grupo específico, sino de la colectividad [...] el representante *manda porque obedece* (Patzi, 2004, pp. 171, 176; véase también Patzi, 2010).

La propuesta del sistema comunal propende por el desplazamiento progresivo de la economía capitalista y de la democracia liberal representativa para dar paso a formas comunales de economía y autogobierno, así como el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales.[12] La comunidad es teorizada como una entidad profundamente histórica, heterogénea y atravesada por el poder, contrario a lo que pudieran pensar los académicos hipercríticos que tienden a descalificar cualquier mención de lo comunal como romántico, localista o esencialista.[13]

---

12. Patzi es claro al señalar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Lo comunal utiliza los avances del conocimiento tecnológico de la sociedad liberal, pero los subordina a su lógica; en el proceso, el sistema comunal mismo se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema. Para alcanzar esta meta, se requiere una transición histórica durante la cual coexistirán los sistemas liberal y comunal, como etapa hacia la sociedad comunal (Patzi, 2010).

13. En torno al término "comunal" hay importantes diferencias entre los diversos intelectuales y los movimientos sociales bolivianos. Desde principios de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) está embarcado en un importante proyecto centrado en la reconstitución del aillu. El THOA enfatiza la reconstitución del aillu, un proceso que abarca la totalidad de la experiencia social, cultural y territorial de los mundos indígenas, con el potencial para un verdadero *Pachakuti*, volviendo a centrar la

Entramado comunitario y sociedades en movimiento

Un segundo concepto que resaltaremos es el de *entramado comunitario*, propuesto recientemente por Raquel Gutiérrez Aguilar como una nueva forma de potenciar el pensamiento crítico. En un trabajo reciente, esta autora propone una distinción –y antagonismo– entre *entramados comunitarios* vs. *coaliciones de corporaciones transnacionales*. El primer término refiere a

> la multiplicidad de mundos de la vida humana que pueblan y generan el mundo bajo pautas diversas de respeto, colaboración, dignidad, cariño y reciprocidad, no plenamente sujetos a las lógicas de la acumulación del capital aunque agredidos y muchas veces agobiados por ellas [...] Es un concepto suficientemente *general* –que no universal– como para abarcar los lazos estables o más o menos permanentes que se construyen y se reconstruyen a lo largo del curso de cada vida concreta, entre hombres y mujeres específicos [...] Tales entramados comunitarios [...] se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños: desde comunidades y pueblos indígenas, hasta familias extendidas y redes de vecinos, parientes y migrantes desparramadas en ámbitos urbanos o rurales; desde grupos de afinidad y apoyo mutuo para fines específicos, hasta redes plurales de mujeres para la ayuda recíproca en la reproducción de la vida [...] son las diversas y enormemente variadas configuraciones colectivas humanas, unas de larga data, otras más jóvenes, que dan sentido y "amueblan" lo que en la filosofía clásica se ha designado como "espacio social-natural" (Gutiérrez, 2012, p. 3).

existencia en el *vivir bien*. Esta visión sostiene la importancia de los *territorios ancestrales* de los aimaras y quechuas (aillus, markas y suyus) y la armonía entre todos los seres. Esta línea de trabajo se aparta de lo comunal. Podría decirse que las perspectivas del aillu y lo comunal, en su conjunto, constituyen una de las líneas de trabajo más interesantes en el continente; incluye el valioso trabajo de intelectuales aimaras tales como Pablo Mamani, Simón Yampara, Julieta Paredes y Marcelo Fernández Osco, así como discusiones académicas sobre la forma aillu y la forma Estado, el liberalismo y sus alternativas (Silvia Rivera Cusicanqui, Javier Medina, Raúl Prada, Raquel Gutiérrez Aguilar y Raúl Zibechi). Para una lista parcial de referencias en esta área, véase Escobar (2010).

Este concepto, podría decirse, hace parte de una constelación de investigaciones y textos de la autora y otros autores como Mamani, Patzi, Zibechi y el Colectivo Situaciones, en los que el concepto de *lo comunal* había tenido algún desarrollo desde mediados de los 2000. Las experiencias boliviana (especialmente las insurrecciones en El Alto, 2000-2005) y, en menor medida, en México han sido clave para el desarrollo de este marco interpretativo. Las luchas se ven en términos de autoorganización enfocada en la construcción de formas de poder no estatales, las cuales se manifiestan como microgobiernos barriales o antipoderes dispersos, es decir, una territorialidad alternativa a la del Estado (Mamani, 2005, 2006; Zibechi, 2006). Son tipos de lucha que no aspiran a tomar el poder; sino a reorganizar la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales, y que se caracterizan por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales.

Esto también se ha dado en áreas urbanas, donde las formas comunales han sido o pueden ser reconstituidas (El Alto) sobre la base de principios similares de territorialidad. El objetivo no es lograr el control del Estado, sino *"organizarse como los poderes de una sociedad otra"* (Zibechi, 2006, p. 75) o, en palabras de Mamani, "comprometerse con el Estado, pero solo para desmantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social" (2008, p. 25). Según esta interpretación, lo que está en juego en la oleada de insurrecciones son sociedades en movimiento más que movimientos sociales (Zibechi, 2006; Gutiérrez, 2008). Esto implica una valoración positiva del carácter desarticulador de las luchas, es decir, su función de subvertir las formas de poder instituidas y naturalizadas (Gutiérrez, 2008). De esta interpretación surge una cuestión fundamental, la de "*ser capaz de estabilizar en el tiempo* un modo de regulación que esté fuera, *contra y más allá* del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal" (Gutiérrez, 2008, p. 46).

Lo que subyace a esta última posibilidad, no siempre clara (aunque implícita) en Gutiérrez y Zibechi, cuyo análisis sigue más centrado en el capital, es toda una dimensión que por ahora llamaremos "cultural" y más adelante, "ontológica" (relacionada con la dimensión

"civilizatoria"). Esta dimensión la trae a colación sin titubeos Esteva en su enriquecedor trabajo sobre movimientos autonómicos en Chipas y Oaxaca. Para Esteva, el proyecto de muerte del Estado-capital debe ser y está siendo resistido por formas de democracia radical, "la que se ha practicado desde tiempos inmemoriales en las comunidades indígenas y en barrios populares urbanos" (2012, p. 245), o sea, las formas propias y autónomas de gobierno practicadas consuetudinariamente por las comunidades "a contrapelo de las instituciones dominantes" (Esteva, 2012, p. 246).

Se trata de una reorganización de la sociedad "desde los tejidos propios de la gente [...] un tejido social vigoroso que se define por la comunalidad, una forma de ser en que la condición comunal, el nosotros, forma la primera capa del sentido de la existencia propia" (Esteva, 2012, p. 269). Este proyecto "solo puede hacerse en el seno de entidades reales, como la comunidad" (Esteva, 2012, p. 248). Desde allí se irían repensando –se están repensando en los territorios zapatistas y las comunidades autonómicas de Oaxaca– la relación campo-ciudad, la comida, el conocer, el sanar, el habitar y, por supuesto, la economía. Para "los modernos", esto implica replantearnos de manera profunda la forma en que hemos sido construidos como individuos consumistas y competitivos, a medida que "el ámbito de la comunidad empie[ce] a constituir la célula de la nueva sociedad" (Esteva, 2012, p. 272). La comunalidad, en este pensador, constituye, entonces, una dimensión ontológica que es, a la vez, la base de la autonomía.[14]

El feminismo comunitario

El concepto de *feminismo comunitario*, del grupo Comunidad Mujeres Creando Comunidad, es en realidad una propuesta teórica y marco de

14. De nuevo, esta es una presentación muy inadecuada de la vasta obra de este pensador-activista, aún poco conocido en Suramérica. Quisiera añadir que el pensamiento comunal se acerca a ciertas corrientes anarquistas y autores radicales de occidente (Vaneigem, Clastres, Deleuze y Guattari), aunque su inspiración más directa son las experiencias indígenas. Aunque no lo he resaltado en estas páginas, varios de los/as autores/as de esta sección pueden ser vistos/as como pensadores/as autonómicos/as. Habría que vincularlos/as más directamente a alternativas *al* desarrollo y autonomía.

una política coherente y radical para la despatriarcalización de la vida. Involucra una crítica frontal al capitalismo neoliberal, un rompimiento con los feminismos occidentales y las políticas de equidad y diferencia que se derivan desde allí, una reconceptualización del *género* como categoría relacional de denuncia, incluyendo su descolonización, una discusión sustancial de los patriarcados originarios, indígenas y populares, y un marco interpretativo de "lo comunal".

El punto de partida para la propuesta es "la comunidad como principio incluyente que cuida la vida" (Paredes, 2010, p. 27), a partir del cual se repiensa la complementariedad hombre-mujer (el *chacha-warmi*) como par complementario sin referencia a la pareja heterosexual; se repiensa la complementariedad en general, la reciprocidad y la autonomía como alternativas a la sociedad individualista, y se desarrolla un marco de acción y lucha para la acción política de fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, basado en las categorías de cuerpo, espacio, memoria, y movimiento. El concepto de *entronque patriarcal* –entre diversos patriarcados de origen precolonial y occidental– es un importante elemento para repensar la complementariedad y un aporte importante a la discusión de la relación entre descolonización epistémica y la despatriarcalización que los feminismos autónomos y decoloniales están abordando en distintos espacios. Es de anotar que la propuesta de feminismo comunitario no es solo para las mujeres ni solo para Bolivia, sino, como lo dice Paredes, para todos los seres vivientes –mujeres, hombres, intersexuales y lo que llamamos naturaleza. Es, pues, una propuesta radical de transformación de la sociedad.[15]

Quisiera resaltar que en las tres tendencias hasta ahora reseñadas hay un intento serio por desalterizar la comunidad (es decir, desvincularla de ser aplicable solo a grupos diferentes, étnicos o con apego a territorios rurales o silvícolas). También hay un cuidado nuevo en no idealizar lo comunal ni suponer sujetos puros (como insisten los zapatistas y las comunidades afro en Colombia). Más bien, se enfatiza la creación de "nuevos ámbitos de comunidad" (Esteva, 2012, p. 270) y se

15. Agradezco a las participantes del taller sobre feminismos autónomos y decoloniales realizado en Chapel Hill en abril del 2012, especialmente a Julieta Paredes, por sus claras presentaciones y discusiones personales sobre el tema.

vislumbra la amplia gama de entramados tanto antiguos como nuevos (Gutiérrez, 2012). El énfasis en la autonomía problematiza la relación izquierda-derecha y las visiones estadocéntricas.

Como señala el Colectivo Situaciones en el epílogo al libro de Zibechi, esta visión de lo comunal implica comunidad en movimiento. Más que una entidad preconstituida, la comunidad "es el nombre dado a un código organizativo y político específico, a una tecnología social singular [...] En contra del sentido común, la comunidad produce dispersión" (2006, pp. 212, 215); y esta dispersión puede tornarse esencial para la invención de modalidades amplificadas y no-estatistas y no-capitalistas de cooperación. Por eso me parece que una de las intervenciones analíticas claves que hacen estos autores en su conjunto es diferenciar la *lógica Estado* de la *lógica comunal* como principio de organización socionatural.[16]

Las ontologías relacionales y el pluriverso[17]

El énfasis de esta última línea de trabajo es el de teorizar la *relacionalidad constitutiva* de todo lo real y de los mundos que lo constituyen (la cual no puede ser reducida a la valorización del capital ni a los principios de la filosofía liberal). Los conceptos claves son los de *ontología*, *relacionalidad* y *pluriverso*. En la perspectiva en cuestión, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que "realmente" existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna –llamada dualista, pues se basa en la separación tajante entre naturaleza y cultura, mente y cuerpo, occidente y el resto, etc.– el mundo está poblado por "individuos" que manipulan "objetos" y se mueven en "mercados", todos autoconstituidos y autorregulados. En otras palabras, dentro de una ontología dualista, nos vemos *como sujetos autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos*

16. Un punto débil de varias de estas perspectivas es su poca atención a la variable ecológica o natural de la dinámica comunal, crucial para esta, por supuesto.

17. Esta perspectiva está siendo desarrollada por Mario Blaser, Marisol de la Cadena y el autor de estas notas. Véanse (De la Cadena, 2008; Blaser, 2008, 2010; Escobar, 2010).

igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad. Estas premisas ontológicas son bastante peculiares en la historia de las ontologías.

A través de las prácticas, las ontologías crean verdaderos mundos. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en "economía" y "alimentación" lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, un objeto sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Si la montaña es vista como un ser sintiente, el tratamiento que se le da es completamente diferente.

Con la globalización de las últimas décadas, más aún que en épocas anteriores, el mundo se ha ido reconstituyendo bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por supuesto, el mercado –todas nociones claves de la modernidad dualista. Cada vez es más difícil ver nuestras conexiones con el mundo y vivirlas como reales. Ahora bien, hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que *todas las cosas del mundo están hechas de entidades que no preexisten a las relaciones que las constituyen.* Quizás el budismo tiene la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo interexiste.

Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos. Es decir, en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad –de hecho, no existe el "individuo", sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos.[18] Los mundos relacionales, para resumir de forma algo abstracta, no están

18. Véase Escobar (2012b) para una explicación exhaustiva de la relacionalidad (tanto en la teoría social como en el mundo social y político).

fundamentados en la misma "constitución" moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de *un* mundo que todos compartimos (una naturaleza) y muchas "culturas" que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que, aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos.

Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica sobre los conflictos ambientales, por ejemplo. Algunas veces, al menos, estos conflictos revelan diferencias entre mundos. Lo que está en juego, en otras palabras, es la existencia continuada del pluriverso, el cual los zapatistas explican como "un mundo en que quepan muchos mundos".

Vale la pena hacer una última aclaración. Es usual pensar que lo comunal y lo relacional son solo aplicables a pueblos que han mantenido una base territorial en su existencia o que aun exhiben prácticas culturales no completamente modernas. Sin embargo, si adoptamos la posición de que la realidad es radicalmente relacional (como la ecología, el budismo, la teoría de sistemas, etc., lo asumen, de distinta forma) y que el llamado individuo no existe separado de otros humanos y no-humanos, estos principios aplican a todo grupo humano, así sea de diferente manera. Es importante, por esto, empezar a pensar seriamente en cómo reconstituimos la relacionalidad y la comunalidad en ambientes urbanos y en los espacios más marcados por la modernidad, inclusive entre aquellos grupos donde el régimen cultural del individuo y el mercado han calado más profundamente a nivel de los imaginarios y las prácticas. En otras palabras, *todos/as vivimos y todo vive en el pluriverso.*

Esta aseveración no puede ser "demostrada" desde la teoría, al menos sin caer en una nueva forma de realismo epistemológico, sino que más bien se deriva de la experiencia o, si se quiere, de una posición ético-política que no puede ser demostrada. Adentrarse en el campo de la relacionalidad –comenzar a vivir con la inspiración profunda que evoca y transformar nuestras prácticas y espacios cotidianos de acuerdo a dicha

inspiración– no es fácil. En cierta forma requiere una reconversión ontológica. Parte de este proceso requerirá, por lo menos, de una verdadera y perpetua invención de nuevas prácticas, incluso mediante instrumentos como las tecnologías digitales; parte surgirá de abrirse con atención a aquellos grupos y formas de pensar que han mantenido vivas las formas relacionales de existir.

Muchos grupos de jóvenes en espacios urbanos (y no me refiero solamente a jóvenes de clase media) parecieran estar en estas búsquedas a través del arte, la música y las formas de reconectarse con los alimentos, el campo, la espiritualidad, etc. En la medida en que las fisuras en el entramado individuo-mercado-ciencia se hagan más palpables en los momentos más álgidos de las crisis ambiental y social, se podrán percibir las formas relacionales, tanto aquellas que siempre han estado allí, como testimonio de la tenacidad de la vida, como aquellas que emergen de las complejas coyunturas ontológico-políticas y económico-tecnológicas del presente.

El prejuicio contra lo comunal y lo relacional suele estar acompañado de otro miedo: el de que lo comunal es antitecnológico. Esta preocupación tampoco se ciñe a la experiencia de estos grupos; más bien, la resistencia es a colocar la razón científica y tecnológica por encima de los principios de la vida. Es claro que la tecnología tiene que jugar un papel central en la reconstitución de mundos en los cuales los humanos y los no-humanos puedan coexistir de formas mutuamente enriquecedoras. Hasta ahora, la tecnología no ha sabido jugar este papel, dada su estrecha vinculación con las tradiciones racionales más duras y con el mercado. Algunos campos hoy en día, tales como el diseño ecológico, se abren a reorientar significativamente la tradición racionalista que ha servido de trasfondo a la organización de la ciencia y la tecnología para así buscar contribuir al diseño de mundos sustentables. De esta manera, el diseño ecológico se convierte en lo que Winograd y Flores (1986) han denominado diseño ontológico, en el mejor sentido de la palabra.

Algunas anotaciones finales

El fantasma de la modernidad

Un fantasma recorre a América Latina: el fantasma de la modernidad. Y lo ha recorrido por muchos siglos. La *modernidad* ha sido una de las discusiones más persistentes en el continente, desde los debates sobre civilización y barbarie posindependentistas, sobre el arielismo y Nuestra América a finales del siglo XIX; el mestizaje y las discusiones sobre si existe o no "una filosofía de nuestra América" (Zea y Salazar) de los cincuenta y sesenta; los cuestionamientos de Fals Borda sobre colonialismo intelectual en los setenta; los estudios culturales, a parir de los ochenta (el famoso libro de Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1990); hasta el MCD y los discursos de crisis civilizatoria de hoy en día. Se me hace que las tendencias emergentes aquí reseñadas rápidamente proveen elementos para conjurar el fantasma de la modernidad de forma más decidida. Conjurar el fantasma no quiere decir "el fin de la modernidad" (aunque sí de su dominancia ontológica, epistémica y cultural), sino, más bien, desarrollar el léxico y la caja de herramientas conceptuales y las políticas efectivas para poner la modernidad en su lugar.

Dichas herramientas nos permiten ir más allá de los análisis dualistas y alterizantes del pasado (modernidad/tradición, dominadores/dominados, occidente / mundos otros, buenos y malos) para pensar que el mundo puede ser significativamente distinto de lo que es, es decir, de cómo ha sido construido bajo el predominio de la forma dominante de euromodernidad, con su racionalidad dualista e instrumental. Este reconocimiento llega acompañado del reconocimiento de que el mundo es un incesante y siempre cambiante flujo de formas y de prácticas, una multiplicidad de mundos; en otras palabras: un pluriverso dentro del cual cada mundo alcanza coherencias históricas contingentes y algunos mundos se imponen sobre otros e imposibilitan la existencia de esos otros mundos como tales. Esto implica reconocer el hecho ontológico, cultural y político de la diferencia radical. *Pluriverso, entramados comunitarios, alternativas* al *desarrollo*… Todos estos conceptos apuntan a la base

social, tanto epistémica como ontológica y cultural, para la transformación del mundo y las transiciones a modelos diferentes de vida.

A través de estas páginas han aparecido conceptos útiles para pensar la diferencia: las *formas no-liberales, no-capitalistas y no-estatales de poder y organización social*; la *relacionalidad*; *otros modelos civilizatorios*; *alternativas* al *desarrollo*; *transiciones*; etc. Todos estos conceptos contribuyen a crear un léxico o gramática para las transiciones. Y como hemos visto, en este sentido, la problemática del desarrollo es clave, así como la crítica al extractivismo en la coyuntura actual de expansión brutal de los capitales nacionales y transnacionales en el sector minero, agrícola y energético por todo el mundo.

Como lo apunta Blaser (2010), la coyuntura actual está marcada por la lucha entre dos grandes tendencias: la globalización como universalización y profundización de la forma dominante de euromodernidad (así sea con cualificaciones "culturales" en diverso grado en toda parte del mundo), y la globalidad como la creación de condiciones para el fortalecimiento y recreación del pluriverso. La perspectiva ontológica y de cultura como diferencia radical, pensamos, puede ayudarnos a propender por lo segundo. Y si bien las estructuras de poder que mantienen el universo parecieran estar decididas a subyugar e invisibilizar el pluriverso por medios cada vez más eficientes o brutales, igualmente cada vez encontramos expresiones más elocuentes y radicales de su persistencia y voluntad de existir.

Los imaginarios y luchas recientes en Suramérica alrededor del *buen vivir* y los derechos de la naturaleza (y alrededor del decrecimiento en Europa) constituyen en potencia una teoría y práctica posdualista, es decir, una práctica del interexistir. Como tales, son elementos clave en los diseños para el pluriverso. A esto se acercan las discusiones sobre posdesarrollo, transiciones al posextractivismo e interculturalidad (Walsh, 2009) en Suramérica. En todos estos casos, lo que está en juego son formas relacionales de ser, hacer y conocer. Esta es una discusión en la que todas las voces críticas pueden contribuir, ya sea en el sur o el norte global.

Dos ausencias: lo afro y el género

La mayoría de las tendencias revisadas aun prestan insuficiente atención a las dimensiones afro y de género. Hablamos un poco de este último en estas notas y es crucial acompañarse en todas las áreas del trabajo de las feministas del continente que, ya sea desde los feminismos autónomos, de- y poscoloniales, afros, campesinos, indígenas o lésbicos, están abordando la despatriarcalización de la sociedad y de las relaciones con la naturaleza como parte de la descolonización, la liberación y la igualdad. Esta red de trabajo seguirá siendo vital en las esferas académicas, tanto como en las activistas y sus múltiples entrecruces; así como un esfuerzo sistemático de aproximación y compromiso con las múltiples perspectivas feministas críticas.

En cuanto a lo afro, es de resaltar su ausencia en muchos de los discursos de transición y de alternativas, la mayoría de los cuales tienden a privilegiar lo indígena o aun lo urbano-popular o lo campesino. Durante las últimas dos décadas, sin embargo, las luchas afrolatinoamericanas, como tales, no solo han ganado tremendamente en experiencia, fuerza y visibilidad, sino que han desarrollado una claridad conceptual y política innegable. Desde trasfondos culturales, a veces de muy vieja data ("cosmovisiones", en el argot de los movimientos de comunidades negras de Colombia desde comienzos de los noventa), y trabajando a partir de redes de organizaciones étnicas, territoriales, ambientales y de mujeres, a veces fuertes y extensas, muchos grupos afrodescendientes están involucrados en luchas que encarnan y, con frecuencia, invocan explícitamente el rango de pensamientos aquí reseñados con sus particularidades.

Así, concepciones de la *identidad*, el *territorio*, la *soberanía alimentaria*, la *justicia ambiental*, la *paz*, la *autonomía*, el *buen vivir*, la *libertad* y las *críticas al desarrollo*, aparecen en la rica y radical experiencia organizativa de grupos y comunidades afro. Con frecuencia estas categorías albergan un sofisticado pensamiento relacional. De hecho, en América Latina ya muchos de sus protagonistas reconocen la existencia de un verdadero y

diverso pensamiento afro.[19] Sin duda, este tiene que ser también parte integral de los nuevos imaginarios y programas de investigación y acción más allá del desarrollo.

La sustentabilidad: ¿convergencia de líneas de trabajo?

Es importante tener en cuenta que, como nos advierte el ecólogo colombiano y activista del PCN Hildebrando Vélez en sus reflexiones recientes sobre Río+20, hasta nociones como *cambio civilizatorio* pueden ser apropiadas por las élites y repetidas inocuamente en los ambientes de poder o convertidas en discursos pseudoradicales por ciertas izquierdas o las ONG.[20] Algo así, como es bien sabido, ha pasado con la *sustentabilidad*. Una noción de *sustentabilidad* fuerte tendrá que ir mucho más allá de lo económico y lo cultural para incorporar lo epistémico y lo ontológico.

Una versión fuerte de la sustentabilidad tendrá que ser descolonizadora en lo epistémico, liberadora en lo económico y lo social y despatriarcalizante; además, tendrá que proponerse construir alternativas *al* desarrollo desde perspectivas que alberguen lo comunal tanto como lo individual, refuercen los entramados socionaturales construidos y defendidos por la gente común, contribuyan a devolverle al mundo la profunda posibilidad civilizatoria de la relacionalidad y auguren mejores condiciones de existencia para el pluriverso. En la sustentabilidad, podría decirse, convergirían las líneas de trabajo, rápidamente expuestas, y, sin duda, otras más. Es una oportunidad para el diálogo entre perspectivas.[21]

---

19. Escribo estas notas sobre las comunidades y movimientos afrodescendientes pensando particularmente en el caso de Colombia, en la red de organizaciones Proceso de Comunidades Negras (PCN) y en la situación de la región del Norte del Cauca, donde comunidades negras, campesinas e indígenas desarrollan una lucha a muerte por sus territorios ante la nueva avalancha del estado desarrollista, el capital nacional (expansión de los agrocombustibles como la caña) y la minería transnacional. Para un análisis del marco de ecología política elaborado por el PCN a través de sus luchas durante los últimos veinte años, véase Escobar (2010).

20. "Entre Rio+20 y la guerra en el Cauca. Ideas para un balance" (Vélez, H., comunicación personal [correo electrónico], 8 de agosto de 2012).

21. Entre las "otras más" que han quedado por fuera están las valiosas contribuciones de la ecología política latinoamericana, que no solo tiene ya un cuerpo teórico considerable, sino que se renueva en lo epistémico y en la práctica (véase Leff, 2015). Una segunda área es la ya vasta obra de la escuela de eco-

Si estamos de acuerdo en que la globalización neoliberal es una guerra contra los mundos relacionales –un renovado ataque a todo lo colectivo y un intento cada vez más de consolidar el universo definido por el entramado ontológico individuo-mercado– debemos igualmente estar dispuestos a pensar que *la activación política de la relacionalidad y la lucha por el pluriverso* tiene que convertirse, al menos, en una de las formas principales de la práctica política. Así nos lo demuestran las luchas de los pueblos más duramente golpeados por esta guerra, así nos lo sugieren algunas tendencias importantes en la academia y el pensamiento crítico. Si las transiciones son un signo de los tiempos, esto es quizás porque es un momento importante en la lucha de los pueblos en muchas partes del planeta. A esto también apuntan las tendencias reseñadas en el presente trabajo.

Bibliografía

Acosta, Alberto (2010). *El buen vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi.* Quito: Fundación Friedrich Eber, Fes-Ildis.

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009a). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo.* Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009b). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora.* Quito: Abya-Yala.

Amin, Samir (1975). *Unequal development.* Nueva York: Monthly Review Press.

Bonfil, Guillermo (1991). *Pensar nuestra cultura*. México: Alianza Editorial.

Blaser, Mario (2008). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN Journal*, (4), 81-107.

nomía social y solidaria (ESS), abanderada por autores como José Luis Coraggio, Franz Hinkelammert, Natalia Quiroga, Gerardo Morales y muchos otros. La ESS problematiza la separación que se hace en la modernidad de la esfera económica del resto de la actividad social y natural, y adumbra una transición a otra economía centrada en el trabajo y en la vida misma. Ver, por ejemplo, el número 33 de la *Revista Íconos* (2009).

Blaser, Mario (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.

Cardoso, Fernando Henrique y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Castells, Manuel (1996). *The Rise of the NetWork Society*. Oxford: Blackwell.

Choquehuanca, David (2010). Hacia la reconstrucción del buen vivir. *Alai*, (452), 8-14.

Colectivo Situaciones (2006). Notas sobre la noción de "comunidad" a propósito de dispersar el poder. En Raúl Zibechi (ed.), *Dispersar el poder* (pp. 211-220). Buenos Aires: Tinta Limón.

De la Cadena, Marisol (2008). Política indígena: un análisis más allá de la "política". *Wan journal*, (4), 139-171. http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm

Escobar, Arturo (1991). Imaginando un futuro: pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales. En Margarita López (ed.), *Desarrollo y democracia* (pp. 135-170). Caracas: Nueva Sociedad.

Escobar, Arturo (1992). Imagining a Postdevelopment Era? Critical Thought, Development, and Social Movements. *Social Text*, (31/32), 20-56.

Escobar, Arturo (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (2005). El "posdesarrollo" como concepto y práctica social. En Daniel Mato (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (pp. 17-32). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*. Popayán: Envión.

Escobar, Arturo (2012a). *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2012b). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, (2). http://edu-library.com/es/walekeru

Escobar, Arturo (2012c). *Notes on the ontology of design* [manuscrito inédito].

Esteva, Gustavo (1992). Development. En Wolfgang Sachs (ed.), *The development dictionary*. Londres: Zed Books.

Esteva, Gustavo (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt journal of social relations*, *29*(1), 127-167.

Esteva, Gustavo (2012). Los quehaceres del día. En Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina* (pp. 237-283). Buenos Aires: Mardulce.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, *16*(53), 71-83. http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2012). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Raquel Gutiérrez Aguilar et al. (eds.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época qué estamos viviendo* (pp. 9-34). Oaxaca: Pez en el árbol.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and socialist strategy.* Londres: Verso.

Lander, Edgardo (2010). Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria. *Alai*, (452), 1-4.

Leff, Enrique (2015). Political Ecology: a Latin American Perspective. *Desenvolvimento e meio ambiente*, *35*, 29-64.

Mamani, Pablo (2005). *Geopolíticas indígenas.* El Alto: Cades.

Mamani, Pablo (2006). Territorio y estructuras de acción colectiva: microgobiernos barriales. *Ephemera*, *6*(3), 276-286.

Massuh, Gabriela (ed.) (2012). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina.* Buenos Aires: Mardulce.

Mignolo, Walter y Escobar, Arturo (eds.) (2010). *Globalization and the decolonial option.* Londres: Routledge.

Nandy, Ashis (1987). *Traditions, tyrannies and utopias. Essays in the politics of awareness.* Nueva Delhi: Oxford University Press.

Nandy, Ashis (2012). Theories of oppression and another dialogue of cultures. *Economic and Political Weekly*, *xlvii*(30), 39-44.

Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* La Paz: Ded.

Patzi, Félix (2004). *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal.* La Paz: Cea.

Patzi, Félix (2010). *Tercer sistema. Modelo comunal: propuesta alternativa para salir del capitalismo y el socialismo.* La Paz.

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992). *The development dictionary.* Londres: Zed Books.

Rahnema, Majid y Bawtree, Victoria (eds.) (1997). *The Post-Development Reader.* Londres: Zed books.

Svampa, Maristella (2012). Pensar el desarrollo desde América Latina. En Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina* (pp. 17-58). Buenos Aires: Mardulce.

Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.* Quito: Abya-Yala.

Winograd, Terry y Flores, Fernando (1986). *Understanding computers and cognition.* Norwood: Ablex Publishing Corporation.

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Hallar senderos pluriversales*

I

La crisis mundial actual es sistémica, múltiple y asimétrica; comenzó a gestarse hace mucho tiempo y hoy día afecta a todos los continentes. Nunca antes habían fallado simultáneamente tantos aspectos esenciales de la vida, ni las expectativas de la gente sobre el futuro de sus hijos habían sido tan inciertas. No podemos seguir ignorando los problemas ecológicos del planeta. Como un virus mutante, las manifestaciones de la crisis se perciben en todo tipo de ámbitos: ambiental, económico, social, político, ético, cultural, espiritual y personal. De igual modo, no podemos seguir barriendo debajo de la alfombra las abismales desigualdades que van en aumento a medida que el "desarrollo" abarca todas las regiones del planeta. Dada la ausencia de narrativas convincentes, estamos atravesando una crisis ideológica; una crisis sobre el sentido de la historia. Aquí nos referimos a la palabra "crisis" no solo en relación a su significado habitual de "una época de dificultad intensa o de peligro", sino también a sus orígenes etimológicos en medicina, específicamente "al punto de inflexión de una enfermedad en el que acontece un cambio importante, dando lugar a la recuperación o la muerte".[1] Por lo tanto, deberíamos centrar nuestros esfuerzos en convertir esta época de crisis en una época de oportunidad. Este libro es un gesto de renovación y de

* En coautoría con Ashish Kothari, Ariel Salleh, Federico Demaria y Alberto Acosta. Se trata de la introducción a Kothari, Ashish et al. (coords.) (2019). *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

1. El término proviene del griego "*krisis*" (decisión u oportunidad).

repolitización, en el que "lo político" es una lucha a favor de las clases de mundos que pretendemos crear.

La seductora naturaleza de la retórica del desarrollo, a veces llamada desarrollismo (Nandy, 2003; Mies, 1986; Deb, 2009: Shrivastava y Kothari, 2012), ha acabado siendo internalizada en prácticamente todos los países. Aun muchas personas que padecen las consecuencias del crecimiento industrial en el norte global aceptan una interpretación unilineal del progreso. Muchas naciones del sur se han opuesto a propuestas de regulación ambiental global sugiriendo que el norte intenta evitar que el sur alcance su propio nivel de desarrollo. El debate internacional se desplaza entonces a las "transferencias monetarias y tecnológicas" del norte hacia el sur que, en beneficio del primero, no cuestiona las premisas básicas del paradigma del desarrollo. Estos términos, *norte* y *sur globales*, ya no se limitan a ser denominaciones geográficas, sino que son además económicas y geopolíticas (Salleh, 2006). Por lo tanto, la expresión *norte global* puede referirse tanto a las naciones históricamente dominantes como a las élites dirigentes del sur, colonizadas pero opulentas. De forma similar, para las nuevas alianzas alterglobalizadoras,[2] el sur global puede ser una metáfora que engloba tanto a las minorías étnicas y las mujeres explotadas en los países ricos como a los países históricamente colonizados o "pobres".

Décadas después de que la noción de *desarrollo* se expandiese por todo el mundo, solo un puñado de los países llamados subdesarrollados, en vías de desarrollo o tercer mundo –para usar términos despectivos de la Guerra Fría– han alcanzado la calificación de desarrollados. Otros luchan por emular el modelo económico del norte, con enormes costes económicos y sociales. El problema no está en la falta de implementación de las medidas sugeridas, sino en concebir al desarrollo como crecimiento lineal, unidireccional, material y financiero, impulsado por la mercantilización y los mercados capitalistas. A pesar de los numerosos intentos de resignificar el desarrollo, continúa siendo algo que los "expertos" gestionan en pos del crecimiento económico y miden según el

2. Aquellos que buscan una globalización fundamentalmente diferente de la actualmente dominante; véase Pleyers (2019).

PIB (Producto Interior Bruto), un deficiente y engañoso indicador del progreso en el sentido de bienestar. En realidad, el mundo en su conjunto padece de "maldesarrollo", incluso los países muy industrializados cuyo estilo de vida supuestamente serviría de modelo a las naciones "atrasadas".

Un aspecto crítico de estas crisis múltiples reside en la noción misma de *modernidad*, sin que esto sugiera que todo lo moderno es destructivo o injusto o que todo lo tradicional es positivo. Sin duda, factores modernos como los derechos humanos y los principios feministas han demostrado ser liberadores para mucha gente. Nos referimos aquí a la modernidad como aquella cosmovisión dominante surgida en Europa a partir de la transición renacentista entre la Edad Media y el período moderno temprano y que alcanzó su consolidación a fines del siglo XVIII. Además, entre estas instituciones y prácticas culturales se potenció la creencia en el "individuo" independiente del colectivo y en la propiedad privada, los mercados libres, el liberalismo político, el secularismo[3] y la democracia representativa. Otro rasgo esencial de la modernidad es la *universalidad*, la idea de que todos vivimos en un único mundo, hoy globalizado, y fundamentalmente la noción de *ciencia* como única verdad fiable y precursora del "progreso".

Entre las causas tempranas de estas crisis encontramos la antigua premisa monoteísta de que un "Dios" padre creó la Tierra en beneficio de "sus" hijos humanos. Esta concepción se conoce como *antropocentrismo*.[4] Al menos en Occidente, esto derivó en el hábito filosófico de enfrentar a la humanidad con la naturaleza y dio origen así a dualismos como la separación de humanidad sobre naturaleza, sujeto sobre objeto, civilizado sobre bárbaro, mente sobre cuerpo, hombre sobre mujer. Estas categorías ideológicas clásicas sirven tanto para legitimar la devastación del mundo natural como para explotar las diferencias de sexo-género, raciales y culturales. Las feministas enfatizan el aspecto patriarcal de estos pares artificiales; los intelectuales del sur global destacan su

3. Utilizado aquí en el sentido de una orientación anti o no espiritual y religiosa, no en el sentido de una orientación que respeta igualmente todas los sistemas de creencias, basados o no en la fe.

4. O, como argumenta Dobson (1995), "instrumentalismo humano", puesto que todos llegamos a ser, inevitablemente, un poco centrados en lo humano de manera neutral.

"colonialidad". De tal manera, el moderno sistema mundial colonial capitalista patriarcal (Grosfoguel, 2006) margina y degrada las leyes, ciencias, economías y formas de conocimiento –como los cuidados– consideradas no occidentales. Tal es el modelo político dominante, aunque ha habido "otras" formas alternativas en Europa, así como "modernidades" en América Latina, China y otras regiones.

Este libro pretende abarcar una diversidad de visiones que incluyan desde el actual modelo globalizador de desarrollo hasta alternativas no modernas y autodefinidas. Muchas cosmovisiones radicales incluidas en este libro encajarían en la segunda o la tercera de estas categorías. Al dar voz a esta diversidad, compartimos la convicción de que la actual crisis no es coyuntural ni gestionable dentro de los marcos de referencia institucionales hoy vigentes. Es una crisis histórica y estructural, que requiere de una profunda toma de conciencia cultural y de la reorganización de las relaciones, tanto dentro como entre las sociedades de todo el mundo y también entre los seres humanos y el resto de la así llamada "naturaleza". Como humanos, la lección más importante que debemos aprender es hacer las paces con el planeta y entre nosotros. En todas partes, la gente está experimentando maneras de satisfacer sus necesidades a la vez que reivindica los derechos y la dignidad de la Tierra y de sus precarios habitantes. Estas búsquedas son una respuesta al colapso ecológico, el acaparamiento de tierras, las guerras por el petróleo y prácticas de extractivismo como la agroindustria y las plantaciones de variedades genéticamente modificadas. En términos humanos, estos robos traen consigo la pérdida de medios de supervivencia en el ámbito rural y el incremento de la pobreza urbana. A menudo, el "progreso" occidental da lugar o fomenta trastornos de opulencia, alienación y desarraigo. Pero en la actualidad pueden encontrarse movimientos populares de resistencia en todos los continentes. El *Atlas de la justicia ambiental* registra más de dos mil conflictos[5] y confirma así la existencia de un movimiento

5. El Atlas de la Justicia Ambiental reúne las experiencias de las comunidades que luchan por la justicia ambiental y es el mayor inventario mundial de conflictos ecológicos. Su propósito es visibilizar tales movilizaciones, evidenciar sus reivindicaciones y testimonios y abogar por una verdadera responsabilidad empresarial y estatal ante las injusticias provocadas por sus actividades (Martínez-Alier et al., 2016). Véase ejatlas.org

mundial por la justicia ambiental, por más que no haya alcanzado todavía una voz única.

No existe ninguna garantía de que el desarrollo vaya a resolver la discriminación y la violencia tradicionales contra las mujeres, los jóvenes, los niños y las minorías intersexuales, como tampoco las que afectan a campesinos sin tierra, desempleados, razas, castas y grupos étnicos (Navas, Mingorria y Aguilar, 2018). A medida que el capital globalizado desestabiliza las economías regionales y convierte a las comunidades en poblaciones de refugiados, algunos optan por identificarse con el poder machista de la derecha política y su promesa de "recuperar los empleos" apropiados por los inmigrantes. A veces, también una izquierda de clase trabajadora puede llegar a adoptar esta postura. En todo el mundo se está dando una peligrosa deriva autoritaria, desde la India hasta Estados Unidos y Europa. La relativamente privilegiada clase tecnocrática puede promover una agenda neoliberal con sus quimeras de democracia representativa y una trayectoria innovadora en pos del crecimiento perpetuo. De todas formas, suele haber una línea difusa entre la derecha y la izquierda ortodoxas cuando se trata de la modernización y el progreso; además, ambas se fundamentan en valores eurocéntricos y masculinos.

Karl Marx nos recordaba que cuando una nueva sociedad surge desde dentro de la vieja, arrastra consigo muchos de los defectos del antiguo sistema. Posteriormente, Antonio Gramsci escribiría: "La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no acaba de nacer; en este interregno surge una gran variedad de síntomas mórbidos" (1971 [1930], pp. 275-276). Lo que estos intelectuales europeos no anticiparon es cómo hoy están surgiendo alternativas desde los márgenes políticos, tanto desde la periferia colonial como en la misma periferia interior del capitalismo. El análisis marxista continúa siendo necesario, pero no es suficiente. Requiere que se lo complemente con ideas –incluyendo al feminismo y otros imaginarios que surgen en el sur global– como, por ejemplo, la perspectiva gandhiana. En una época de transición como la actual, la crítica y la acción requieren de nuevas narrativas, combinadas con soluciones materiales prácticas. Hacer más de lo mismo, aunque mejor, no es suficiente. El camino a seguir no se limita a lograr empresas multinacionales más transparentes o burocracias

reguladoras fuertes; tampoco se ciñe a una cuestión de reconocimiento de la plena ciudadanía a las "personas de color", los "mayores", los "discapacitados", las "mujeres" o las "*queer*" según políticas liberales pluralistas. De igual modo, la conservación de unos pocos parches de naturaleza "prístinos" en los márgenes del capitalismo urbano de poco servirá para evitar el colapso de la biodiversidad.

Este diccionario aparece en un momento en que los dos grandes modelos del siglo XX –la democracia liberal representativa y el socialismo de Estado– se han vuelto formas de gobierno incoherentes y disfuncionales. Por consiguiente, comienza con algunas reflexiones sobre la idea de desarrollo, basándose en la experiencia de un/una académico/a activista de cada continente, exceptuando la Antártida. Estas voces son las de Nnimmo Bassey (África), Vandana Shiva (Asia), Kirk Huffman (Oceanía), José María Tortosa (Europa), Phil McMichael (América del Norte) y Maristella Svampa (América del Sur).

A continuación de estos análisis, el libro examina los límites del desarrollismo en su intento de hallar soluciones reformistas a las crisis globales. Veremos aquí al fantasma del desarrollo reencarnándose de infinitas maneras, mientras las miopes soluciones a la crisis propuestas por quienes detentan el poder intentan mantener el *statu quo* hoy vigente entre el norte y el sur. Esta sección contempla, entre otros temas, los mecanismos de mercado, la geoingeniería y la agricultura climáticamente inteligente, la cuestión demográfica, la economía verde, la ingeniería reproductiva y el transhumanismo. Aquí el tema primordial es el tan afamado gesto político del "desarrollo sostenible". Por supuesto, es probable que haya gente bienintencionada que –a veces inadvertidamente– proponga soluciones superficiales o falsas a los problemas globales. Pero, una vez más, no siempre resulta sencillo distinguir entre iniciativas convencionales o superficiales y aquellas "radicalmente transformadoras", especialmente cuando el complejo militar-industrial-mediático y el lavado de cara ecológico de la industria están en pleno apogeo seductor.

La crítica de la industrialización no es algo nuevo. Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851), Karl Marx (1818-1883) y Mohandas Gandhi (1869-1948), cada uno a su manera, expresaron sus reparos sobre ella, como lo

han hecho también los movimientos populares durante los pasados dos siglos. En el último tercio del siglo XX el debate sobre la sostenibilidad estuvo fuertemente influenciado por el argumento que planteaba el informe al Club de Roma *Los límites del crecimiento* (Meadows et al., 1972), y a partir de la primera Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, realizada en Estocolmo en 1972, aun desde esferas oficiales se ha hecho pública la preocupación por las tecnologías de producción masiva y los patrones de consumo. Encuentros periódicos a nivel mundial volverían a destacar el desfase entre "desarrollo y medio ambiente"; el informe *Nuestro futuro común* (1987) es el que más énfasis puso sobre tal asimetría. No obstante, ni los análisis de Naciones Unidas ni los gubernamentales han incluido nunca una crítica a las fuerzas sociales estructurales que favorecen la degradación ecológica. Los planteamientos siempre se han centrado en convertir el crecimiento económico y el desarrollo en "sostenibles e inclusivos" mediante tecnologías adecuadas, mecanismos de mercado y reformas políticas institucionales. El problema es que este mantra de la sostenibilidad fue rápidamente asimilado por el capitalismo, que luego lo vació de su contenido ecológico.

A partir de la década de 1980 la globalización neoliberal se expandió agresivamente por todo el planeta. Fue entonces que Naciones Unidas desvió el foco hacia un programa de "mitigación de la pobreza" en los países en desarrollo, sin tampoco señalar como origen de dicha pobreza a una economía centrada en la acumulación, promovida por el norte global acaudalado. Es más, se ha argumentado que los países deben alcanzar un elevado nivel de vida antes de poder destinar recursos para la protección del medio ambiente.[6] En tal sentido, el "crecimiento" económico fue reivindicado como un paso indispensable (Gómez-Baggethun y Naredo, 2015). Este debilitamiento de los debates iniciales sobre los límites permitió la entrada del ecológicamente moderno concepto de *economía verde*. El nuevo milenio ha visto un sinfín de semejantes propuestas keynesianas: la bioeconomía, la Revolución Verde para África, la

6. Ver, por ejemplo, una presentación hecha por el ex primer ministro indio Manmohan Singh (1991) y una crítica a ella en Shrivastava y Kothari (2012), pp. 121-122.

promoción de la economía circular tanto en China como en Europa y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (Salleh, 2016).

En la Conferencia de la ONU sobre Desarrollo Sostenible de 2012, esta hueca ideología de la sostenibilidad se convirtió en el marco de referencia para las discusiones multilaterales. Desde hace algún tiempo, el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), junto con el sector empresarial y hasta ciertos ámbitos de la izquierda política,[7] vienen hablando con entusiasmo de la necesidad de un "*new deal* verde". Como preparación de la cumbre Río+20, en 2011 el PNUMA publicó un informe sobre la *economía verde*, definiéndola como "la que tiene como resultado la mejora del bienestar humano y la equidad social, a la vez que reduce significativamente los riesgos ambientales y las carencias ecológicas".[8] En consonancia con las políticas favorables al crecimiento de los promotores del desarrollo sostenible, el informe conceptualiza a todas las formas naturales vivientes del planeta como "capital natural" y "activos económicos esenciales", e intensifica de tal modo una mercantilización absoluta de la vida sobre la Tierra. No obstante, esta postura ha encontrado una feroz oposición por parte del sector altermundista.

La declaración final de Río+20 aboga por el crecimiento económico en más de veinte de sus artículos. Este enfoque se basa en una supuesta ecologización de la teoría económica neoclásica llamada "economía ambiental", es decir, la convicción en que el crecimiento se puede desvincular o desacoplar de la naturaleza mediante la desmaterialización y la descontaminación a través de lo que se define como *ecoeficiencia*. Análisis empíricos de los procesos "de la cuna a la tumba" y del metabolismo social demuestran que la producción se ha "desmaterializado" solo en términos relativos, utilizando menos energía y materiales por unidad de PIB, pero no ha reducido los volúmenes totales o absolutos de energía y materiales, que es lo que importa para la sostenibilidad. Históricamente, los únicos periodos de desmaterialización absoluta han coincidido con

7. Por ejemplo, la New Economics Foundation, Reino Unido, y la oficina en Berlín de la Rosa Luxemburg Stiftung.

8. Ver Salleh (2012).

recesiones económicas.[9] La "eficiencia económica" no alcanza a respetar los límites biofísicos, tanto de la naturaleza y sus recursos, como de la capacidad de asimilación de los ecosistemas o los límites planetarios.

El modelo internacional de capitalismo verde propuesto en la declaración *Transformar nuestro mundo: La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible*,[10] revela las siguientes deficiencias:[11]

- No analiza cómo las raíces estructurales de la pobreza, la insostenibilidad y la violencia multidimensional están históricamente asentadas en el poder estatal, los monopolios empresariales, el neocolonialismo y las instituciones patriarcales.
- Un énfasis insuficiente en la gobernanza democrática directa con la toma transparente de decisiones por parte de la ciudadanía y las comunidades autoconscientes, en contextos presenciales.
- El permanente énfasis en el crecimiento económico como impulsor del desarrollo, en contradicción con los límites biofísicos y con la arbitraria adopción del PIB como indicador de progreso.
- Dependencia permanente de la globalización económica como estrategia económica fundamental, lo que debilita los esfuerzos de los pueblos a favor de su autosuficiencia y autonomía.
- Sumisión permanente al capital privado y renuencia a democratizar el mercado mediante el control de los trabajadores-productores y de las comunidades.
- La ciencia y la tecnología modernas se presentan como panaceas sociales, que ignoran sus límites e impactos, y marginan "otros" conocimientos.
- Desprecio de la cultura, la ética y la espiritualidad, que son forzadas a someterse a los poderes económicos.

---

9. Los economistas ecológicos han aportado numerosas evidencias empíricas con sus análisis sociometabólicos, que miden los flujos de energía y materiales dentro de la economía. Para ejemplos, consultar Krausmann et al. (2009) y Jorgenson y Clark (2012). Para una discusión sobre el método, Gerber y Scheidel (2018).

10. Sustainable Development Solutions Network [SDSN] (2013), Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [UNEP] (2011), United Nations Secretary-General's High-level Panel on Global Sustainability (2012), United Nations (2013, 2015).

11. Adaptado de Kothari (2013).

- Consumismo desregulado sin estrategias para revertir la desproporcionada contaminación generada por el norte global a través de sus desechos tóxicos y sus emisiones a la atmósfera.
- Cada vez más estructuras neoliberales de gobernanza global fundamentadas en valores de gestión tecnocrática por parte de burocracias estatales y multilaterales.

El esquema de las metas para el desarrollo sostenible (MDS), con un alcance hoy global, se basa en un falso consenso.[12] Si el desarrollo es considerado un término tóxico que debe ser rechazado (Dearden, 22 de enero de 2014), entonces el desarrollo sostenible se convierte en un oxímoron. Más específicamente, el teórico del decrecimiento Giorgos Kallis (febrero de 2015) señala:

> El desarrollo sostenible y su reencarnación más reciente, el "crecimiento verde", despolitizan a los genuinos antagonismos políticos entre las visiones alternativas para el futuro. Convierten a los problemas ecológicos en algo meramente técnico, prometiendo soluciones mutuamente beneficiosas y la meta imposible de perpetuar el crecimiento económico sin perjudicar al medio ambiente.

No es nuestra intención infravalorar el trabajo de aquellos que investigan nuevas soluciones tecnológicas para reducir los problemas, como sería el caso de las energías renovables, ni tampoco menospreciar los muchos elementos positivos contenidos en el esquema de las netas para el desarrollo sostenible.[13] Más bien lo que pretendemos es destacar que si no se da una transformación sociocultural fundamental, la innovación tecnológica y en la gestión no nos ayudará a salir de las crisis. A medida que los Estados nación y la sociedad civil se preparan para las MDS, resulta imperativo establecer criterios que ayuden a la gente a distinguir las opciones.

12. Este fenómeno fue anticipado en trabajos pioneros por Shiva (1989) y Hornborg (2009).

13. Para un análisis crítico pero apreciativo del potencial de las MDS, véase Club de Madrid (2017).

II

En contraposición al discurso de la razón política convencional, la sección principal de nuestro diccionario reúne toda una gama de nociones y prácticas complementarias que prefiguran alternativas radicales y sistémicas.[14] Algunas de estas recuperan o hacen una reinterpretación creativa de arraigadas cosmovisiones indígenas, otras provienen de recientes movimientos sociales y otras reconsideran antiguas tradiciones filosóficas y religiosas. Todas ellas se preguntan por qué nuestra vida cotidiana está tan mal actualmente, quién es el responsable, cómo sería una vida mejor y cómo lograr su realización. Recordemos la pregunta planteada por las feministas a favor de la "sostenibilidad de la vida": ¿cómo es una vida que merece ser vivida y cuáles son las condiciones que permiten alcanzarla? (Pérez Orozco, 2014).

En conjunto, estas perspectivas configuran un *pluriverso*, un mundo en el que caben muchos mundos, como sostienen los zapatistas de Chiapas. Todos los mundos de la gente deberían coexistir con dignidad y en paz, sin sufrir menoscabo, explotación y miseria. Un mundo pluriversal supera el patriarcado, el racismo, las castas y otras formas de discriminación. En él, la gente reaprende qué significa ser una humilde parte de la naturaleza y se superan las estrechas nociones antropocéntricas del progreso basado en el crecimiento económico. Pese a que muchas articulaciones pluriversales crean sinergias entre ellas, a diferencia de la ideología universalista del desarrollo sostenible, no pueden verse reducidas a una política global gestionada por unas Naciones Unidas u otro régimen mundial de gobernanza, como tampoco por regímenes regionales o estatales. Nosotros imaginamos una confluencia mundial de alternativas, generadora de estrategias para la transición y que incluya un sinfín de pequeñas acciones cotidianas que conduzcan a una gran transformación.

Nuestro proyecto de deconstrucción del desarrollo se abre en una matriz de alternativas. Algunas de ellas ya son bien conocidas en los

14. Para contribuciones anteriores: Salleh (2017 [1997]); Kothari et al. (2015); Escobar (2015); Beling et al. (2018).

círculos académicos y de activistas. Por ejemplo, el *buen vivir*, una "cultura de la vida" con diversos nombres en distintas regiones de América del Sur; *ubuntu*, que nos recuerda el valor sudafricano de la reciprocidad humana; *swaraj*, de la India, centrado en la autosuficiencia y el autogobierno (Gudynas, 2011; Metz, 2011; Kothari, 2014). El libro se basa en la hipótesis de que hay miles de tales modelos alrededor del mundo. Otros, menos conocidos pero igualmente relevantes, serían *kyosei*, *minobimaatisiiwin*, *nayakrishi*, así como las versiones críticamente reflexivas de las religiones mayores como el islam, el cristianismo, el budismo y el judaísmo. Del mismo modo, las visiones políticas como el ecosocialismo y la ecología profunda tienen puntos de convergencia con las antiguas ideas de comunalismo. Pese a que muchos términos tienen una larga historia, reaparecen en la narrativa de los movimientos por el vivir bien; y una vez más coexisten con conceptos contemporáneos como el *decrecimiento* y el *ecofeminismo* (Demaria et al., 2013; D'Alisa, Demaria y Kallis, 2014; Bennholdt-Thomsen y Mies, 1999; Salleh, 2017 [1997]).

Desde el norte, el sur, el este y el oeste, cada franja del arcoíris posdesarrollista es un símbolo de la emancipación humana "dentro de la naturaleza" (Salleh, 2017 [1997]; Sousa Santos, 2009). Es el enlace esencial que distingue a nuestro proyecto pluriversal del relativismo cultural. Como dijera Aldo Leopold: "Una cosa es adecuada cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la *comunidad biótica*; es nociva cuando tiende a lo contrario" (1949, p. 224). En la tarea de hacer las paces con la Tierra, otra meta pacificadora es la vinculación de los conocimientos ancestrales con los contemporáneos, en un proceso que exige un diálogo horizontal y respetuoso. Más allá de esto, no hay planteamientos válidos para toda época y lugar, del mismo modo que no hay teoría que sea inmune al cuestionamiento. De hecho, este tipo de reflexibilidad histórica solo muy recientemente ha comenzado a ser reconocida como un ámbito de lo político. La respuesta a las estructuras de macropoder como el capital y el imperio es un escenario suficientemente transitado, pero lo que continúa siendo algo inexplorado es el campo del micropoder o poder capilar que alimenta las violencias cotidianas. Toda la respetable retórica de la justicia en abstracto, incluidas

las loas espirituales a la Madre Tierra, no serán suficientes para alcanzar los cambios a los que aspiramos.

Es necesario plantear interrogantes fundamentales. ¿Cómo vamos desde aquí hasta allí, para concretar la transición hacia un pluriverso? Un diccionario del posdesarrollo serviría para profundizar y ampliar un programa de investigación, diálogo y acción, tanto para académicos, formuladores de políticas y activistas. Brindaría toda una serie de cosmovisiones y prácticas vinculadas a nuestra búsqueda colectiva de un mundo ecológicamente sabio y socialmente justo. Semejante agenda debería investigar el qué, el cómo, el quién y el porqué de todo aquello que es transformador, distinguiéndolo de lo que no lo es.[15] En la transición a un mundo posdesarrollista, tendremos acompañantes con una visión estratégica, así como otros con buenas propuestas tácticas a corto plazo. La democracia, como un proceso de permanente radicalización de sí mismo, debería incluir a todas las esferas de la vida, comenzando con el cuerpo y avanzando para afirmar su lugar en una plena democracia de la Tierra (Shiva, 2005).

Las alternativas transformadoras se diferencian en muchos aspectos de las soluciones ortodoxas o reformistas. Idealmente, en primer lugar, deberían ir a la raíz de los problemas. En segunda instancia, tendrían que cuestionar todo aquello que ya hemos identificado como los rasgos esenciales del discurso desarrollista, como el crecimiento económico, la retórica del progreso, la racionalidad instrumental, los mercados, la universalidad, el antropocentrismo, el sexismo, etcétera.

En tercer lugar, tendrían que basarse en una ética radicalmente diferente a la que sustenta al sistema actual. Las entradas en esta sección del libro reflejan valores fundamentados en una lógica relacional. Un mundo en el que todo está conectado con todo lo demás; es decir, sociedades que incluyan los siguientes valores, entre otros más: diversidad y pluriversidad , autonomía y autosuficiencia, solidaridad y reciprocidad, procomún y ética colectiva, comunión con –y derechos de– la naturaleza,

15. Para las ideas iniciales sobre la agenda del *Diccionario del posdesarrollo*, véase Demaria y Kothari (2017). A su vez, para un intento temprano de articular diferentes alternativas al desarrollo, véase Beling et al. (2017), que analiza sinergias discursivas entre *desarrollo humano*, *decrecimiento* y *buen vivir* para una "gran transformación" en pos de la sostenibilidad.

interdependencia, simplicidad y sentido de la suficiencia, inclusividad y dignidad, justicia y equidad, rechazo de las jerarquías, dignidad del trabajo, derechos y responsabilidades, sostenibilidad ecológica, no violencia y paz.[16]

Cuarto, la acción política corresponderá a los marginados, explotados y oprimidos. Y quinto, la transformación requerirá integrar y movilizar a múltiples dimensiones: políticas, económicas, sociales, culturales, éticas, materiales o espirituales, aunque no necesariamente todas a la vez. Hay diversos senderos hacia una biocivilización.

Un ejemplo de tal visión podría ser el conjunto de confluencias llamado Vikalp Sangam, que se viene desarrollando en India desde 2014 (*Vikalp Sangam*, 2017). Los valores promovidos por este movimiento son:

- Sabiduría ecológica, integridad y resiliencia: donde se prioriza la conservación de los procesos ecorregeneradores que sostienen a los ecosistemas, las especies, las funciones y los ciclos, respetando los límites ecológicos desde lo local hasta lo global y donde se incorpora la ética ecológica en todas las actividades humanas.
- Bienestar social y justicia: donde su realización incluye lo físico, lo social, lo cultural y lo espiritual; hay equidad en lo concerniente a derechos y responsabilidades socioeconómicas y políticas. Las relaciones no discriminatorias y la armonía comunitaria reemplazan a las jerarquías basadas en la fe, el género, la casta, la clase, el origen étnico, las capacidades o la edad y se garantizan los derechos humanos colectivos e individuales.
- Democracia directa y delegación: donde la toma de decisiones por consenso se practica en los asentamientos humanos pequeños, en los que todas las personas tienen el derecho, la capacidad y la oportunidad de participar, fortaleciendo la gobernanza democrática a través de delegados responsables de rendir cuentas, y de manera consensual, respetuosa y solidaria con las necesidades y los derechos de quienes se encuentran marginados, por ejemplo, los jóvenes y las minorías religiosas.

16. Para un proceso extensivo e intensivo de visualización de los elementos y valores de las alternativas radicales, véase el proceso Vikalp Sangam (Confluencias Alternativas) en la India, iniciado en 2014 (*Kalpavriksh*, 2017), y la visión que de él surge en *Vikalp Sangam* (2017).

- Democratización económica: donde la propiedad privada cede el paso al procomún, eliminando las distinciones entre propietario y trabajador; y donde las comunidades y los individuos –idealmente "prosumidores"– disfrutan de autonomía en los ámbitos de la producción, la distribución y los mercados locales, donde la localización es un factor esencial y el comercio se basa en el principio de intercambio equitativo.
- Diversidad cultural y democracia del conocimiento: donde se respeta la pluralidad de estilos de vida, ideas e ideologías, se fomentan la creatividad y la innovación, y todo el mundo tiene acceso a la generación, transmisión y uso del conocimiento, ya sea tradicional o moderno, incluyendo a la ciencia y la tecnología.

III

Pero ¿dónde están las mujeres –"la otra mitad" de la humanidad– en todo esto? ¿Cómo garantizar que un pluriverso posdesarrollista no acabe con la "colonialidad" pero mantenga a las mujeres "en su sitio" como las encargadas materiales de las actividades cotidianas vitales? Un primer paso para anticipar el profundo cambio sistémico necesario es plantearnos cómo las prácticas y conocimientos, tanto tradicionales como modernos, privilegian los valores y las oportunidades masculinas. Originalmente, las palabras "economía" y "ecología" surgen de la raíz común griega "*oikos*", que significa "hogar". Pero pronto este origen común fue perdiendo visibilidad a medida que el autoproclamado dominio masculino de la naturaleza fomentaba la explotación de las energías femeninas. Civilizaciones enteras se han asentado sobre el control sexual y de género de la fertilidad femenina: el recurso esencial para la continuidad de cualquier régimen político. Tal cosa convirtió a las mujeres en "medios" en lugar de "fines" y les arrebató su condición de seres humanos integrales.

Irónicamente, la economía, o como se le llama en el norte global, el sector productivo, actualmente está destruyendo sus propias bases sociales y ecológicas en el sector reproductivo. El libro contiene diversas

entradas sobre los cuestionamientos de las mujeres a esta irracional ética desarrollista: feminismo latinoamericano y del Pacífico, PeaceWomen, matriarcados, salarios para el trabajo doméstico, política del cuerpo, economías del don y ecofeminismo. La mayoría de tales iniciativas se fundamentan en las luchas de las mujeres por la supervivencia. Vinculan la emancipación política con la justicia ambiental, los problemas locales con las estructuras globales, a menudo defendiendo la subsistencia sostenible frente al progreso lineal y el "ponerse al día con el desarrollo" (Bennholdt-Thomsen y Mies, 1999). En cambio, el feminismo occidental ortodoxo tiende a ser antropocéntrico, por lo que las feministas liberales y aun las socialistas pueden ser apaciguadas con el mantra de la "igualdad". De tal modo, sus políticas pueden acabar siendo, aunque involuntariamente, un mero parche a las actuales instituciones con sesgo masculino.

Así como los análisis oficiales de Naciones Unidas y gubernamentales nunca han incluido una crítica a las fuerzas estructurales que están detrás de la debacle ecológica, también se echa de menos un análisis de la estructura de las antiguas actitudes patriarcales que el desarrollismo global continúa manteniendo. Conocida como "la última revolución", la liberación de las mujeres de la dominación de los hombres no será tarea sencilla. Con demasiada frecuencia, los expertos en política vinculan el bienestar familiar o comunitario con el bienestar del cabeza de familia, ignorando la jerarquía de poder en el ámbito doméstico. Un sector académico posmoderno que reduce la identidad sexual al constructo de "género" no es de gran ayuda; del mismo modo, tratar "la raza, la clase y el género" como "estructuras intersectoriales" abstractas puede desviar la atención de la enorme relevancia de las experiencias vividas. Gestos democráticos formales como el voto o la igualdad salarial para las mujeres pueden acabar encubriendo la opresión de sexo y género.[17] En una línea similar, una adhesión a las virtudes espirituales o a sólidos principios seculares, como la diversidad o la solidaridad, pueden ayudar, pero no garantizan el fin de los impactos biofísicos de la violencia sexual y de género.

17. Los salarios de las mujeres en las economías desarrolladas equivalen al 65 % de los salarios masculinos por trabajos equivalentes. En estas economías, los hombres pasan menos de veinte minutos diarios con sus hijos. En la India moderna, solo el 15 % de las mujeres forma parte de la fuerza de trabajo remunerada.

Los activistas que buscan alternativas justas y sostenibles tienen que reconocer este nivel tácito de relevancia política. En diversos grados, las mujeres del norte y del sur viven silenciadas y hostigadas, y carecen tanto de recursos como de libertad de movimiento. Viven con indignidades culturalmente establecidas acerca de la menstruación, la ablación del clítoris, la poligamia, los asesinatos relacionados con la dote, los homicidios por honor, el "*suttee*" (en la India, suicidio ritual de una viuda), los pellizcos, el manoseo y, más recientemente, el porno digitalizado de venganza. Soportan embarazos obligados, palizas domésticas, violaciones maritales, violaciones de bandas juveniles o violaciones genocidas utilizadas como arma de guerra, la estigmatización como viudas y la persecución por "brujas" cuando son ancianas. En el siglo XXI, una combinación de feticidio femenino, violencia privada y daños militares colaterales entre la población civil está teniendo como resultado –a escala mundial– un descenso de la tasa demográfica femenina en relación con la masculina. Solo en Asia, durante la última década, un millón y medio de mujeres han perdido la vida debido a tales factores.

El abuso infantil y la crueldad con los animales son otros aspectos de la arcaica pero aún extendida prerrogativa patriarcal sobre formas de vida "inferiores". Estas actividades son una forma de extractivismo: una gratificación obtenida de energías extraídas de otros cuerpos considerados "más próximos a la naturaleza". Las mujeres académicas han ofrecido un análisis histórico y una crítica trascendente del orden patriarcal del capitalismo global, su economía y su ciencia, deconstruyendo los dualismos divisorios de humanidad sobre naturaleza, hombre sobre mujer, jefe sobre trabajador, blanco sobre negro. Una cada vez más visible "política de los cuidados" postulada por las mujeres del norte y el sur globales converge con las tradiciones del *buen vivir*, *ubuntu* y *swaraj*, porque en ambos hemisferios las funciones cotidianas de las mujeres enseñan "otra lógica", no controladora ni instrumental, sino "relacional", como la racionalidad de los procesos ecológicos (Salleh, 2017 [1997], 2011, 2012). En su articulación más profunda, estas voces pluriversales cuestionan tanto la modernidad como el tradicionalismo al colocar la personificación material de clase, raza, sexo-género y especie dentro de un marco ecocéntrico. No puede haber pluriverso hasta que

los fundamentos históricos del privilegio masculino no pasen a formar parte del debate político.

IV

Los lectores podrán legítimamente cuestionar la confianza que nosotros y numerosos colaboradores en el *Diccionario* depositamos en la idea de *comunidad*. Sin lugar a duda, es un término cuestionable, que fácilmente puede ocultar opresiones basadas en el sexo-género, la edad, la clase, la casta, el origen étnico, la raza o las capacidades. También debemos reconocer que la gobernanza o la economía "localizadas" son a menudo xenófobas: un provincianismo o campanilismo que actualmente vemos en la oposición nacionalista a los refugiados en muchos lugares del mundo. Asediado por la intolerancia desde la derecha y por una defensiva "política de la identidad" desde la izquierda, nuestro compendio de alternativas propone prácticas integradoras e inclusivas. Los elementos afirmadores de la vida pueden encontrase hasta en algunas de las religiones patriarcales del mundo y esperamos fomentar este potencial.

El ideal de comunalidad aquí vislumbrado bebe del paradigmático espíritu compartido por muchos movimientos actuales a favor de "la puesta en común". Como en el caso de las iniciativas promovidas por el Vikalp Sangam, estos colectivos se basan en la toma autónoma de decisiones en relaciones cara a cara y en el intercambio económico enfocado a satisfacer las necesidades básicas mediante la autosuficiencia.[18] Nuestra interpretación de la comunidad es de carácter crítico; siempre "en proceso" y cuestionando la moderna hegemonía capitalista patriarcal de "el individuo" como núcleo de la sociedad. Esperamos que este libro impulse a los movimientos opuestos a la presión colonizadora global, inspirados, como lo estamos nosotros, por grupos culturales de todo el mundo que aún disfrutan de una existencia colectiva.[19] En tal contex-

18. Para un relato detallado sobre la legitimidad de usar "comunidad" y sus diversos derivados, reconociendo las refutaciones, véase Escobar (2010, 2014).

19. Estos temas se discutieron extensamente en el Primer Congreso Internacional sobre Comunalidad, realizado en Puebla, México en 2015.

to, la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar propone el concepto de *entramados comunitarios*:

> La multiplicidad de mundos humanos que pueblan y engendran al mundo según diversas normas de respeto, colaboración, dignidad, amor y reciprocidad, que no están completamente subordinados a la lógica de la acumulación capitalista, aunque con frecuencia sufran sus ataques o estén abrumados por ella [...] Estos entramados comunitarios [...] se encuentran en diversos formatos y concepciones [...] Incluyen las diversas e inmensamente variadas configuraciones colectivas humanas, algunas de ellas antiguas, otras más recientes, que otorgan sentido y aportan lo que en la filosofía política clásica se conoce como "espacio socionatural" (2013, p. 33).

Muchas cosmovisiones y prácticas radicales incluidas en este libro permiten visibilizar el pluriverso. Al presentarlas aquí, afirmamos su existencia y viabilidad. Es más, la propia proliferación de reivindicaciones provenientes de estos "otros" mundos es lo que hace posible este libro. Inversamente, es en este sentido que las soluciones desarrollistas ortodoxas o reformistas pueden considerarse falsas. Como respuesta a la crisis ecológica, los "expertos" del norte global se basan en el concepto de *un mundo* responsable de la devastación del planeta como el punto de partida de sus supuestas soluciones. No obstante, su compromiso con *la dolce vita* no puede ayudarnos en la fundamental tarea de lograr que el pluriverso sea sostenible. Repitámoslo: la noción de *pluriverso* pone en cuestión el mismísimo concepto de *universalidad*, tan central a la modernidad eurocéntrica. "Un mundo donde quepan muchos mundos": los zapatistas nos ofrecen la más precisa y adecuada definición de *pluriverso*.

Aunque Occidente consiguió vender su propia idea de *un mundo*, conocido solo por la ciencia moderna y regido por su propia cosmovisión, los movimientos alterglobalización proponen en cambio la pluriversidad como un proyecto basado en la multiplicidad de "formas de hacer mundo". Debido a las asimetrías de poder, los pueblos indígenas han tenido que enajenar su propia experiencia del mundo, asentada en el sentido común, y aprender a vivir con el dualismo masculinista eurocéntrico

entre humanos y no humanos, que lleva a tratar a estos últimos como "recursos naturales". No obstante, suelen rechazar y resistirse a esta separación cuando se movilizan en defensa de montañas, lagos o ríos por considerarlos seres sentientes con "derechos" y no solo objetos o recursos. Por otro lado, muchas personas reflexivas del mundo industrializado están reivindicando que los derechos para el resto de la naturaleza se concreten en leyes y políticas. Al hacer tal cosa, se están aproximando a aquello que los pueblos indígenas siempre han integrado en sus cosmovisiones, solo que lo reclaman mediante las vías formales a las que están acostumbradas.[20] Queda mucho camino por recorrer para que la multiplicidad de mundos se convierta en algo plenamente complementario, pero los movimientos por la justicia y por la ecología encuentran –cada vez más– puntos de coincidencia, y otro tanto sucede con las luchas políticas de las mujeres.

Tanto en el norte como en el sur globales, cada vez con mayor frecuencia se ve a madres y abuelas que brindan cuidados uniéndose a esta tendencia, defendiendo y recuperando maneras comunales de vivir y formas de autonomía basadas en el lugar. Al hacer tal cosa, al igual que los indígenas citados más arriba, ellas se inspiran en modos no patriarcales de hacer, sentir y conocer.[21] Fomentan la participación, la colaboración, el respeto y la aceptación mutua, de forma horizontal y valorando la sacralidad del ciclo de renovación de la vida. Sus culturas tácitamente matriarcales rechazan las ontologías basadas en la dominación, la jerarquía, el control, el poder, la negación del otro, la violencia y la guerra. Desde el movimiento mundial PeaceWomen hasta las redes antiextractivistas de África, las mujeres están defendiendo a la naturaleza y a la humanidad con el lema: "No hay descolonización sin despatriarcalización".

Todas estas iniciativas encuentran eco en los conceptos posdesarrollistas aquí descritos (Acosta y Brand, 2017), porque el *pluriverso* no es simplemente un concepto que aspira a estar de moda, sino una práctica. Los imaginarios sociales basados en los derechos humanos y en

20. Véase por ejemplo, Kauffman y Sheehan (2018).

21. Esta ética no debería ser leída a través de las gafas de la ideología liberal; es decir, como la "naturaleza esencial" de las mujeres. Se trata de una consecuencia de las experiencias de tareas de cuidado, históricamente asignadas a las mujeres en la mayoría de las culturas.

los derechos de la naturaleza no se alcanzarán mediante intervenciones de arriba hacia abajo. Iniciativas tales como el Movimiento por la Transición o las ecoaldeas pueden contener una mezcla de soluciones reformistas y cambios sistémicos más amplios. Los proyectos emancipatorios deberán basarse en la solidaridad intercontinental, pudiendo trabajar codo a codo con movimientos de resistencia como la iniciativa Yasuní-ITT de Ecuador y otras similares, exigiendo "dejar el petróleo en el subsuelo, el carbón en la mina y las arenas bituminosas en el terreno" (Acosta, 3 de febrero de 2014). Vivir según las visiones de múltiples mundos parcialmente conectados, aunque radicalmente diferentes, puede ayudarnos a controlar los universos y certidumbres tradicionales y modernas en nuestras vidas personales y colectivas. Como editores de *Un diccionario del posdesarrollo*, aspiramos a proporcionar ciertos conceptos-herramienta y prácticas que nos permitan tejer el pluriverso entre todos, y fomentar de este modo una biocivilización que sea ecocéntrica, diversa y multidimensional, capaz de encontrar un equilibrio entre las necesidades individuales y las comunales. Esta política prefigurativa viva se fundamenta en el principio de crear ahora los mundos que queremos que cristalicen en el futuro; esto implica una coherencia entre medios y fines.

Pero ¿cómo llegamos desde aquí hasta allí? Después de todo, estamos hablando de profundas transformaciones en los ámbitos de la economía, la política, lo social, lo cultural y una sexualidad viva. Semejante transición implica aceptar un conjunto de medidas y cambios en diversas esferas de la vida y a diferentes escalas geográficas. Las transiciones pueden ser complicadas y no suficientemente radicales, pero puede considerárselas "alternativas" si al menos aportan un potencial para el cambio. Teniendo en cuenta la diversidad de visiones imaginativas en todo el planeta, queda abierto el interrogante de cómo tejer sinergias entre ellas. Sin duda habrá contratiempos y estrategias que se desvanecerán para dar lugar a otras. Existirán las diferencias, las tensiones y hasta las contradicciones, pero todas ellas pueden servir de fundamento para el cambio constructivo. Las vías al pluriverso son múltiples, abiertas y están en constante evolución.

Bibliografía

Acosta, Alberto (3 de febrero de 2014). La difícil construcción de la utopía. *Rebelión*. http://www.rebelion.org/noticia.php?id=180285

Acosta, Alberto y Brand, Ulrich (2017). *Salidas del laberinto capitalista: decrecimiento y postextractivismo.* Barcelona: Icaria.

Beling, Adrian et al. (2018). Discursive synergies for a "Great Transformation" towards sustainability: pragmatic contributions to a necessary dialogue between Human Development, Degrowth, and *Buen Vivir*. *Ecological Economics, 144*, 304-313.

Bennholdt-Thomsen, Veronika y Mies, Maria (1999). *The Subsistence Perspective*. Londres: Zed Books.

Club de Madrid (2017). *A new Paradigm for Sustainable Development?* https://clubmadrid.org/wp-content/uploads/2017/11/Shared_Societies-Report-13.pdf

D'Alisa, Giacomo; Demaria, Federico y Kallis, Giorgios (2014). *Degrowth: a Vocabulary for a New Era*. Londres: Routlege.

Dearden, Nick (22 de enero de 2014). Is development becoming a toxic term? *The Guardian*. http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2015/jan/22/development-toxic-term

Deb, Debal (2009). *Beyond Developmentality.* Delhi: Daanish Books.

Demaria, Federico et al. (2013). What is degrowth? From an activist slogan to a social movement. *Environmental Values, 22*, 191-215.

Demaria, Federico y Kothari, Ashish (2017). The Post-Development Dictionary Agenda: paths to the pluriverse. *Third World Quarterly, 38*, 2588-2599.

Dobson, Andrew (1995). *Green Political Thought.* Londres: Routledge.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development.* Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2010). Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment? *Cultural Studies, 24*(1), 1-65.

Escobar, Arturo (2011). Sustainability: Design for the Pluriverse. *Development, 54*(2), 137-140.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: UNAULA.

Escobar, Arturo (2015). Degrowth, post-development, and transitions: a preliminary conversation. *Sustainability Science*, *10*(3), 451-462.

Escobar, Arturo (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional [EZLN] (1 de enero de 1996). Fourth Declaration of the Lacandon Jungle. http://www.struggle.ws/mexico/ezln/jung4.html

Gandhi, Mohandas (1997). Hind Swaraj. En Anthony Parel (ed.), *M. K. Gandhi: Hind Swaraj and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerber, Julien-Francois y Scheidel, Arnim (2018). In Search of Substantive Economics: Comparing Today's Two Major Socio-Metabolic Approaches to the Economy - MEFA and MuSIASEM. *Ecological Economics*, *144*, 186-194.

Gómez-Baggethun, Erik y Naredo, Jose Manuel (2015). In search of lost time: the rise and fall of limits to growth in international sustainability policy. *Sustainability Science*, *10*(3), 385-395.

Gramsci, Antonio (1971 [1930]). *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.

Grosfoguel, Ramón y Mielants, Eric (2006). The Long-Durée Entanglement between Islamophobia and Racism in the Modern/ Colonial Capitalist/ Patriarchal World-System: An Introduction. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, *5*(1). http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss1/2

Gudynas, Eduardo (2011). Buen vivir: today's tomorrow. *Development*, *54*(4), 441-447.

Gupte, Manisha (2017). Envisioning India Without Gender and Patriarchy: Why Not? En Ashish Kothari y Joy, K. J. (eds.), *Alternative Futures: India Unshackled*. Nueva Delhi: Authors Upfront.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2013). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Raquel Gutiérrez Aguilar et al. (eds.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Oaxaca: Pez en el árbol.

Hornborg, Alf (2009). Zero-Sum World. *International Journal of Comparative Sociology*, *50*(3-4), 237-262.

Jorgenson, Andrew y Clark, Brett (2012). Are the Economy and the Environment Decoupling? A Comparative International Study: 1960-2005. *American Journal of Sociology*, *118*(1), 1-44.

Kallis, Giorgios (febrero de 2015). The Degrowth Alternative. *Great Transition Initiative*. http://www.greattransition.org/publication/the-degrowth-alternative

Kalpavriksh (2017). Vikalp Sangam Coverage. http://kalpavriksh.org/index.php/alternatives/alternatives-knowledge-center/353-vikalpsangam-coverage

Kauffman, Craig y Sheehan, Linda (2018). The Rights of Nature: Guiding our responsibilities through standards. En Stephen Turner et al. (eds.), *Environmental Rights: The Development of Standards*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kothari, Ashish (2013). Missed Opportunity? Comments on two global reports for the post-2015 goals process [inédito].

Kothari, Ashish (2014). Radical ecological democracy: A way for India and beyond. *Development*, *57*(1), 36-45.

Kothari, Ashish (17 de junio de 2016). Why do we wait so restlessly for the workday to end and for the weekend to come?. *Scroll*. https://scroll.in/article/809940/

Kothari, Ashish; Demaria, Federico y Acosta, Alberto (2015). Buen vivir, degrowth and ecological swaraj: alternatives to development and the green economy. *Development*, *57*(3), 362-375.

Krausmann, Fridolin et al. (2009). Growth in global materials use, GDP and population during the 20th century. *Ecological Economics*, *68*(10), 2696-2705.

Latouche, Serge (2009). *Farewell to Growth*. Londres: Polity.

Leopold, Aldo (1994). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Nueva York: Oxford University Press.

Martínez-Alier, Joan et al. (2016). Is there a Global Environmental Justice Movement? *Journal Peasant Studies*, *43*, 731-755.

Marx, Karl y Engels Frederick (1959 [1872]). *The Manifesto of the Communist Party*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.

Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.

Metz, Thaddeus (2011). Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal, 11*(2), 532-559.

Mies, Maria (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Books.

Nandy, Ashis (2003). *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Navas, Grettel; Mingorria, Sara y Aguilar, Bernardo (2018). Violence in environmental conflicts: the need for a multidimensional approach. *Sustainability Science, 13*, 649-660.

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [UNEP] (2011). *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication - A Synthesis for Policy Makers*. Nairobi. www.unep.org/greeneconomy

Pleyers, Geoffrey (2019). Movimiento Alterglobalización. En Ashish Kothari et al. (coords.), *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.

Rahnema, Majid y Bawtree, Victoria (1997). *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.

Rist, Gilbert (2003). *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. Londres: Zed Books.

Sachs, Wolfgang (ed.) (2010 [1992]). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Londres: Zed Books.

Salleh, Ariel (2006). We in the North are the Biggest Problem for the South: A Conversation with Hilkka Pietila. *Capitalism Nature Socialism, 17*(1), 44-61.

Salleh, Ariel (2011). Climate Strategy: Making the Choice between Ecological Modernisation or Living Well. *Journal of Australian Political Economy, 66*, 124-149.

Salleh, Ariel (2012). Green Economy or Green Utopia? Rio+20 and the Reproductive Labor Class. *Journal of World Systems Research, 18*(2), 141-145.

Salleh, Ariel (2016). Climate, Water, and Livelihood Skills: A post-development reading of the SDGs. *Globalizations, 13*(6), 952-959.

Salleh, Ariel (2017 [1997]). *Ecofeminism as Politics: nature, Marx, and the postmodern*. Londres: Zed Books.

Sustainable Development Solutions Network [SDSN] (2013). *An Action Agenda for Sustainable Development: Report for the UN Secretary General*. United Nations. https://unstats.un.org/unsd/broaderprogress/pdf/130613-SDSN-An-Action-Agenda-for-Sustainable-Development-FINAL.pdf

Shelley, Mary Wollstonecraft (2009 [1818]). *Frankenstein*. Londres: Penguin.

Shiva, Vandana (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. Londres: Zed Books.

Shiva, Vandana (2005). *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*. Berkeley: North Atlantic Books.

Shrivastava, Aseem y Kothari, Ashish (2012). *Churning the Earth: The Making of Global India*. Delhi: Viking, Penguin.

Singh, Manmohan (17 de junio de 1992). Environment and the new economic policies [conferencia]. *Foundation Day of the Society for Promotion of Wastelands Development*. Delhi.

Sousa Santos, Boaventura de (2009). A Non-Occidentalist West? Learned Ignorance and Ecology of Knowledge. *Theory, Culture and Society, 26*(7- 8), 103-125.

United Nations (2013). *A New Global Partnership: Eradicate Poverty and Transform Economies Through Sustainable Development, The Report of the High-Level Panel of Eminent Persons on the Post-2015 Development Agenda*. Nueva York.

United Nations (2015). *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*. Nueva York. https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld/publication

United Nations Secretary-General's High-level Panel on Global Sustainability (2012). *Resilient People, Resilient Planet: A future worth choosing*. Nueva York.

Vikalp Sangam (2017). The Search for Alternatives: Key aspects and Principles. https://vikalpsangam.org/about/the-search-for-alternatives-key-aspects-and-principles/

Ziai, Aram (2015). Post-development: Pre-mature burials and haunting ghosts. *Development and Change, 46*(4), 833-854.

Segundo hilo

Los movimientos sociales y los estudios culturales

Cultura, economía y política en la teoría e investigación sobre movimientos sociales latinoamericanos*

¿Por qué debemos teorizar y cómo debemos hacerlo? El carácter neutro y "positivo" de la teoría ya no puede darse por sentado. Las cuestiones de quién habla y desde qué lugares institucionales son solo los puntos de partida de la indagación. La afirmación de que todo conocimiento, especialmente en las ciencias humanas y sociales, está "socialmente construido" pretende señalar la naturaleza histórica y socialmente determinada del conocimiento, las formas en que el poder y el conocimiento están entrelazados, cómo ambos se enredan en la lucha sobre lo que cuenta como conocimiento y, por último, cómo este proceso está relacionado con las luchas sobre mundos reales y concretos. Algunos sostienen que la propia "realidad" se crea en parte en el proceso de conocerla y nombrarla o, al menos, que el hecho de nombrarla tiene efectos sistemáticos y profundos sobre lo real. Las representaciones del mundo, tal como la representación del tercer mundo en términos de "desarrollo", son hechos sociales, es decir, efectos e instrumentos de poder, no descripciones prístinas de una realidad externa a la que el teórico pueda apelar como árbitro último de la verdad. Representar al tercer mundo como "subdesarrollado" no es tanto una afirmación sobre "hechos" como el establecimiento de un régimen de verdad a través del cual el tercer mundo es inevitablemente conocido, intervenido y gestionado.

---

* Originalmente publicado en inglés en Escobar, Arturo y Álvarez, Sonia E. (eds.) (1992). *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press. Traducción de Santiago Basso [N. del E.].

Esto significa que la teoría es, en sí misma, una práctica vinculada al poder. Siempre está relacionada con condiciones históricas cambiantes y, las más de las veces, con situaciones que se han vuelto conflictivas y "problematizadas". La teoría pretende decirnos lo que ocurre en el mundo descubriendo las regularidades más o menos estables producidas por la acción humana. Este conocimiento puede reforzar, cuestionar o derrocar la autocomprensión (en gran medida implícita) de los agentes cuyas acciones intenta explicar la teoría. De hecho, una de las funciones de la teoría es retroalimentar una práctica para que esta pueda continuarse, reformarse o rechazarse por completo. Al parecer, la sociedad moderna exige cada vez más que sometamos nuestras prácticas al efecto "corrector" o "esclarecedor" de una teoría rigurosa. Nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestras formas sociales están cada vez más sometidos a la mirada de la teoría.[1] Los individuos acuden a la teoría "porque sienten la necesidad de esclarecer lo que implican las prácticas de la sociedad" (Taylor, 1985, p. 106). A la inversa, podemos decir que "lo que hace que una teoría sea correcta es que saca a la luz la práctica; que su adopción hace posible lo que en cierto sentido es una práctica más eficaz" (Taylor, 1985, p. 104). En resumen, la teoría no solo intenta explicar, sino que también puede afectar el modo en que las personas viven sus vidas y se orientan en el campo social.

Así pues, la teoría debe partir de la autocomprensión de las personas, de dar cuenta de las personas como agentes cuyas prácticas están moldeadas por su autocomprensión. Solo obteniendo una imagen lo más clara posible de esta autocomprensión podemos esperar identificar lo que debería en primer lugar ser relevante para la teoría. Esto requiere un estrecho compromiso con los agentes, un intercambio mutuo entre los "sujetos" sobre los que se escribe y los críticos que escriben sobre ellos. Las ciencias sociales convencionales son, por supuesto, contrarias a este enfoque. Al emular el modelo de las ciencias naturales, la teoría social elude casi inevitablemente el ámbito de la autodescripción de las personas. ¿No

1. Esto es evidente en muchos ámbitos, desde las prácticas de crianza y nutrición hasta el comportamiento político y económico. Cada vez más, nuestra vida cotidiana está impregnada y mediatizada por la teoría, de modo que las autocomprensiones que damos por sentadas son sustituidas por consideraciones teóricas. En el tercer mundo, esta "teorización" de la vida cotidiana no está tan extendida como en los países económicamente más avanzados. Sobre la naturaleza de la teoría social como práctica, véase el excelente ensayo de Charles Taylor (1985).

presupone esto de antemano, acaso, un modelo de la realidad? Incluso cuando se realizan encuestas, los datos se utilizan para corroborar el modelo, no para detectar el abanico de autocomprensiones de las personas de modo de poder construir así un modelo adecuado. Cada vez se reconoce más la necesidad de un enfoque interpretativo basado en la forma en que las personas se entienden a sí mismas como creadoras y practicantes de su mundo.[2]

El ámbito de la investigación y la teoría de los movimientos sociales ofrece una gran oportunidad para explorar algunos de los problemas de la teoría contemporánea que acabamos de esbozar. Diversos tipos de ideas postestructuralistas y postmodernistas informan la teoría de los movimientos sociales en diferentes partes del mundo, especialmente en Europa Occidental y América Latina. Más claramente en América Latina que en otros lugares, la tendencia hacia una gran "teoría de los movimientos sociales" es resistida activamente. Mientras que los investigadores latinoamericanos siguen trabajando con teorías europeas (aunque con un creciente grado de autonomía), los académicos europeos en este campo también han seguido a menudo las rutas de los movimientos sociales y teóricos latinoamericanos. Tanto las teorías como los teóricos viajan entre los dos continentes, entre espacios desiguales, a veces compartiendo el espacio y a veces disputándolo. No hay un camino lineal entre los dos (múltiples) lugares, no hay un centro y una periferia epistemológicos (aunque los teóricos europeos y norteamericanos no pocas veces sigan actuando como si así fuera); más bien, hay múltiples y mutuas creaciones, apropiaciones y resistencias –y, como Calderón, Piscitelli y Reyna (1992) nos recuerdan, sincretismos– que crean una red superpuesta y descentrada dentro de la cual viajan tanto las teorías como los teóricos.[3]

Este capítulo examina algunos de los aspectos más destacados de la teoría y la investigación contemporáneas sobre los movimientos

2. Sobre esta tendencia hacia la "ciencia social interpretativa", véanse Taylor (1985) y Rabinow y Sullivan (1987).

3. La noción de *teorías y teóricos viajeros* (el hecho de que, a finales del siglo xx, los productores y destinatarios de la teoría ya no puedan situarse en zonas geográficas estables como el "primer" y el "tercer" mundo) se originó en un número especial de 1989 de la revista *Santa Cruz Journal Inscriptions*. Véanse especialmente las contribuciones de Mani (1989) y Clifford (1989). Véase también Said (1983).

sociales. Más que pretender examinar el panorama de las teorías, se centra en el contexto epistemológico y político en el que se está produciendo la teoría, especialmente en América Latina. Un aspecto esencial de este contexto es la crisis del desarrollo y sus modelos, ya que los movimientos sociales surgen en gran medida como respuesta al fracaso del desarrollo. En este sentido, es crucial que el desarrollo no se vea únicamente como un proyecto económico y político, sino como un discurso cultural global que ha tenido un profundo impacto en el tejido del tercer mundo. Además, la crisis del desarrollo debe evaluarse en términos de la crisis más amplia del proyecto civilizatorio de la modernidad. Una vez que situamos los movimientos sociales en un contexto reinterpretado de la crisis del desarrollo y de la modernidad, resulta imposible verlos únicamente en términos económicos o políticos. De hecho, hay que reconocer su carácter cultural fundamental y someterlo a un análisis teórico. La mayor parte de este capítulo está dedicada a esta tarea, es decir, a desarrollar un marco para entender los movimientos sociales latinoamericanos como luchas económicas, políticas y culturales.

La primera parte del capítulo presenta, de forma sucinta, una visión crítica del desarrollo y la modernidad, que destaca su papel fundamental en la configuración del contexto en el que surgen y ejercen su acción los movimientos sociales contemporáneos. La segunda parte es un intento de desarrollar un marco y una metodología que permitan a los investigadores comprender y examinar los aspectos culturales de la acción colectiva contemporánea en el contexto de las cambiantes condiciones económicas y políticas mundiales. Este intento se basa en un uso crítico y selectivo de las teorías existentes sobre los movimientos sociales y la cultura popular en diversas partes del mundo. Las nociones y teorías actuales sobre la vida cotidiana, la historicidad y la práctica de la innovación cultural por parte de los agentes sociales, así como el enfoque *etnosemiótico* del estudio de la cultura popular desarrollado recientemente por algunos académicos, proporcionan algunos de los elementos básicos para este empeño. La interfaz de los aspectos culturales y políticos se explora en términos del concepto de *política articulatoria* desarrollado por Laclau y Mouffe. El capítulo concluye con una reinterpretación de la

epistemopolítica de la producción teórica en el ámbito de la investigación de los movimientos sociales en todo el mundo.

La crisis del desarrollo y la modernidad en América Latina

No es ningún secreto que América Latina atraviesa la peor crisis de su historia. Para algunos, la década de 1980 supuso una "inversión del desarrollo" (Portes y Kincaid, 1989; Dietz y James, 1990), especialmente por la transferencia de capital de América Latina a los países centrales a través de las "obligaciones" del servicio de la deuda. La violencia persistente, la creciente inestabilidad política, el descenso del nivel de vida y el agravamiento de las condiciones sociales y económicas son las manifestaciones más dramáticas de la crisis. Dada la actual reestructuración del capital a nivel global (Castells, 1986; Harvey, 1989; Amin, 1990), la mayoría de los autores predicen no una mejora sino un empeoramiento de las condiciones.

Sin embargo, muchos discursos sobre la crisis son, en el mejor de los casos, imprecisos y tienden a centrarse exclusivamente en las condiciones económicas, la necesidad de paquetes de "ajuste" adecuados y la renovación del desarrollo. Esto es bastante comprensible, dada la precariedad de las condiciones de vida y la magnitud de las perturbaciones macroeconómicas. Pero si cuarenta años de "desarrollo" –siempre intercalados con períodos de ajuste y estabilización, al menos desde principios de la década de 1950– no han producido estabilidad y mejoras económicas sostenidas, parece poco probable que "más de lo mismo" vaya a dar resultados diferentes. En la medida en que América Latina siga siendo vista en términos de la necesidad de un desarrollo basado en el capital, la tecnología, la inserción en la división internacional del trabajo, etc., la crisis solo seguirá profundizándose, se introducirán nuevas formas de colonialismo y dependencia, y la fragmentación social y la violencia se harán más virulentas. Tal vez porque cada vez es más evidente que el desarrollo ha cavado su propia tumba, un replanteamiento significativo de toda la estrategia se ha convertido en una posibilidad real y, de hecho, en una necesidad.

Para entender el desarrollo de una manera radicalmente nueva, primero debemos distanciarnos de las formas predominantes de entenderlo. Desde sus inicios a principios del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, se ha acostumbrado a ver el desarrollo o bien como una serie de estrategias destinadas a lograr el "progreso" o, en el punto de vista opuesto, como una forma de neocolonialismo y dependencia, es decir, un instrumento de control sobre el tercer mundo. Lo que comparten defensores y detractores es la asunción de que debe producirse alguna forma de desarrollo, aunque discutan el carácter y la racionalidad de las intervenciones necesarias. El hecho de que el proceso de desarrollo implique la destrucción de tradiciones, la normalización de las condiciones de vida según criterios occidentales y la reestructuración de sociedades enteras no parece preocupar a quienes defienden el "progreso" y la modernización de las sociedades nacionales.

La historia del desarrollo es relativamente reciente e incluso precaria. Se remonta a principios del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando la mirada científica de Occidente se centró de una manera nueva en Asia, África y América Latina. Fue durante este periodo (aproximadamente de 1945 a 1960) cuando se creó realmente el aparato institucional para producir conocimiento y formas de intervención en y sobre el tercer mundo (el Banco Mundial, las Naciones Unidas, las agencias bilaterales de desarrollo, las oficinas de planificación en el tercer mundo, las organizaciones de desarrollo a nivel local). Los términos "tercer mundo", "zonas subdesarrolladas", "desarrollo" y similares fueron invenciones de este periodo, componentes integrales de un nuevo sistema para producir verdad sobre esas partes del mundo. Durante esos años, los países del tercer mundo fueron testigos de una afluencia constante de expertos en todos los campos –economía, industrialización, agricultura, nutrición, planificación familiar, educación, sanidad, defensa–, cada uno de ellos midiendo y observando una pequeña parte de su realidad, cada uno de ellos abordando un "problema" que debía corregirse mediante la intervención de desarrollo adecuada. Al igual que los discursos orientalistas abordados por Edward Said (1979), los discursos sobre el desarrollo

han funcionado como poderosos instrumentos para moldear y gestionar el tercer mundo.[4]

El discurso del desarrollo presentaba las sociedades del tercer mundo como entidades imperfectas, anormales o enfermas en relación con las sociedades "desarrolladas"; la cura para esta condición serían, por supuesto, las recetas de desarrollo transmitidas por los expertos occidentales y muy a menudo adoptadas de buen grado por las élites del tercer mundo. No cabe duda de que el discurso del desarrollo dio lugar a una nueva formación hegemónica que desde entonces ha definido de forma significativa lo que se puede pensar y hacer –o incluso imaginar– cuando se trata de las economías y sociedades de Asia, África y América Latina. Este discurso hegemónico transformó el sistema a través del cual se definían las identidades. Lo que tenemos ahora es un vasto paisaje de identidades –los "analfabetos", los "campesinos sin tierra", las "mujeres ignoradas por el desarrollo", los "hambrientos y desnutridos", los "pertenecientes al sector informal", los "marginales urbanos", etc. –, todas ellas creadas por el discurso del desarrollo y catalogadas entre las muchas anomalías que el desarrollo trataría y reformaría mediante "intervenciones" apropiadas (por ejemplo, campañas de alfabetización, la revolución verde, el control de la natalidad, programas de necesidades básicas y proyectos de desarrollo rural integrado). Como demostraré, esta fragmentación de las identidades es esencial para comprender los movimientos contemporáneos. Después de todo, ¿no es este el elenco de personajes que ahora se están convirtiendo en actores sociales por derecho propio?

Dos factores han sido fundamentales para el funcionamiento eficaz del desarrollo: la producción sistemática de conocimientos sobre todos los aspectos –económicos, culturales y sociales– y el establecimiento de vastas redes institucionales a todos los niveles, desde el mundial hasta el más local. Una vez que las comunidades del tercer mundo se convirtieron en el objetivo de nuevas y cada vez más detalladas intervenciones, sus economías, sociedades y culturas fueron apropiadas como objetos

4. Para una discusión más exhaustiva de los orígenes y modos de funcionamiento del discurso del desarrollo, véase Escobar (1984 y 1988).

de conocimiento por las modernas disciplinas y subdisciplinas del desarrollo que, a su vez, las convirtieron en nuevos objetivos de poder e intervención. Así pues, la productividad del desarrollo debe verse en términos de este eficiente aparato que vincula sistemáticamente conocimiento y poder a medida que despliega cada una de sus estrategias e intervenciones (Foucault, 1977, 1980; Escobar, 1988; Ferguson, 1990). La descripción del tercer mundo como subdesarrollado ha sido un elemento esencial y constitutivo de la globalización del capital en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial; quizás lo más importante es que se inició un discurso cultural que no solo situaba al tercer mundo en una posición de inferioridad, sino que, de forma más clara y eficaz que nunca, lo sometía a la acción "científica" y normalizadora de las tecnologías político-culturales occidentales, de formas incluso más devastadoras que su predecesor colonial.

En otras palabras, tal vez aún no nos hayamos dado cuenta plenamente de la enorme importancia e impacto del desarrollo como discurso económico y cultural: las consecuencias increíblemente profundas y duraderas para el tercer mundo de haber sido inventado como subdesarrollado tanto por los gobernantes del primer mundo como por los del tercer mundo. Desde una perspectiva crítica, se puede decir que este discurso ha sido, durante cuarenta años, el mecanismo más eficaz para producir el tercer mundo económica, social y culturalmente, como algunos han propuesto articulada y perspicazmente en los últimos años (Sachs, 1992; Dubois, 1991; Apffel Marglin y Marglin, 1990; Ferguson, 1990; Mueller, 1986; Escobar, 1984 y 1988). Esta crítica, sin embargo, no hace justicia a toda la gama de consecuencias que implica este proceso. Aunque también se puede visualizar la creciente oposición a las intervenciones de desarrollo[5] o, lo que es más alentador, el potencial de los grupos de base para plantear alternativas al desarrollo,[6] los medios para neutralizar o al menos desmantelar

5. Me refiero a la literatura de los años ochenta sobre la resistencia, especialmente en antropología. Véanse Taussig (1980), Fals Borda (1984), Scott (1985) y Ong (1987). La oposición a programas de desarrollo específicos aparece periódicamente en revistas como *The IFDA Dossier* (Nyon, Suiza) y *Cultural Survival* (Cambridge, MA, Estados Unidos de América).

6. Un grupo de intelectuales y activistas del tercer mundo está expresando un mensaje radical contra el desarrollo que ve surgir desde la base. En lugar de hablar de "alternativas de desarrollo" prefieren ha-

parcialmente el discurso distan mucho de estar claros. Ello exigiría cambios en las relaciones sociales y las prácticas institucionales, la apertura a otras formas de conocimiento y manifestaciones culturales –no tan mediatizadas por el lenguaje del desarrollo– y una mayor autonomía de las comunidades sobre la creación de sus propias formas de pensar y hacer las cosas. En las acciones de los movimientos sociales contemporáneos pueden encontrarse pistas importantes para reformular estas cuestiones.

Analizar el desarrollo como discurso cultural y económico es también situarlo en el suelo y el espacio de la modernidad. Algunos autores identifican los orígenes de la modernidad con el viaje de Cristóbal Colón a través del Atlántico; "es de hecho la conquista de América la que anuncia y establece nuestra identidad actual" (Todorov, 1984, p. 5). Esto se debe a que, con la conquista, Europa completó su imagen del mundo, situándose en la cúspide de la historia e inaugurando un proceso sin precedentes de expansión y transformación del globo para adaptarlo a la imagen europea. Más concretamente, sin embargo, se entiende por modernidad ese periodo de la vida europea que despegó plenamente a finales del siglo XVIII, cuando el "Hombre" [sic] desarrolló formas de conocimiento de sí mismo y del mundo que requerían una postura de distanciamiento y objetivación. Epistemológicamente, por tanto, los límites de la modernidad están marcados por el nacimiento de la razón moderna y las formas de racionalidad. Desde el punto de vista social, la modernidad supuso la separación de la vida en distintos ámbitos, como la "economía", la "religión", la "política", la "cultura" y similares, sin demasiada conexión funcional entre ellos y con cada sector dotado de una ciencia dedicada a desvelar sus secretos. Económicamente, la modernidad se basó en la consolidación del capitalismo. Y políticamente, "la característica fundamental de la modernidad es el advenimiento de la revolución democrática" (Mouffe, 1988b, p. 33).

De este modo, la modernidad puede verse como un intento de dotar a la sociedad de unos cimientos basados en la razón, la economía y un proyecto de emancipación global. Suelen pasarse por alto las múltiples

blar de "alternativas al desarrollo", es decir, de un rechazo de todo el paradigma. Véanse especialmente Nandy (1989), Rahnema (1988), Sheth (1987), Esteva (1987), Shiva (1989).

técnicas de poder necesarias para crear clases modernas, racionalidades modernas y, sobre todo, el sujeto moderno. El "hombre moderno" se convirtió no solo en el sujeto de la libertad y la igualdad, de la objetividad y la eficiencia (*Homo* œconomicus), sino también en el sujeto disciplinado y normalizado, el sujeto vigilado. Las consecuencias de esta transformación fueron enormes (por ejemplo, en términos de marginación de otros tipos de conocimiento y de control de las mujeres, la naturaleza y las clases subalternas). Las prácticas modernas de la razón, el conocimiento e incluso la democracia, aunque ya naturalizadas debido a la difusión de la autocomprensión europea, deben considerarse antropológicamente como prácticas peculiares, incluso exóticas, y siempre situadas históricamente. Esta "antropología de la modernidad" muestra el carácter culturalmente específico de muchas de nuestras prácticas más asumidas y "racionales".[7]

Lo que está en juego con el desarrollo es precisamente la culminación del proyecto moderno, la transformación de las subjetividades del tercer mundo que supuestamente aún no son suficientemente racionales en modos plenamente modernos. Pero incluso sin cuestionar el éxito de la modernidad para el mundo europeo, hay que reconocer que la crisis del desarrollo es un signo llamativo del fracaso de la modernidad en el tercer mundo. En el caso latinoamericano, es innegable que la modernidad ha dejado una huella indeleble en el continente, pero también es cierto que lo "moderno" latinoamericano es muy diferente de lo europeo y norteamericano. En América Latina, la diferenciación de los modos de producción económica y cultural y la segmentación y transnacionalización de los sistemas culturales y económicos presuponen y producen una mezcla de formas premodernas, no modernas, modernas, posmodernas e incluso antimodernas.

La modernidad latinoamericana es, por tanto, plural, contradictoria y desigual. Aún hoy existen matrices culturales que no son de origen moderno (indígenas y africanas) y grandes grupos de personas que se encuentran en mayor o menor medida marginadas de los circuitos dominantes de producción material y simbólica. En América Latina, a

7. Sobre la antropología de la modernidad, véanse Rabinow (1986 y 1988), Urla (1990), Escobar (1992b), Rofel (1992).

diferencia de Europa, coexisten formas culturales y económicas de diferentes orígenes temporales, formando capas más que etapas, constituyendo al mismo tiempo simultaneidad y secuencia. Esta simultaneidad de tiempos y formas culturales es, sin duda, mejor captada por escritores y artistas, a través de modos estético-míticos como el realismo mágico. Y el realismo mágico representa otra racionalidad y la singularidad del universo latinoamericano, muy diferente de la racionalidad instrumental de la modernidad occidental (Quijano, 1988). ¿No es esto también relevante para nuestra comprensión de los movimientos sociales?

La polarización social, la heterogeneidad y la exclusión han alcanzado proporciones sin precedentes en la era del desarrollo. La erosión de la modernidad es evidente en la vida cotidiana, en el comportamiento concreto de las personas, en la crisis económica y en el desencanto con los proyectos modernos de construcción nacional, política y desarrollo. Lo que pende de un hilo no es solo la política, el progreso y la democracia, sino todo un diseño civilizatorio basado en la razón moderna. Más aún, la crisis de la modernidad se ha intensificado en América Latina como quizás en ningún otro lugar, por la reestructuración global del capital. En esta medida, la crisis no es coyuntural sino orgánica. La respuesta de las élites ha sido abogar por una mayor transnacionalización de la economía y el desmantelamiento del Estado en nombre del neoliberalismo (de mercado) y de la libertad individual (económica). Pero el reto de la fragmentación y la fractura social también está siendo afrontado por los nuevos actores sociales, en la medida en que cuestionan –como atestiguan los colaboradores de este volumen– los mecanismos existentes para la producción de significados, identidades y relaciones sociales.

A menudo trabajando en los márgenes y en las fisuras del capitalismo periférico, actores sociales de diversa índole ocupan un espacio alejado del capitalismo y la modernidad, e insinúan diferentes formas de ver las relaciones entre el capital, el Estado, la cultura y la economía. Es muy posible que ofrezcan ideas importantes para la redefinición de la democracia y el desarrollo. Cuando estos grupos se reúnen en redes o arenas nacionales también fomentan la formación de dominios públicos que son bastante diferentes del dominio social asociado con el Estado. Esta alternativa a los dominios privados y públicos del capital y el Estado

es "una propuesta latinoamericana que se origina en el hecho de que América Latina, tal vez como ningún otro lugar, es la fuente más antigua de una racionalidad histórica constituida por la confluencia de muchas conquistas y muchas racionalidades y culturas" (Quijano, 1988, p. 34).

La tarea pendiente es la construcción de imaginarios colectivos capaces de orientar la acción social y política. Epistemológicamente, esto requiere nociones no reduccionistas y no teleológicas de la política y el desarrollo; políticamente, la tarea consiste en fomentar el potencial democratizador de los nuevos sujetos. Las críticas posmodernas a ciertos tipos de racionalismo, teorización y práctica política pueden ser útiles en este sentido, como sostienen con cautela varios estudiosos latinoamericanos; estas críticas también pueden ser útiles en la reapropiación de algunos de los principios de la modernidad, como el cambio social, el compromiso con la justicia y la emancipación de la pobreza y la opresión. La valorización de la cultura popular y de la importancia de la marginalidad para el futuro latinoamericano y la reelaboración del concepto de clase para tener en cuenta la relevancia de la producción cultural y de la heterogeneidad social son dos de los elementos más importantes del replanteamiento que queda por hacer tras la crisis de la modernidad y del desarrollo. Son también aspectos del advenimiento de la configuración cultural denominada en el centro *posmodernidad* y aceptada tentativa y cautelosamente como etiqueta por los investigadores latinoamericanos mientras continúan su búsqueda de formas más autónomas de caracterizar la realidad latinoamericana emergente.[8]

Quizá sea Aníbal Quijano quien mejor haya resumido la utopía del "posmoderno" latinoamericano:

8. Los debates sobre la modernidad y la posmodernidad son relativamente recientes en América Latina, aunque cada vez más visibles e importantes. Véase especialmente la excelente colección sobre el tema editada por Calderón (1988). Véanse también Quijano (1988), Lechner (1988), García Canclini (1990), Sarlo (1991) y Escobar (1992b). Para valiosas reseñas de estas obras, véase Montaldo (1991). Estos autores aceptan el posmodernismo como un horizonte fructífero para la teorización, en la medida en que vuelve a plantear la cuestión de la naturaleza de la vida social como un tema central, aunque insisten categóricamente en que las ideas posmodernas tienen que ser reelaboradas de acuerdo con los intereses de los pueblos latinoamericanos.

> Lo que propongo es que hoy en América Latina las masas dominadas están generando nuevas prácticas sociales fundadas en la reciprocidad, la igualdad y la solidaridad colectiva, así como en las libertades individuales y la democracia de las decisiones colectivamente acordadas frente a las imposiciones externas. [...] América Latina, por su peculiar historia, por su lugar en la trayectoria de la modernidad, es el terreno histórico más apto para lograr la articulación de lo que hasta ahora ha estado separado: la felicidad de la solidaridad colectiva y la de la plena realización individual. No tenemos que renunciar a ninguna de las dos, porque ambas son nuestra historia genuina (Quijano, 1988, p. 68).

La naturaleza de la cultura en la investigación de los movimientos sociales

Es esencial reconocer la importancia de los factores económicos y sus determinantes estructurales. Pero tan crucial como la reconstrucción de las economías –e indeleblemente ligada a ella– es la reconstitución de los significados a todos los niveles, desde la vida cotidiana hasta el desarrollo nacional. Los movimientos sociales deben considerarse tanto luchas por los significados como luchas por las condiciones materiales, es decir, luchas culturales. ¿Acaso las economías no son formas culturales? ¿No implican profundas opciones culturales, como demuestra la antropología de la modernidad? Ciertamente, el *Homo* œconomicus no es un sujeto culturalmente neutro. Las "necesidades materiales" y las "tecnologías" están impregnadas de contenidos culturales. Cada nueva tecnología inaugura un ritual, una forma de hacer las cosas, de ver el mundo y de organizar el campo social. Entonces, ¿cómo podríamos dejar de lado la consideración del contenido cultural de las "economías"?

Así pues, existe una política cultural que debe sacarse a la luz al examinar la política de los movimientos sociales. Esta política cultural rara vez es visible a través de las formas convencionales de análisis, aunque ya tenemos algunas pistas que nos ayudan en esta tarea. La primera se encuentra en la importancia que conceden algunos autores

al terreno de la vida cotidiana, que, como dirían los antropólogos, está fundamentalmente conformado por la cultura. Otra fuente orientadora tiene su origen en una serie de conceptos generados desde dentro de la propia teoría de los movimientos sociales, en particular la noción de historicidad de Alain Touraine, la propuesta de Alberto Melucci de que los movimientos sociales encuentran su razón de ser en marcos de significado sumergidos y en la práctica cotidiana de la innovación cultural, y el argumento complejo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe de la política como proceso articulador discursivo. Las teorías contemporáneas de la cultura popular, especialmente las que destacan el papel de los propios subalternos en la configuración del mundo en el que viven, aportan un conjunto adicional de ideas. Estos puntos de referencia se describen brevemente en el resto de este capítulo en un intento de desarrollar un relato coherente, aunque rudimentario y provisional, de la política cultural de los movimientos sociales en América Latina y una teoría cultural de los movimientos sociales.

Los movimientos sociales y la práctica de la vida cotidiana

Hasta hace poco, el ámbito de la vida cotidiana no había recibido una atención crítica por parte de los académicos.[9] Sin embargo, una teorización adecuada de la práctica de la vida cotidiana (especialmente la práctica colectiva) ha demostrado ser difícil de alcanzar. La investigación de los movimientos sociales implica situaciones en las que las interrelaciones entre la vida cotidiana, la práctica política y las relaciones sociales pueden investigarse de forma fructífera. Elizabeth Jelin es quien mejor ha expresado esta posibilidad:

> Si estudiamos el significado de la práctica política en la vida cotidiana, la construcción de identidades y discursos, no lo hacemos asumiendo que estos son determinantes –o necesarios– de las

9. Los trabajos de la escuela de los *Annales*, Norbert Elias (1978) y Foucault, así como la teoría feminista y la ecología, se cuentan entre los factores más importantes del creciente interés por la vida cotidiana.

> prácticas a nivel institucional. Tampoco asumimos la autonomía de la democracia en relación con las prácticas cotidianas de las personas. [Las relaciones] entre uno y otro nivel son complejas, mediadas. Nuestra intención es señalar un *campo de construcción de la democracia* que, en primer lugar, es importante en sí mismo, el de las relaciones sociales de la vida cotidiana. [...] Creemos que *la vida cotidiana y los movimientos sociales son espacios privilegiados para estudiar esos procesos de mediación*, ya que los movimientos sociales se sitúan, al menos en teoría, en el espacio intermedio entre la vida cotidiana individualizada, familiar, habitual, microclimática, y los procesos sociopolíticos en sentido amplio, del Estado y de las instituciones, solemnes y superiores (Jelin, 1987, p. 11, énfasis añadido).

Esto se revela quizás más claramente cuando nos fijamos en los movimientos de mujeres, como concluyó Jelin en su estudio sobre las movilizaciones de las mujeres latinoamericanas. El hecho de que estos movimientos parezcan surgir "naturalmente" de la vida cotidiana no implica que su acción sea menos importante o restringida. Lo que significa, en realidad, es que "el tipo de acción en el que se involucran las mujeres no se restringe a las reglas tradicionales de la política, sino que intenta dar un nuevo significado a la política" (Jelin, 1990, p. 204). Esta concepción dista mucho de los antiguos modelos de práctica política que se centraban en los aspectos visibles y macro de la protesta y en los resultados observables empíricamente (como, en el modelo clásico, la captura del Estado). Dicho brevemente, lo personal es político y cultural. Vivir de forma diferente, afirmar la propia diferencia es practicar la innovación cultural y participar en algún tipo de práctica política (aunque no sea necesariamente progresista, como ha demostrado la década de 1980 en muchas partes del mundo).

La centralidad de la vida cotidiana para los movimientos sociales es difícil de percibir; al igual que la autocomprensión de las personas, la vida cotidiana ha sido invisibilizada o relegada a un segundo plano por las ciencias sociales convencionales, especialmente las positivistas. A ello ha contribuido la concepción estática predominante de la cultura como algo integrado en un conjunto de textos, creencias y artefactos

canónicos y caracterizado por una cierta universalidad abstracta para quienes la comparten. La cultura no es algo que exista en abstracto; está incrustada en las prácticas, en la vida cotidiana de las personas. La cultura es y está hecha de las prácticas de los individuos. Los encuentros con otros que son diferentes a nosotros intensifican la conciencia de nuestra propia cultura y nos hacen darnos cuenta de que pensamos y sentimos de unas maneras más que de otras, es decir, que tenemos "una cultura".

Cuando las personas "practican" su vida cotidiana, están reproduciendo o creando cultura. "Todos somos productores culturales de alguna manera y de algún tipo en nuestra vida cotidiana", insistía un teórico contemporáneo de la cultura popular (Willis, 1990, p. 128). La creatividad simbólica en la vida cotidiana es vibrante, aunque algo invisible; implica el lenguaje, el cuerpo, los rituales performativos, el trabajo y las identidades tanto individuales como colectivas. Es esencial para la investigación de los movimientos sociales aprovechar este nivel de práctica popular. La vida cotidiana implica un acto colectivo de creación, una significación colectiva, una cultura. Es a partir de esta reserva de significados (es decir, una "tradición") que las personas dan forma a su lucha. Dicho de un modo más abstracto y general, la vida cotidiana se sitúa en la intersección de procesos de articulación de significados a través de prácticas, por un lado, y macroprocesos de dominación, por otro. Las luchas por los significados a nivel de la vida cotidiana –como no dejan de recordarnos las feministas y otros– son la base de los movimientos sociales contemporáneos. Las implicaciones de esta constatación para la teoría y la metodología son enormes, como apenas estamos empezando a apreciar.

La historicidad y el desafío simbólico de los movimientos sociales

Existe, pues, la necesidad de repensar las relaciones entre la vida cotidiana, la cultura y la política. Una serie de nociones elaboradas por algunos destacados teóricos de los movimientos sociales son útiles para nuestros esfuerzos en este sentido en el contexto de los movimientos sociales. Empecemos con la noción de *historicidad* de Alain Touraine. La idea central de Touraine es que, por primera vez, la sociedad (posindustrial) es

el resultado de un complejo conjunto de acciones que la sociedad realiza sobre sí misma (1977, 1981, 1988). La acción social ya no puede verse como el resultado de algún principio metasocial –como la Tradición, Dios, la Razón, la Economía o el Estado–; la propia sociedad es el resultado de un conjunto de sistemas de acción en los que participan actores que pueden tener intereses conflictivos pero que comparten ciertas orientaciones culturales. Los movimientos sociales, por tanto, no son "acontecimientos dramáticos", sino "el trabajo que la sociedad realiza sobre sí misma" (Touraine, 1981, p. 29). El objetivo de esta acción es el control de la historicidad, que se define como "el conjunto de modelos culturales que rigen las prácticas sociales" (Touraine, 1988, p. 8) y se plasma en modelos de conocimiento, económicos y éticos. ¿Qué es entonces un movimiento social?

> Un movimiento social es la acción, a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase definida por su posición de dominación o de dependencia en el modo de apropiación de la historicidad, de los modelos culturales de inversión, de conocimiento y de moral hacia los que se orienta el propio movimiento social (Touraine 1988, p. 68).

El rasgo esencial de esta definición es que los actores reconocen lo que está en juego en términos de proyecto cultural; en otras palabras, lo que está en juego para los movimientos sociales es la historicidad en sí misma, no meramente las formas organizativas, los servicios, los medios de producción y similares. Además, solo las sociedades que han alcanzado "el nivel más alto de historicidad" (el de la autoproducción), es decir, las sociedades posindustriales o "programadas", pueden caracterizarse por movimientos sociales de este tipo.[10] Del mismo modo, Touraine concluyó

10. La noción de *niveles de historicidad* es problemática y eurocéntrica. Para Touraine, solo las sociedades postindustriales han logrado el distanciamiento que exige la historicidad (de Dios, de la tradición, del mundo como objeto). Sin embargo, como han demostrado los antropólogos, este tipo de distanciamiento objetivador es solo una posibilidad entre muchas otras para el desarrollo de la conciencia histórica. En estudios recientes se puede conocer, por ejemplo, la sofisticada conciencia histórica de los Saramakas de Surinam (Price, 1983, 1990), de los hawaianos del siglo XVIII (Sahlins, 1985), de los ilongotes de Filipinas (Rosaldo, 1980) o de los campesinos colombianos actuales (Fals Borda, 1984, 1986; Gudeman y Rivera, 1990).

que la mayoría de las formas de movilización colectiva en América Latina no son movimientos sociales propiamente dichos, sino luchas por el control del proceso de cambio y desarrollo histórico. Dada la realidad de la dependencia, la modernización y el Estado, junto con la intervención de este en todos los aspectos de la vida, lo que está en juego para los actores sociales no es la historicidad, sino una mayor participación en el sistema político. América Latina estaría en proceso de acceder a un nivel superior de historicidad –es decir, de convertirse en una sociedad verdaderamente moderna– a través de la industrialización y el desarrollo (Touraine, 1987).

La insistencia de Touraine en las apuestas culturales de la acción colectiva es de suma importancia, aunque queden muchas preguntas por responder. Por ejemplo, ¿cuáles son los procesos a través de los cuales se produce e impugna la historicidad, incluida la interacción dinámica de tradición y modernidad, dominación y resistencia? ¿De qué manera los discursos científicos "modernos" socavan y se apropian cada vez más de contenidos culturales implícitos de larga tradición y en qué medida los agentes sociales impugnan este proceso? ¿Qué relación existe entre la acción política y las formas culturales? Al hacer hincapié en la acción, la sociología de Touraine aporta muchos elementos importantes para reinterpretar la naturaleza de los movimientos sociales. Sin embargo, como ha señalado Melucci (1988a), por ejemplo, Touraine y otros no explican el proceso mediante el cual los actores construyen una identidad colectiva a través de interacciones, negociaciones y relaciones con el entorno. Para estos autores, la identidad aparece como un hecho ya consumado, la esencia del movimiento. Pero, insiste Melucci, más que asumir la existencia de un actor colectivo relativamente unificado, el investigador debe explicar con precisión cómo se forma y mantiene la acción colectiva. Esto exige que el investigador ofrezca una visión de cómo los actores construyen acciones comunes, explique cómo se reúnen los distintos elementos y describa los procesos concretos a través de los cuales los individuos se implican en la acción.

La construcción social de la acción y la identidad colectivas, según Melucci, implica complejas interacciones a lo largo de tres ejes: fines, medios y relaciones con el entorno. Para los investigadores, esto implica dar sentido a la pluralidad de significados, niveles y procesos analíticos

que definen esos ejes, si esperan dar cuenta del comportamiento empírico aparentemente unificado de los actores colectivos, que en realidad es el resultado de un proceso de construcción. La visión "constructivista" de Melucci, en contraste con los modelos estructurales o los basados en las motivaciones individuales, se centra en la acción y la identidad colectivas como un proceso, no como un hecho o un acontecimiento. Como señaló, los conceptos propuestos por la teoría de la movilización de recursos (como *estructura de oportunidades*, *recursos discrecionales* y similares) no son realmente realidades "objetivas", sino que "implican la capacidad de los actores para percibir, evaluar y determinar las posibilidades y los límites que ofrece el entorno" (Melucci 1988a, p. 342). Estas operaciones previas son las que hay que sacar a la luz en el proceso de investigación; en ellas consiste la construcción de un sistema de acción, que Melucci denominó "identidad colectiva":

> La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida producida por varios individuos y relacionada con las orientaciones de acción y los campos de oportunidades y limitaciones en los que se desarrolla la acción: por "interactiva y compartida" entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia mediante una activación repetida de las relaciones que vinculan a los individuos. El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de la identidad tiene siempre dos aspectos: la complejidad interna de un actor (la pluralidad de orientaciones que lo caracteriza), y la relación del actor con el entorno (otros actores, oportunidades y limitaciones) (Melucci, 1988a, p. 342).

La cuestión de la construcción de la identidad es crucial incluso para pensar la estrategia, como sostienen otros teóricos. La afirmación de Gerardo Munck de que "solo sobre la base de una identidad construida tiene sentido hablar de estrategias" (1990, p. 25) no deja lugar a dudas a este respecto. "Solo recurriendo al enfoque de los [...] 'nuevos movimientos sociales'", continuaba, "podemos esperar explicar cómo se realizan los cálculos estratégicos" (Munck, 1990, p. 25). Melucci señaló otro nivel de análisis que la mayoría de los teóricos de los movimientos sociales

pasan por alto. Dado que estos teóricos se concentran en la acción colectiva como un hecho, no como un proceso, hacen analíticamente invisible una red crucial de relaciones que subyacen a la acción colectiva antes, durante y después de los acontecimientos. La exclusión de este nivel del campo de análisis es de suma importancia porque es en este nivel donde realmente se produce la creación de modelos culturales y desafíos simbólicos por parte de los movimientos. Melucci se refirió a este nivel como una "realidad sumergida" que constituye tanto la condición de posibilidad como la materia misma de la acción social. La acción colectiva contemporánea, en sus palabras, adopta la forma de redes sumergidas en la vida cotidiana:

> Dentro de estas redes existe una experimentación y una práctica directa de marcos alternativos de significado, como resultado de un compromiso personal sumergido y casi invisible. [...] Los "movimientos" surgen solo en áreas limitadas, durante fases limitadas y mediante momentos de movilización que son la otra fase, complementaria, de las redes sumergidas [...]. Lo que alimenta [la acción colectiva] es la producción cotidiana de marcos de sentido alternativos, sobre los que se fundan y viven día a día las propias redes [...]. Esto se debe a que el conflicto tiene lugar principalmente por motivos simbólicos, al desafiar y trastornar los códigos dominantes en los que se basan las relaciones sociales en los sistemas informativos de alta densidad. La mera existencia de un desafío simbólico es en sí misma un método para desenmascarar los códigos dominantes, una forma diferente de percibir y nombrar el mundo (Melucci, 1988b, p. 248).

De este modo, los movimientos sociales no pueden entenderse independientemente del trasfondo social y cultural "sumergido" del que surgen. Esto podría describirse como el aspecto latente de los movimientos, no menos real porque sea menos fácil de observar empíricamente. Un corolario de esta noción es que es más apropiado hablar de "redes de movimientos" o "áreas de movimientos", en lugar de "movimientos"; la red incluiría tanto los movimientos como los "usuarios" de los

productos culturales producidos por los movimientos (es decir, tanto los componentes latentes como los visibles). "La situación normal de los 'movimientos' actuales", concluyó Melucci (1985, p. 800), "es una red de pequeños grupos sumergidos en la vida cotidiana que requiere una implicación personal en la experiencia y la práctica de la innovación cultural". Así pues, los movimientos sociales dan lugar a prácticas sociales que operan, en parte, a través de la creación de espacios para la producción de significados. Pero ¿cómo tiene lugar realmente esta "producción cotidiana de marcos alternativos de significado", esta "práctica de innovación cultural"? Estudios recientes sobre cultura popular y resistencia, de creciente importancia también en América Latina, arrojan alguna luz adicional sobre estas cuestiones.

Movimientos sociales, cultura popular y resistencia

Como ya se ha mencionado, aún no se comprenden bien las relaciones entre la práctica de la vida cotidiana, la acción colectiva y la política. La resistencia cultural en la vida cotidiana, por ejemplo, ¿sirve para algo políticamente? ¿Puede fomentar formas de protesta más "visibles"? ¿Cómo pueden los investigadores estudiar los significados "de oposición" o "alternativos" producidos en el micronivel de la vida cotidiana por los grupos subalternos, así como su relación con la política? Además, ¿es posible estudiar los movimientos sociales sin basarse en los modelos existentes de práctica política, como los formulados en términos de partidos, organizaciones, recursos, etc.? En otras palabras, ¿podemos situar la práctica y la cultura populares en el centro de la investigación de los movimientos sociales? Y si podemos, ¿cómo lo hacemos?

Es cierto que la mayoría de los modelos de producción y acción social se han centrado en gran medida en los aspectos macro de estos procesos, especialmente en las estructuras y los mecanismos de dominación. En los últimos años, sin embargo, los investigadores han comenzado a prestar atención a la otra cara de la moneda –a saber, el subalterno– y no como un dato masivo ("las masas"), sino como algo caracterizado por elementos y procesos complejos, fluidos y heterogéneos. Está surgiendo un tipo de

microsociología y etnografía de la resistencia popular. La obra de Michel de Certeau ha sido muy importante en este sentido. Si la dominación se produce a través de estrategias (económicas, políticas, tecnológicas, institucionales) que organizan el mundo de manera que conduce a la colonización de los entornos físicos, sociales y culturales, argumentó De Certeau, la "mayoría marginal" (es decir, todos aquellos que tienen que existir dentro de las estructuras de dominación) no son, sin embargo, meros receptores pasivos de estas condiciones. Como "usuarios" de las mismas, las personas llevan a cabo múltiples e infinitesimales transformaciones de las formas dominantes bajo las que inevitablemente tienen que vivir y operar para adaptarlas a sus propios intereses y, en la medida de lo posible, someterlas a sus propias reglas. Los usuarios "se reapropian del espacio organizado por la producción sociocultural" (De Certeau, 1984, p. XIV), y realizan así una verdadera producción cultural por derecho propio.

A diferencia de las estrategias de dominación, que estructuran el mundo en "espacios legibles" (De Certeau, 1984, p. 36) que las instituciones dominantes pueden comprender y controlar, la producción popular opera mediante tácticas, pequeños procedimientos y artimañas en el ámbito de la vida cotidiana. Estrategias y tácticas son dos formas diferentes de conocer, de practicar la vida y de organizar el espacio social. Las estrategias pretenden disciplinar y gestionar a las personas y las instituciones, mientras que las tácticas constituyen una especie de "antidisciplina", un "arte de hacer" que procede manipulando conocimientos y símbolos impuestos en momentos propicios. Las tácticas son "armas de los débiles", por utilizar la pegadiza etiqueta de James Scott (1985); introducen cierto juego en el sistema de poder. Dada la expansión de la racionalidad tecnocrática en las sociedades posindustriales, ni las estrategias ni las tácticas están ya reguladas por las comunidades locales. Las estrategias son producidas por mecanismos en gran medida impersonales (ciencia, medios de comunicación, fuerzas económicas transnacionales, instituciones anónimas), pero también las tácticas están cada vez más "desvinculadas de los mecanismos tradicionales que circunscribían su funcionamiento" (De Certeau, 1984, p. 40). La universalización de las formas mercantiles y la creciente autonomía de las industrias culturales implican que "se pierde el fundamento de la cultura

en las representaciones locales de los sujetos hablantes", lo que socava "la actividad central que produce significado" (Angus, 1989, p. 345), en concreto, el vínculo con la comunidad.

En América Latina, la ruptura de los sistemas locales de producción de sentido no está tan extendida como en el mundo posindustrial. Pero no se puede subestimar el hecho de que la población latinoamericana ya es 70 % urbana y está muy expuesta a los sistemas informacionales modernos. Sin embargo, este hecho debe considerarse junto con el reconocimiento de que todavía existen grupos socialmente significativos que representan posibilidades culturales alternativas. Por ejemplo, como Starn (1992) y Findji (1992) demuestran ampliamente, las tácticas locales –algunas vinculadas a la comunidad, otras no– permitieron a los campesinos y a los grupos indígenas mantener un importante grado de control sobre su entorno y su visión del mundo. En resumen, aunque se reinscriba cada vez más en el sistema de mercado, la producción de sentido en América Latina conserva cierto carácter "híbrido", en parte vinculado al mercado y al sistema cultural transnacional, pero también en parte surgido de sistemas comunales encarnados y de "las representaciones locales de los sujetos hablantes".

Esta conceptualización de la resistencia popular, aunque útil, aún no nos permite establecer un vínculo directo con la investigación sobre los movimientos sociales. Con este objetivo en mente, ¿qué más podemos decir sobre la naturaleza de la "producción cultural popular"? En las sociedades posindustriales, se dice, "la gente hace cultura popular en la interfaz entre la vida cotidiana y el consumo de los productos de la industria cultural" (Fiske, 1989b, p. 6). El objetivo de esta productividad es crear significados que sean relevantes para la experiencia cotidiana. Parte de este proceso adopta la forma de una especie de "resistencia semiótica", que se origina en "el deseo de los subordinados de ejercer control sobre los significados de sus vidas, un control que típicamente se les niega en las condiciones sociales materiales" (Fiske, 1989b, p. 10). Quienes se centran meramente en el "escapismo" de las clases populares cuando consumen los productos de las industrias culturales (televisión, videos musicales y videojuegos, escuela, centros comerciales, novelas

románticas, moda, etc.) pasan por alto la vibrante creatividad simbólica que tiene lugar en el encuentro diario con esos productos.

Esta forma de "poder semiótico" es un tipo de poder social y, por tanto, es real o potencialmente político:

> Quienes dominan las relaciones sociales también dominan la producción de los significados que las sustentan: el poder social y el poder semiótico son dos caras de la misma moneda. Desafiar los significados y al grupo social con derecho a crearlos no es, por tanto, un acto de evasión [...] El poder semiótico no es un mero símbolo del poder "real" ni un sustituto autorizado de este. Sus usos no se limitan a la construcción de subjetividades resistentes, sino que se extienden también a la construcción de relevancias, de formas de negociar esta interfaz entre los productos de las industrias culturales y la experiencia de la vida cotidiana (Fiske, 1989b, p. 132).

Más allá de eso, "las resistencias a nivel micro son necesarias para producir condiciones sociales para la acción política a nivel macro" (Fiske, 1989a, p. 172). Volveré sobre este punto cuando trate el concepto de *articulación*. Por ahora, es importante subrayar que es en el terreno de la vida cotidiana donde se negocian y contestan los intereses de la cultura dominante, "hablando nuestros significados con su lenguaje", tal como Fiske (1989a, p. 36) resumió esta dinámica. La cultura popular implica el reconocimiento de la diferencia social y la afirmación de los derechos y la identidad de la cultura. La diferencia es una necesidad social y una práctica social. Esto también es cierto en el tercer mundo, aunque la dinámica de la producción cultural sea algo diferente. La política cultural en América Latina no puede reducirse a los "usos" de los productos o textos dominantes; esto es doblemente cierto dadas las agudas limitaciones del Estado para proporcionar servicios a amplios segmentos de la población, por lo que no pocas veces las personas tienen que procurarse los suyos propios. En América Latina, la producción y circulación de significados no están tan sobredeterminadas por las formas mercantiles del capitalismo occidental. Todavía existen prácticas, "residuales" y

"emergentes" (Williams, 1980), que tienen un carácter colectivo decisivo y que proporcionan una base diferente para la resistencia y la acción colectiva.

Por último, ¿cómo se va a estudiar la producción y negociación de significados por parte de las personas? Si esta producción está en la base de la política cultural, ya sea en forma de movimientos sociales o de formas "menores" de resistencia, ¿cómo se va a hacer visible? En términos generales, hay que entender cómo se fabrican los significados (por ejemplo, a través del desarrollo, los medios de comunicación de masas o actos cotidianos aparentemente triviales de creación y resistencia) y cómo se relacionan con la experiencia social (es decir, cómo permiten a las personas crear elementos o participar en prácticas que son relevantes para ellas, sobre todo en lo que respecta a sus luchas contra formas específicas de poder). Los teóricos de la cultura popular abogan por un tipo de enfoque etnográfico que va del "texto" dominante (forma o producto cultural) a sus apropiaciones concretas por parte de las personas (sus "usuarios"). Este "enfoque etnosemiótico" destaca el papel de las personas como "agente[s] de la cultura en proceso" y como "instancias estructuradas de la cultura en la práctica" (Fiske, 1990, p. 86). Hablamos aquí de un tipo de análisis cultural que requiere una lectura e interpretación minuciosas de las experiencias populares, incluidos, aunque no exclusivamente, los aspectos de clase, género, étnicos y político-económicos. Según resume Fiske:

> La etnografía se ocupa de rastrear las especificidades de los usos de un sistema, las formas en que las diversas formaciones del pueblo han evolucionado en el modo de arreglárselas con los recursos que proporciona. La etnosemiótica se ocupa de interpretar estos usos y sus políticas y de rastrear en ellos instancias del sistema más amplio a través del cual se entrecruzan la cultura (significados) y la política (acción) (1990, p. 98).

Este enfoque tiene importantes consecuencias metodológicas para la investigación de los movimientos sociales. Requiere una estrecha relación entre el investigador y las personas y un compromiso significativo en

situaciones concretas. Intervienen técnicas etnográficas, la indagación crítica y el análisis textual. Una forma posible y provisional de imaginar el proceso de investigación desde una perspectiva etnosemiótica es en términos de los siguientes procesos. En primer lugar, la práctica / "texto" popular (producido mediante una creación más o menos autónoma o mediante el consumo de un producto/texto dominante) y su contexto tienen que generarse para el análisis, siempre en términos de "las propias prácticas, significados y usos de la gente, tal y como se recogen a través de nuestros métodos directos de trabajo de campo" (Willis, 1990, p. 7). En segundo lugar, este texto "re-generado", junto con los procesos por los que fue producido, debe ser interpretado; esta interpretación tiene que partir de la autocomprensión de los agentes y avanzar más allá, hacia una explicación redactada de modo que haga la práctica en cuestión más clara tanto para los agentes como para los investigadores –y, con suerte, permitir una práctica más eficaz o clarividente por parte de los agentes, como diría Taylor (1985). En tercer lugar, hay que determinar la relación de la práctica/texto con una política, es decir, con la redistribución del poder social. Por último, y de especial importancia en el caso de la investigación de los movimientos sociales, también debe examinarse en qué medida esta política cultural fomenta culturas políticas alternativas.

Todos estos pasos implican complejas cuestiones teóricas y metodológicas que no intentaré analizar aquí. El resultado final del proceso debería ser un relato más íntimo y complejo del movimiento y de quienes lo forman, y no una mera visión general de su estructura organizativa, su relación con los partidos y similares. Como en el caso de la historia vital de los individuos, este enfoque de investigación requiere que veamos al actor social "como comprometido en la creación significativa de un mundo vital":

> En lugar de observar los sistemas sociales y culturales únicamente en la medida en que inciden en una vida y la convierten en un objeto, una historia de vida debería permitirnos ver cómo un actor crea una historia culturalmente significativa, cómo se produce la historia en la acción y en las reflexiones retrospectivas del actor sobre

> dicha acción. Una narración de la historia de vida debería permitirnos ver la cartografía subjetiva de la experiencia, la elaboración de una cultura y un sistema social que a menudo queda oscurecida en un relato tipificado (Behar, 1990, p. 225).

La compleja historia de vida relatada por Behar de una mujer mexicana pobre sugiere que hay posibilidades de ver a las mujeres latinoamericanas en términos diferentes de los ya fijados en gran parte del discurso académico y político (madres, esposas, activistas, "bestias de carga", etcétera). "Sugiere que, si se mira desde una perspectiva cultural, las mujeres latinoamericanas pueden emerger como pensadoras, cosmólogas, creadoras de mundos" (Behar, 1990, p. 230). Lo mismo ocurriría con los movimientos contemporáneos y con quienes participan en ellos. Aparecerían como comprometidos en la autoproducción de su realidad de formas multifacéticas y complejas, incluyendo sus respuestas a las duras condiciones sociales y económicas.

Movimientos sociales y política articulatoria

Que la "cartografía subjetiva de la experiencia" es parte integrante de la historia debería quedar claro tras este análisis del papel de la cultura popular en la vida social. Esta cartografía siempre tiene lugar en un contexto socioeconómico y cultural más amplio. Y este contexto también está experimentando transformaciones significativas; una nueva fase parece haber comenzado con los cambios en la naturaleza del proceso de producción en la década de 1970, que los estudiosos resumieron a finales de la década bajo la rúbrica de la nueva división internacional del trabajo (Froebel, 1980). A lo largo de los años ochenta, los estudiosos hicieron hincapié en el papel de la alta tecnología en la nueva división del trabajo (Castells, 1986), así como en una serie de cuestiones relacionadas, como la feminización de la mano de obra (Fuentes y Ehrenreich, 1983; Mies, 1986; Beneria y Roldán, 1987; Ong, 1987) y el crecimiento del sector "informal" de la economía (Portes, Castells y Benton, 1989). Más recientemente, la actual reestructuración mundial se define en términos de

un régimen "posfordista" que, como sugieren los teóricos, implica una reestructuración fundamental de la vida política, económica y cultural.[11]

La cuestión importante que plantea esta nueva situación, desde el punto de vista de los intereses de este capítulo, es cómo afectará el nuevo contexto a los movimientos sociales. ¿Acelerará la fragmentación de la acción colectiva, haciendo más difícil que la gente se una? ¿Abrirá nuevas posibilidades, creará nuevas reglas del juego? La mayoría de los observadores parecen pesimistas en este sentido. Sin embargo, como sostienen Calderón, Piscitelli y Reyna (1992), no está nada claro que los nuevos actores vayan a ser barridos por la profundización de los mecanismos de extracción de excedentes o por los caprichos de la circulación del capital. Si bien es cierto que las nuevas estructuras de acumulación pueden hacer que regiones enteras e incluso países resulten superfluos para el capital (Castells, 1986), también es cierto, como Mayer (1991) hipotetizó convincentemente, que incluso en términos de competir en los mercados internacionales de trabajo y capital, las comunidades locales tendrán que ser más inventivas y autónomas y que esto puede abrir posibilidades para renegociar las desigualdades de clase, género y etnia a nivel local y regional. Cuando las garras del poder se estrechan (quizá por un curioso giro no intencionado por los que están en el poder pero rápidamente aprehendido por los que están bajo él), pueden crearse o liberarse espacios inesperados (Tsugawa, 1991).

Una manera fructífera –y posiblemente la más general– de pensar en este conjunto de cuestiones es entender la reestructuración posfordista como un intento de dar lugar a una nueva *formación hegemónica*. Como toda formación de este tipo, el posfordismo introduce inevitablemente una serie de antagonismos que motivan la acción colectiva. En este sentido, podemos basarnos en el trabajo de Laclau y Mouffe sobre lo que

11. Se cree que el posfordismo conlleva cambios en los ámbitos de la producción, el intercambio, el consumo y la política, tales como la sustitución de la producción en masa por técnicas flexibles "justo a tiempo" (*just-in-time*), el crecimiento del sector financiero y de las actividades especulativas, la incorporación desigual y selectiva de regiones de todo el mundo, la creciente mercantilización y una nueva cultura informativa de publicidad y consumo, y formas de política caracterizadas por el populismo autoritario, la fragmentación y la posibilidad de una renovación progresiva en forma de nuevos movimientos sociales. Las mujeres, las minorías étnicas y una parte del proletariado se encuentran entre los más afectados por estos cambios. Véase, por ejemplo, Harvey (1989), véase también el número especial de 1991 de *Socialist Review* sobre el tema, especialmente las contribuciones de Stuart Hall, David Harvey y Margit Mayer.

ellos llamaron "la forma hegemónica de la política" (Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1985, 1988; Mouffe, 1984, 1988a, 1988b). Una presentación intencionada y extremadamente breve de algunos de los postulados de su obra nos permitirá acercarnos a las cuestiones planteadas anteriormente y ampliar nuestra comprensión de otros aspectos ya mencionados, especialmente la noción de Melucci del *carácter construido de la acción colectiva* y la idea de los teóricos de la cultura popular de que las formas "menores" de resistencia pueden conducir a formas más amplias de movilización.

Situada claramente dentro de la teorización posestructuralista y posmarxista de las dos últimas décadas, la obra de Laclau y Mouffe representa un alejamiento significativo de las teorías políticas anteriores, especialmente en lo que respecta al agente del cambio social y a la naturaleza de los espacios políticos y las transformaciones históricas. Para estos autores, tales procesos, así como toda práctica social, son fundamentalmente discursivos. Una forma intuitiva de entender lo que quieren decir con *la naturaleza discursiva de la vida social* es considerar que la vida social siempre está dotada de significado y se aprehende a través de él (por ejemplo, de nuevo, como en el caso del desarrollo) y que el significado nunca puede fijarse de forma permanente porque siempre está situado y abierto a la contestación y la reinterpretación. Esto tiene consecuencias a la hora de entender la creación de identidades colectivas. Melucci argumentó que el "nosotros" que construyen los actores se produce mediante "la interacción, la negociación y la oposición de diferentes orientaciones" (1988a, p. 332) y que esto depende de cómo definan la situación como susceptible de acción común. La construcción de identidades colectivas "tiene dos aspectos: la complejidad interna del actor (la pluralidad de orientaciones que lo caracteriza) y la relación del actor con el entorno (otros actores, oportunidades y limitaciones)" (Melucci, 1988a, p. 342).

Como todos estos aspectos están cargados de significado, a los actores solo les queda la posibilidad de construir identidades colectivas mediante la articulación de significados. Esta fue una de las conclusiones más firmes de Laclau y Mouffe. Se refirieron a "la pluralidad de

orientaciones" de los actores como "posiciones de sujeto".[12] La articulación de los elementos en términos de posiciones de sujeto hace posible la construcción de una identidad colectiva. Por supuesto, esta construcción también depende de la percepción de intereses comunes, pero estos también son discursivos. Las consecuencias de la necesidad de esta lógica articuladora son significativas. En primer lugar, las identidades nunca vienen dadas; no existe un sujeto político privilegiado y todos los actores tienen que luchar dentro de sus propias esferas en un espacio político plural (como, por ejemplo, las mujeres, los trabajadores, los estudiantes, etc.). Lo crucial es cómo todos los actores articulan posiciones para sí mismos y con otros movimientos o su entorno.

Desde el punto de vista político, el principal problema consiste en explorar los tipos de articulaciones que pueden dar lugar a la formación de identidades y a la movilización colectiva. Al igual que Touraine, Laclau y Mouffe creen que este proceso tiene lugar de diferentes formas en el centro y en la periferia de la economía mundial capitalista:

> En los países (avanzados), la proliferación de puntos de antagonismo permite la multiplicación de las luchas democráticas, pero estas luchas, dada su diversidad, no tienden a constituir un "pueblo", es decir [...] a dividir el espacio político en dos campos antagónicos. Por el contrario, en los países del tercer mundo, la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación tienden desde el principio a dotar a la lucha popular de un centro, de un elemento único y claramente definido. Aquí la división del espacio político en dos campos está presente desde el principio, pero la diversidad de las luchas democráticas es más reducida. [...] Hablaremos pues de luchas *democráticas* allí donde estas implican una pluralidad de espacios políticos [es decir, el centro] y de luchas populares allí donde ciertos discursos construyen

12. Por ejemplo, un *poblador* [en español en el original (N. del T.)] se caracteriza por muchas posiciones de sujeto parciales y potencialmente conflictivas: como pobre, empleado o desempleado, mujer u hombre, miembro de una comunidad cristiana de base o de un grupo protestante, "blanco" o "*preto*" (negro), etcétera. Todas estas posiciones tienen diferentes susceptibilidades de ser adscritas a una "identidad colectiva". Burdick (1992) y Starn (1992) dan una idea de lo que podría hacerse con un análisis en términos de prácticas articulatorias.

> *tendencialmente* la división de un único espacio político en dos campos opuestos [es decir, el tercer mundo] (Laclau y Mouffe, 1985, pp. 131, 137; énfasis en el original).

Dicho más claramente, Laclau y Mouffe consideran que el tipo de articulación o "forma hegemónica de la política" que da lugar a las luchas democráticas solo se observa "en las sociedades en las que la revolución democrática ha cruzado un cierto umbral" (1985, p. 166), es decir, en los países "desarrollados" o del centro. La noción de *umbral*, obsérvese, implica una especie de evolución, y esta teleología y racionalismo van acompañados casi inevitablemente de un cierto grado de eurocentrismo. También en este caso, el tercer mundo se representa como poseedor de un tipo de agencia histórica diferente, algo reducida en relación con la de la sociedad europea. Pero ¿es así? Los autores de este volumen dejan claro que, aunque el capital y la división del trabajo social subyacen a muchas de las identidades de los nuevos agentes sociales, la unidad potencial de estas identidades no puede darse por sentada, sino que debe construirse mediante la articulación. Es cierto que hay algunas demandas que pueden universalizarse, como la demanda de democratizar el Estado, la familia, la comunidad local y otras. Estas demandas se originan en gran parte en el modo de producción capitalista y en la unidad del trabajo social (O'Connor, 1988). Sin embargo, incluso estas demandas son entendidas y experimentadas de formas muy diferentes por los distintos actores sociales. El "centro" de las luchas populares al que se refieren Laclau y Mouffe no es para nada evidente.

Por supuesto, sería deseable que estas luchas se fusionaran en formas de oposición más unificadas y, de hecho, a veces esto ocurre. La noción de Fals Borda de movimientos que pasan de "lo micro a lo macro" y de "la protesta a la propuesta" (Fals Borda, 1992) es un ejemplo de política articuladora en acción. También lo son las redes continentales de grupos de mujeres y pueblos indígenas.[13] Según Laclau y Mouffe, que este tipo de

13. Hay una cuestión crucial que subyace al "crecimiento" de los movimientos a través de la articulación: ¿cómo se va a evaluar este crecimiento? La evaluación de los movimientos sociales en la actualidad suele realizarse en relación con algún modelo conocido de crecimiento y eficacia, como su evolución hacia partidos políticos u organizaciones más amplias. Pero esto debe evitarse porque lo que está en juego

articulación tenga lugar realmente depende de la naturaleza de los "antagonismos" introducidos por la formación hegemónica. En la sociedad postindustrial, esta formación se caracteriza por procesos omnipresentes de mercantilización, burocratización y masificación de la vida, y es como respuesta a estas condiciones que surgen los nuevos movimientos. En el tercer mundo, la formación hegemónica adoptó la forma del desarrollo. El desarrollo dio lugar a una multiplicidad de antagonismos e identidades (campesinos diferenciados, marginales urbanos, grupos "tradicionales", mujeres, etc.) que, en muchos casos, se están convirtiendo en los sujetos de las luchas en sus respectivos ámbitos. Parece entonces más apropiado decir que América Latina oscila entre dos formas de política: una lógica de luchas populares en un espacio político relativamente ("tendencialmente") unificado (contra las oligarquías, el imperialismo y el Estado desarrollista) y una lógica de luchas "democráticas" en un espacio plural (como es el caso de muchos de los movimientos discutidos en este volumen). Ambos son el resultado de articulaciones.

¿Podemos deducir la importancia de la historicidad, la articulación y la innovación cultural en los movimientos sociales latinoamericanos actuales? Los movimientos de mujeres, homosexuales y ecologistas (es decir, los que algunos denominan propiamente los "nuevos" movimientos) son vistos, con razón, como desafiantes modelos de historicidad,

---

para los nuevos movimientos es precisamente el desafío a estos criterios. Como demostró Munck (1990), la mayoría de los autores abordan esta cuestión con una mentalidad dicotómica. Se piensa que los movimientos o bien son aceptados por el Estado (pero también se hacen dependientes de él o son cooptados), o bien mantienen su autonomía pero permanecen necesariamente aislados y limitados. "En ambos escenarios, vemos movimientos sociales fracasados" (Munck, 1990, p. 37). Una forma más fluida de "evaluar" los movimientos sería pensar en términos de poder: ¿qué formas de poder (estatal/económico/de género, etc.) se ven alteradas o socavadas por el movimiento? ¿Qué tipo de "libertades" obtiene el movimiento en su relación con el Estado, los partidos, etc.? A la inversa, ¿qué se "extrae" del movimiento en dicha relación? ¿Quién decide políticamente la naturaleza y la importancia de esta relación? ¿Qué formas de poder popular fomenta el movimiento?

O se puede pensar, por ejemplo, en las siguientes preguntas: ¿cómo percibimos "nosotros" los "efectos" y quiénes somos nosotros? ¿Según qué criterios? ¿Basándonos en la cultura política de quién? Si el riesgo de recolonización por parte del Estado está presente al mismo tiempo que el movimiento sale a la luz, ¿no es esto una señal de que el movimiento ya está teniendo algún efecto? ¿No pone necesariamente en evidencia el carácter dominante del Estado? ¿Qué prácticas reales transforma el movimiento y cuál es la relación de estas prácticas con el Estado, la economía, etc.? ¿Está creando el movimiento nuevas aperturas que alimenten la experiencia popular? Los criterios de evaluación, en otras palabras, no deberían derivarse únicamente de las concepciones existentes de la cultura política.

en la medida en que buscan redefinir identidades de género, estilos de relación con la naturaleza y concepciones etnocéntricas (Calderón, 1986; Slater, 1985; Evers, 1985). Jelin afirmaba que el interés analítico por los movimientos sociales proviene de la "búsqueda de pruebas de una profunda transformación de la lógica social". Lo que está en juego es una nueva forma de hacer política y una nueva forma de sociabilidad" (1986, p. 21); Mires (1987) hablaba de una verdadera "reconfiguración social" alimentada en parte por los nuevos movimientos. Un aspecto discutido por algunos autores es la apropiación de la ciudad por los pobres urbanos no solo como espacio económico, sino también cultural (Verdesoto Custode, 1986; Díaz-Barriga, 1990). Al analizar el impacto de los movimientos sociales en Perú, Eduardo Ballón (1986) destacó el papel de los movimientos en la consolidación de memorias y símbolos colectivos a través de diversas reivindicaciones culturales. Y los movimientos cívicos y regionales de Colombia se consideraron promotores de nuevos valores y prácticas culturales, a pesar de su aparentemente limitada conciencia de los amplios problemas estructurales (Santana, 1989; Fals Borda, 1992; Findji, 1992).

Al analizar los movimientos sociales venezolanos, Gabriela Uribe y Edgardo Lander (1988) encontraron que algunos de los movimientos provocan cambios en los marcos simbólico-culturales que resultan en nuevos modos de construcción de los hechos políticos (véase García, 1992). Así, las problemáticas sociales y políticas son vistas como vinculadas dentro de un campo cultural abarcador, en la medida en que la práctica social de los movimientos se basa en la creación de nuevos espacios para la producción de significados que pueden ser proyectados en dominios sociales y políticos más amplios. La evaluación de los movimientos sociales ecuatorianos realizada por Luis Verdesoto Custode, que recuerda la noción de Aníbal Quijano sobre la aparición de un nuevo dominio público en el mundo andino, ofrece una buena indicación de la política de articulación que se está llevando a cabo:

> Más que una proletarización masiva, el rasgo principal de la vida social en Ecuador es la multiplicación de identidades de grupos

> sociales. *Pobladores,*[14] mujeres, jóvenes, grupos indígenas, regiones, etc., se construyen bajo otro tipo de parámetros políticos y otras formas de dirigirse a las instancias de poder. Lo que está en juego es precisamente su derecho a un espacio en la vida social [...] Estas identidades propician un orden abierto, al mismo tiempo que se establecen redes de solidaridad entre ellas. Quizá su objetivo más importante sea la creación de un *colectivo popular* capaz de redefinir constantemente sus objetivos mediante la acción. Este rasgo fractura efectivamente la cara restrictiva de la política institucionalizada. Las identidades en gestación comienzan a desarrollar nuevas formas de entender y cuestionar el Estado, no desde el punto de vista del poder del Estado, sino, por el contrario, desde el de la *construcción de un poder social diferente*. En esta medida, su objetivo no es sustituir al Estado, sino construir una sociedad alternativa (Verdesoto Custode, 1986, pp. 186-187; énfasis añadido).

La lógica de la articulación se pone en juego en muchos casos, por ejemplo, en la formación de redes de movimientos populares urbanos y en el papel del "vecino" como nueva y poderosa categoría de identidad (véase Bennett, 1992). Los municipios, los barrios y las regiones son vistos como nuevos lugares de articulación, no menos importantes que el Estado debido a su institucionalidad diferente o reducida. Se puede detectar en estas concepciones una cierta dosis de normativismo e incluso de utopismo. No hace falta decir que quienes proclamaban en los años cuarenta y cincuenta el fin de la pobreza y el advenimiento de un reino de la abundancia, que vendría de la mano del desarrollo, o quienes hoy predican hasta la saciedad otro "paquete de estabilización" como salida de la crisis eran y son al menos tan románticos como algunos de los investigadores de los movimientos sociales. ¿Quién sabe? Tal vez los que se aferran a los paradigmas convencionales, conocidos a estas alturas por infructuosos e inútiles, sean realmente más románticos que los que se atreven a soñar e imaginar lo que aún no se ha pensado. En cualquier caso, los investigadores latinoamericanos de

14. En español en el original [N. del T.].

hoy –comprometidos o independientes de las teorías europeas y norteamericanas– están en proceso de desarrollar un poderoso programa para la investigación y teorización de los movimientos sociales, como sostienen categóricamente Calderón, Piscitelli y Reyna (1992).

Con esto cierro el círculo de mi argumentación. Abrí este trabajo con algunos comentarios generales sobre la naturaleza de la teorización en la actualidad y sería apropiado cerrarlo en el mismo tono. Es factible plantear la cuestión (en particular, quizá, desde cierta perspectiva norteamericana) de por qué los investigadores latinoamericanos siguen recurriendo a las teorías europeas. ¿No refuerza esto su "dependencia intelectual" de Europa y Norteamérica? Tal pensamiento surge de una lectura relativamente convencional de la naturaleza del área de investigación de los movimientos sociales. ¿Por qué no admitir, por el contrario, que para autores como Touraine, Castells, Laclau, Mouffe, Evers y Slater –todos los cuales han tenido una experiencia muy significativa en América Latina, por lo general de muchos años–, América Latina se ha convertido en un "centro" de teorías y reflexiones? Es cierto que en el viaje de teorías y teóricos que caracteriza el contexto poscolonial, Occidente se reproduce en parte como lugar de producción de discursos, pero también se transforma, se desplaza y se resiste. También es cierto que los intelectuales latinoamericanos, aunque intentan liberarse de la dependencia acrítica de las tradiciones teóricas de Occidente, siguen vinculados a ellas de maneras importantes y complejas (este capítulo incluido, claramente).[15]

Pero, como ya he mencionado, la producción de teoría hoy en día no puede verse en términos simples, como si se produjera en una parte y se

15. Esta digresión sobre la política de la teoría está motivada por el hecho de que, cuando presenté una ponencia sobre "teorías de los movimientos sociales" en universidades estadounidenses, casi inevitablemente alguien objetó el uso de "complicadas teorías europeas". Aprecio cualquier buena intención que exista en este intento del público norteamericano de hacernos ver (a los latinoamericanos) que con esto seguimos siendo "colonias intelectuales" de Europa. Pero yo diría que creer que las teorías europeas o euroamericanas –por su sistematicidad, elegancia, abstracción y completitud (por ejemplo, las teorías de Touraine, o de Laclau y Mouffe)– son necesariamente mejores es más bien su problema (y generalmente también el de los europeos). El hecho de que estas teorías brillen más alto en el firmamento intelectual es un reflejo del poder con el que estas construcciones todavía están dotadas en la academia, no de ninguna calidad intrínseca "inferior" de las teorías producidas bajo diferentes reglas del discurso. Incluso podríamos pensar que formas de teoría menos exhaustivas, más fluidas e incluso "nómadas", como las que suelen producirse en el tercer mundo, son más propicias hoy en día para mejorar la comprensión y la acción.

aplicara en otra. Más bien, debe ser vista como un proceso de múltiples conversaciones en un terreno discontinuo (Mani, 1989; Clifford, 1989). Hoy, como en el pasado, para que los investigadores latinoamericanos creen un sistema epistemológico auténtico que represente las prácticas socioculturales latinoamericanas, ese sistema debe comprometerse con los sistemas prevalecientes (occidentales y otros). Los investigadores deben buscar lo que es habilitante en los sistemas prevalecientes, siendo cautelosos con los riesgos de hacerlo, para evitar replicar aquellos rasgos considerados etnocéntricos o normalizadores, especialmente el posicionamiento de Occidente como centro del discurso relativo a América Latina y el tercer mundo. Y, finalmente, deben tender la mano hacia nuevos regímenes de verdad que recentren la experiencia latinoamericana.

Conclusión

Un punto que se ha destacado a lo largo del capítulo es que los movimientos sociales contemporáneos en América Latina tienen un carácter múltiple, en tanto luchas económicas, sociales, políticas y culturales. Las fronteras y dependencias entre estos ámbitos son difusas, en algunos casos indistinguibles. En particular, es importante abrirse al carácter profundamente cultural de estas luchas. Como señaló enfáticamente Stuart Hall (1991, p. 64),

> todo el mundo, incluidas las personas de las sociedades pobres de las que en Occidente hablamos a menudo como si vivieran en un mundo ajeno a la cultura, sabe que los "bienes" actuales funcionan también como signos sociales y producen significados además de energía.

Los movimientos sociales tienen que ver con la transformación de muchas de las prácticas del desarrollo y la modernidad, con la concepción y reconstrucción de órdenes sociales, quizá modernidades alternativas o modos diferentes de historicidad.

Para entender estos procesos, he argumentado, hay que fijarse en el micronivel de las prácticas cotidianas y su imbricación con procesos más amplios de desarrollo, patriarcado, capital y Estado. El modo en que

estas fuerzas se abren paso en la vida de las personas, sus efectos en la identidad y las relaciones sociales, y las respuestas y "usos" que las personas hacen de ellas deben examinarse a través de un compromiso y una lectura minuciosos de las acciones populares. También es cierto que el sistema que daba cuenta de las identidades y las estabilizaba ha cambiado drásticamente. Incluso hasta la década de 1960, las identidades estaban, en cierto sentido, claramente definidas y no eran problemáticas. Uno sabía quién era quién, por así decirlo, y cómo se definía como miembro de un grupo. También se sabía qué hacer y cómo hacerlo (desarrollo o revolución, según el punto de vista). Pero esto ya no es así. Los teóricos se refieren a este cambio como la proliferación de identidades y citan el hecho de que las identidades se construyen y que esta construcción tiene lugar a través de procesos de articulación. En la interfaz de identidad y articulación se encuentran las múltiples estrategias y tácticas políticas que dan cuenta más claramente de un "movimiento". Es en este nivel que coexisten los diversos "paradigmas" de la investigación de los movimientos sociales. Las cuestiones de estrategia y las cuestiones de identidad están inextricablemente unidas y los vínculos pueden investigarse de forma más fructífera a nivel de la política cultural de los movimientos.

Esto significa también que la naturaleza y el impacto de los movimientos sociales no se limitan a sus manifestaciones más visibles. Incluso cuando el Estado, consciente de un nuevo desafío en forma de movimiento, intenta cooptarlo o reprimirlo, es posible que el movimiento ya se haya extendido por un vasto dominio social. En otras palabras, los movimientos sociales son algo exterior al Estado y, si bien es cierto que el Estado es un interlocutor clave para los movimientos, estos no pueden reducirse a la lógica del Estado.[16] El Estado, sin duda, es una fuerza social demasiado poderosa para dejarla en manos de los políticos y las élites económicas, y sigue siendo especialmente importante en relación con la satisfacción de las necesidades básicas. Sin embargo, al menos en parte, la reconfiguración social que están provocando los

16. La hipótesis de la exterioridad de los movimientos sociales en relación con el Estado tiene su origen en la obra de Deleuze y Guattari (1987). Véase también Escobar (1992a).

movimientos sociales tiene que encontrarse en un espacio diferente, sea cual sea la forma en que podamos concebirlo (por ejemplo, las relaciones sociales de la vida cotidiana, la transformación de las concepciones culturales, las nuevas culturas políticas, los nuevos dominios públicos, etc.). Más allá de las fronteras de la región, los movimientos sociales latinoamericanos están alimentando una cosecha de significados que de alguna manera son más libres que las formas modernas de racionalidad y control, y que podrían fomentar una renovación no solo de la conciencia del sufrimiento, sino también de la conciencia de las formas de libertad y de vida como proceso colectivo. Y esto podría tener una importancia única en el mundo actual.

En su estudio sobre "la alquimia de la raza y los derechos" en el sistema del derecho norteamericano, Patricia Williams hablaba así de la realidad de los esclavos "sin dueño" o emancipados tras la Guerra Civil:

> Después de la Guerra Civil, cuando los esclavos dejaron de tener dueño –aún dudo en utilizar la palabra emancipados–, también fueron repudiados; se les expulsó del mercado y se les situó en una tierra de nadie, no precisamente el mercado laboral dominante, y muy fuera del mercado de los derechos. Se les situó fuera de los límites de la valoración, del mismo modo que a las personas sin hogar o a los nómadas y gitanos, o a los pueblos tribales que se niegan a adscribirse a la noción de espacio privado y que rechazan o se les niegan los trabajos tradicionales o el empleo fijo; se convirtieron en todos aquellos que no pueden expresarse en el lenguaje del poder y la afirmación y las reivindicaciones, todos aquellos que merecen la dignidad de la valoración social, pero a los que tan a menudo se les niega la propia supervivencia (Williams, 1991, p. 21).

Uno se siente tentado a pensar lo mismo de muchas personas en el tercer mundo de hoy: el gran número de personas situadas en condiciones de marginalidad o en el espacio de la economía informal, "no precisamente el mercado laboral dominante" –que, como sabemos, se redujo significativamente en la década de 1980– "y muy fuera del mercado de los derechos", porque el lenguaje de los derechos y el lenguaje de la justicia

también pareció desvanecerse del discurso público a raíz de los peores programas de "austeridad" y "estabilización" impuestos por el FMI. Pero tal vez esas mismas personas estén aprendiendo a negociar de forma más explícita su participación en los mercados transnacionales de mercancías y significados que caracterizan hoy a América Latina, tal vez estén rechazando de forma más eficaz los "límites de la valoración" dentro de los cuales solo pueden ser vistos como sujetos "subdesarrollados" de segunda clase. tal vez estén llegando a afirmarse en un lenguaje de poder que han elaborado a través de formas de acción colectiva como las que discuten muchos de los autores de este volumen.

Bibliografía

Amin, Samir (1990). *Maldevelopment*. Londres: Zed Books.

Angus, Ian (1989). Media beyond Representation. En Ian Angus y Sut Jhally (eds.), *Popular Culture in Contemporary America*. Londres: Routledge.

Apffel Marglin, Frederique y Marglin, Stephen (eds.) (1990). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.

Ballón, Eduardo (1986). *Movimientos sociales y democracia: La fundación de un nuevo orden*. Lima: DESCO.

Behar, Ruth (1990). Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman. *Feminist Studies, 16*(2), 223-258.

Beneria, Lourdes y Roldán, Marta (1987). *The Crossroads of Class and Gender: Industrial Homework, Subcontracting, and Household Dynamics in Mexico D.F*. Chicago: University of Chicago Press.

Bennett, Vivienne (1992). The Evolution of Urban Popular Movements in Mexico between 1968 and 1988. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Burdick, John (1992). Rethinking the Study of Social Movements: The Case of Christian Base Communities in Urban Brazil. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Calderón, Fernando (ed.) (1986). *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: UNU, CLACSO, IISUNAM.

Calderón, Fernando (ed.) (1988). *La Modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Calderón, Fernando; Piscitelli, Alejandro y Reyna, José Luis (1992). Social Movements: Actors, Theories, Expectations. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Clifford, James (1989). Notes on Travel and Theory. *Inscriptions, 5*, 177-185.

De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1987). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Díaz-Barriga, Miguel (1990). *Urban Politics in the Valley of Mexico: A Case Study of Urban Movements in the Ajusco Region of Mexico D.F., 1970-1987* [Tesis de doctorado]. Stanford University.

Dietz, James y Dilmus, James (eds.) (1990). *Progress toward Development in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner.

DuBois, Marc (1991). The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective of Power Relations in Development. *Alternatives, 16*(1), 1-30.

Elias, Norbert (1978). *The History of Manners*. Nueva York: Pantheon Books.

Escobar, Arturo (1984). Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of His Work to the Third World. *Alternatives, 10*(3), 377-400.

Escobar, Arturo (1988). Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World. *Cultural Anthropology, 3*(4), 428-443.

Escobar, Arturo (1992a). Imagining a Post-Development Era: Critical Thought, Development, and Social Movements. *Social Text, 31-32*, 20-56.

Escobar, Arturo (1992b). Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements. *Critique of Anthropology, 12*(4).

Esteva, Gustavo (1987). Regenerating People's Space. *Alternatives, 12*(1), 125-152.

Evers, Tilman (1985). Identity: The Hidden Side of New Social Movements in Latin America. En David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*. Dordrecht: Foris Publications, CEDLA.

Fals Borda, Orlando (1984). *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando (1986). *Retorno a la Tierra*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Fals Borda, Orlando (1992). Social Movements and Political Power in Latin America. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho.* Cambridge: Cambridge University Press.

Findji, María Teresa (1992). From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Fiske, John (1989a). *Understanding Popular Culture.* Boston: Unwin Hyman.

Fiske, John (1989b). *Reading the Popular.* Boston: Unwin Hyman.

Fiske, John (1990). Ethnosemiotics: Some Personal and Theoretical Reflections. *Cultural Studies, 4*(1), 85-99.

Foucault, Michel (1977). *Discipline and Punish.* Nueva York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge.* Nueva York: Pantheon Books.

Froebel, Folker (1980). *The New International Division of Labor: Structural Unemployment in Industrialised Countries and in Industrialisation in Developing Countries.* París: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Fuentes, Annette y Ehrenreich, Barbara (1983). *Women in the Global Factory*. Boston: South End Press.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad.* México: Grijalbo.

García, María Pilar (1992). The Venezuelan Ecology Movement: Symbolic Effectiveness, Social Practices, and Political Strategies. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.

Gudeman, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, Stuart (1991). Brave New World. *Socialist Review, 21*(1), 57-64.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Jelin, Elizabeth (1986). Otros silencios, otras voces: el tiempo de la democratización en Argentina. En Fernando Calderón (ed.), *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: UNU, CLACSO, IISUNAM.

Jelin, Elizabeth (ed.) (1987). *Movimientos sociales y democracia emergente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Jelin, Elizabeth (ed.) (1990). *Women and Social Change in Latin America*. Londres: United Nations Research Institute for Social Development, Zed Books.

Laclau, Ernesto (1985). New Social Movements and the Plurality of the Social. En David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*. Ámsterdam: CEDLA.

Laclau, Ernesto (1988). Politics and the Limits of Modernity. En Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon: The Politics of Postmodernism*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.

Lechner, Norbert (1988). *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*. Santiago de Chile: FLACSO.

Mani, Lata (1989). Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception. *Inscriptions, 5*, 1-24.

Mayer, Margit (1991). Politics in the Post-Fordist City. *Socialist Review, 21*(1), 105-124.

McAdam, Doug (1982). *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.

Melucci, Alberto (1985). The Symbolic Challenge of Contemporary Social Movements. *Social Research, 52*(4), 789-816.

Melucci, Alberto (1988a). Getting lnvolved: ldentity and Mobilization in Social Movements. En Hansperter Kriesi, Sidney Tarrow y Bert Klandermans (eds.), *International Social Movement Research: From Structure to Action-Comparing Social Movements Research across Cultures* (vol. 1). Londres: JAI Press.

Melucci, Alberto (1988b). Social Movements and the Democratization of Everyday Life. En John Deane (ed.), *Civil Society and the State: New European Perspectives*. Londres: Verso.

Mies, Maria (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres: Zed Books.

Mires, Francisco (1987). Continuidad y ruptura en el discurso político. *Nueva Sociedad*, *91*, 129-140.

Montaldo, Graciela (1991). Estrategias del fin de siglo. *Nueva Sociedad*, *116*, 75-87.

Mouffe, Chantal (1984). Towards a Theoretical Interpretation of New Social Movements. En Sakari Hänninen y Lena Paldan (eds.), *Rethinking Marx*. Berlín: Argument-Sonderband.

Mouffe, Chantal (1988a). Hegemony and New Political Subjects: Towards a New Concept of Democracy. En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.

Mouffe, Chantal (1988b). Radical Democracy: Modern or Postmodern. En Andrew Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Mueller, Adele (1986). The Bureaucratization of Feminist Knowledge: The Case of Women in Development. *Resources far Feminist Research*, *15*(1), 3-6.

Munck, Gerardo (1990). Identity and Ambiguity in Democratic Struggles. En Joe Foweraker y Ann Craig (eds.), *Popular Movements and Political Change in Mexico*. Boulder: Lynne Rienner.

Nandy, Ashis (1989). Shamans, Savages and the Wilderness: On the Audibility of Dissent and the Future of Civilizations. *Alternatives*, *14*(3), 263-278.

O'Connor, James (1988). Theoretical Introduction. *Capitalism, Nature, Socialism*, *1*(1), 11-38.

Ong, Aihwa (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: State University of New York Press.

Portes, Alejandro y Kincaid, Douglas (1989). Sociology and Development in the 1990's: Critical Challenges and Empirical Trends. *Sociological Forum*, *4*(4), 479-503.

Portes, Alejandro; Castells, Manuel y Benton, Lauren (eds.) (1989). *The Informal Economy. Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Portugal, Ana María (1986). *On Being a Feminist in Latin America.* Santiago de Chile: ISIS lnternational.

Price, Richard (1983). *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Price, Richard (1990). *Alabi's World.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.

Rabinow, Paul (1986). Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. En James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Rabinow, Paul (1988). Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism. *Cultural Antropology, 3*(4), 355-364.

Rabinow, Paul y Sullivan, William (1987). *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press.

Rahnema, Majid (1988). A New Variety of AIDS and Its Pathogens: Homo Economicus, Development and Aid. *Alternatives, 13*(1), 117-136.

Rofel, Lisa (1992). Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China. *Cultural Anthropology, 7*(1), 93-114.

Rosaldo, Renato (1980). *Ilongot Headhunting-1974.* Stanford: Stanford University Press.

Rosero, Rocío (1988). Balance y perspectivas del movimiento de mujeres. En ISIS International y Mujeres por un Desarrollo Alternativo (eds.), *Mujeres, crisis y movimiento: América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile.

Sachs, Wolfgang (ed.) (1992). *The Development Dictionary.* Londres: Zed Books.

Sahlins, Marshall (1985). *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward (1979). *Orientalism.* Nueva York: Vintage Books.

Said, Edward (1983). *The World, the Text, the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Santana, Pedro (1989). *Los movimientos sociales en Colombia.* Bogotá: Ediciones Foro.

Sarlo, Beatriz (1991). Un debate sobre cultura. *Nueva Sociedad, 116*, 88-93.

Scott, James (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

Sheth, Dhirubhai (1987). Alternative Development as Political Practice. *Alternatives, 12*(2), 155-171.

Shiva, Vandana (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Development.* Londres: Zed Books.

Shorter, Edward y Tilly, Charles (1989). *Strikes in France, 1830-1968.* Nueva York: Cambridge University Press.

Slater, David (1985). Social Movements and a Recasting of the Political. En David Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America*. Ámsterdam: CEDLA.

Starn, Orin (1992). I Dreamed of Foxes and Hawks: Reflections on Peasant Protest, New Social Movements, and the Rondas Campesinas of Northern Peru. En Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy.* Boulder: Westview Press.

Taussig, Michael (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles (1985). *Philosophy and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press.

Todorov, Tzvetan (1984). *The Conquest of America.* Nueva York: Harper and Row.

Touraine, Alain (1977). *The Self-Production of Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Touraine, Alain (1981). *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements.* Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, Alain (1987). *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina.* Santiago de Chile: PREALC, OIT.

Touraine, Alain (1988). *The Return of the Actor.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Tsugawa, Tracey (1991). *Cartographies of Struggle, Cartographies of Resistance*. [Inédito].

Uribe, Gabriela y Lander, Edgardo (1988). Acción social, efectividad simbólica y nuevos ámbitos de lo político en Venezuela. En Fernando

Calderón (ed.), *La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.

Urla, Jackeline (1990). *Statistics and the Construction of Basque Identity*. [Inédito].

Verdesoto Custode, Luis (1986). Los movimientos sociales, la crisis y la democracia en el Ecuador. En Fernando Calderón (ed.), *Los movimientos sociales ante la crisis*. Buenos Aires: UNU, CLACSO, IISUNAM.

Williams, Patricia (1991). *The Alchemy of Race and Rights.* Cambridge: Harvard University Press.

Williams, Raymond (1980). Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory. En Raymond Williams (ed.), *Problems in Materialism and Culture*. Londres: NLB.

Willis, Paul (1990). *Common Culture.* Londres: Verso.

Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos*

A medida que nos acercamos al final del milenio, se hace más apremiante la pregunta por el futuro de las sociedades latinoamericanas. Los niveles de violencia, pobreza, discriminación y exclusión que estas han alcanzado no tienen precedentes y parecen indicar que el "desempeño" y hasta el mismo diseño de las "nuevas" democracias de América Latina están muy lejos de ser satisfactorios. Y las luchas políticas en la América Latina actual se libran justamente en torno a posibles planes democráticos alternativos. Los movimientos sociales, como sostendremos, juegan un papel decisivo en dichas luchas. Fundamentalmente, se están debatiendo los parámetros de la democracia, o al menos, con toda certeza, las fronteras de lo que debe definirse como el escenario político: sus participantes, sus instituciones, sus procesos, sus programas y sus alcances.

Los programas de ajuste social y económico inspirados por el neoliberalismo han entrado en la disputa como formidables y penetrantes competidores. En respuesta a la supuestamente "inevitable" lógica impuesta por los procesos de la globalización económica, las políticas neoliberales han introducido un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil y han provocado el surgimiento de una definición del ámbito de lo

* En coautoría con Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino. Publicado como la introducción a Escobar, Arturo; Alvarez, Sonia E. y Dagnino, Evelina (eds.) (2002). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus, ICANH. Originalmente en inglés en Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.) (1996). *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press. Traducción de Claudia Montilla [N. del E.].

político y sus participantes que se basa en una concepción minimalista tanto del Estado como de la democracia.

Puesto que la sociedad civil está a cargo de las responsabilidades sociales que ahora evade un Estado neoliberal en proceso de reducción, su potencial como espacio político para el ejercicio de la ciudadanía recibe cada vez menos importancia. Desde este punto de vista, los ciudadanos tienen que seguir avanzando por sus propios recursos privados y la ciudadanía se equipara cada vez más con la integración individual al mercado.

Una concepción alternativa de la ciudadanía, como la que proponen varios de los movimientos que se estudian en esta colección, tendría en cuenta las luchas democráticas como un amplísimo y renovado proceso de redefinición no solo del sistema político, sino también de prácticas económicas, sociales y culturales que podrían engendrar un ordenamiento democrático de la sociedad como un todo. Tal concepción llama nuestra atención desde un amplio rango de posibles esferas públicas en las cuales podría ejercerse la ciudadanía y los intereses de la sociedad podrían ser representados y, fundamentalmente, remodelados. El alcance de las luchas democráticas se extendería hasta abarcar no solo el sistema político, sino además el futuro del "desarrollo" y la erradicación de desigualdades sociales como las de raza o género, profundamente determinadas por prácticas culturales y sociales. Esta concepción nueva y amplia también permitiría reconocer que el proceso de construcción de la democracia no es homogéneo, sino más bien internamente discontinuo y desigual: diferentes esferas y dimensiones tienen ritmos de cambio diferentes, lo cual lleva a algunos analistas a argumentar que este proceso es inherentemente "disyuntivo" (Holston y Caldeira, 1998; véase también Jelin y Hershberg, 1996).

Los movimientos sociales han logrado en algunas instancias transformar sus agendas en políticas públicas y expandir las fronteras de la política institucional; también, muy significativamente, han luchado por otorgar nuevos significados a las nociones heredadas de *ciudadanía*, *representación* y *participación política*, y como consecuencia, a la de *democracia* misma. Tanto los procesos mediante los cuales el programa de un movimiento se convierte en política pública, como los de

búsqueda de una nueva definición del significado de términos como *desarrollo* o *ciudadano*, por ejemplo, implican la puesta en marcha de una *política cultural*, concepto desarrollado en el campo de los estudios culturales, el cual, como anotaremos más adelante, puede contribuir a dar nuevas luces sobre las apuestas culturales y políticas de los movimientos sociales en la lucha contemporánea por el destino de la democracia en América Latina.

La formación de nuevos conceptos de lo cultural en la investigación sobre los movimientos sociales en América Latina

De la cultura a la política cultural

Este libro tiene el objetivo principal de investigar sobre la relación entre cultura y política. Argumentamos que esta relación puede explorarse productivamente mediante una exploración de la naturaleza de la política cultural puesta en marcha –con mayor o menor claridad y en mayor o menor grado– por *todos* los movimientos sociales, y por medio del examen del potencial de dicha política cultural para promover el cambio social.

La ciencia social convencional no ha explorado de manera sistemática los vínculos entre cultura y política. Ya nos referimos a este hecho en trabajos anteriores (Escobar y Alvarez, 1992; Dagnino, 1994). Es importante discutir las concepciones cambiantes de cultura y política en antropología, literatura y otras disciplinas, como telón de fondo para entender la manera como el concepto de política cultural surgió del intenso diálogo interdisciplinario y del desvanecimiento de las fronteras que ha tenido lugar durante la última década, animado por varias tendencias posestructuralistas. En nuestra antología anterior, señalábamos que la manera convencional de entender la cultura en varios campos del saber como algo estático –engastado en un conjunto de textos, creencias y artefactos canónicos– ha contribuido grandemente a hacer invisibles prácticas culturales cotidianas como terreno y fuente de prácticas políticas. Teóricos de la cultura popular, como De Certeau

(1984), Fiske (1989) y Willis (1990), trascendieron dicho estatismo y resaltaron la manera como la cultura involucra un proceso colectivo e incesante de producción de significados que moldea la experiencia social y configura las relaciones sociales. De esta manera, los estudios sobre la cultura popular llevaron la investigación en las humanidades a alejarse cada vez más del énfasis en la "alta cultura" originado en la literatura y en las artes y a acercarse a una comprensión antropológica de la cultura. Esta cercanía ya había sido propiciada por el trabajo de Raymond Williams, quien describe la *cultura* como "el sistema de significación mediante el cual (aunque entre otros) necesariamente se comunica, reproduce, experimenta y explora un orden social" (1981, p. 13). Como anotaron Glenn Jordan y Chris Weedon, "en este sentido, la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instituciones económicas, sociales y políticas. La cultura es un conjunto de prácticas *materiales* que constituyen significados, valores y subjetividades" (1995, p. 8).

En un libro reciente y muy influyente se elabora la definición de Williams para llegar a concluir que

> en los estudios culturales [...] la cultura se entiende *de dos maneras*: como modo de vida –incluidos ideas, actitudes, lenguajes, prácticas, instituciones y estructuras de poder– y como una amplia variedad de prácticas culturales: formas artísticas, textos, cánones, arquitectura, bienes producidos masivamente, etc. (Nelson, Treichler y Grossberg, 1992, p. 5).

Esta descripción de la cultura apunta hacia prácticas y representaciones arraigadas como ejes de la cultura. Sin embargo, en la práctica, su énfasis sigue estando en las formas artísticas y textuales. Lo anterior, creemos, explica un cierto número de críticas a los estudios culturales, como la aparentemente poco problemática confianza en sus "rápidas y viles" etnografías, la preeminencia de análisis textuales y la importancia que se otorga a las industrias culturales y a los paradigmas de recepción y consumo de productos culturales. Sea cual sea la validez de estas críticas, como explicaremos más adelante, es justo decir que los estudios

culturales no han otorgado la suficiente importancia a los movimientos sociales como agentes vitales de la producción cultural.[1]

La noción de *cultura* también es materia de amplio debate en el campo de la antropología. La antropología clásica adhería a una epistemología realista y a una comprensión relativamente fija de la cultura como algo encarnado en las instituciones, prácticas, rituales, símbolos y similares. Este paradigma de cultura orgánica sufrió golpes significativos con el desarrollo de la antropología estructural, la cual se orienta hacia la economía política y la antropología interpretativa. A partir de bases hermenéuticas y semióticas, la antropología interpretativa se movía hacia una comprensión no positivista y parcial de la cultura, en parte guiada por la metáfora de las "culturas como textos". A mediados de la década de 1980, otro desplazamiento de la idea de cultura buscó tener en cuenta el hecho de que "ya nadie puede escribir sobre los otros como si fueran objetos o textos discretos" y buscó desarrollar "nuevas concepciones de la cultura como algo interactivo e histórico" (Clifford y Marcus, 1986, p. 25). Desde entonces, la creciente conciencia de la globalización de la producción económica y cultural ha llevado a los antropólogos a cuestionar nociones espaciales de cultura, dicotomías entre un "nosotros" homogéneo y un "otros" discreto, cualquier ilusión de fronteras claras entre grupos, propios u otros (véanse Fox, 1991; Gupta y Ferguson, 1992).[2]

Uno de los aspectos más útiles de la comprensión posestructuralista de la cultura en la antropología es su insistencia en el análisis de la producción y significación, de significados y prácticas, como aspectos simultáneos e inextricablemente ligados de la realidad social. En este

1. Una reciente e importante excepción es Darnovsky, Epstein y Flacks (1995). Esta antología se centra principalmente en movimientos sociales contemporáneos en los Estados Unidos y establece debates relacionados con "políticas de la identidad" y democracia radical.

2. Pero mientras unos claman por el abandono de la cultura, la mayoría de los antropólogos críticos continúan creyendo que tanto el trabajo de campo como el estudio de las culturas siguen siendo prácticas analíticas, metodológicas y políticas importantes y tal vez ejemplares para examinar el mundo actual, incluso a pesar del hecho de que tanto el trabajo de campo como la cultura –en sus modos reflexivos y posestructuralistas– se entienden hoy en día de manera muy diferente de como se entendían hace diez años. Hasta el punto de que la cultura sigue siendo el espacio del ejercicio de poder y, teniendo en cuenta la fuerza persistente de las diferencias culturales a pesar de la globalización, la teorización cultural y el trabajo de campo continúan siendo proyectos intelectuales y políticos vigorosos.

espíritu, Kay Warren (2002) argumenta que las condiciones materiales son muy a menudo consideradas como

> más autónomas, reales y básicas que ninguna otra cosa. "Pero, ¿y qué sucede con la explotación?", es la respuesta típica de los críticos; con ella buscan expresar una urgencia materialista que borra de plano los asuntos culturales, sin importar su valor.

Warren sugiere entonces que "las exigencias materiales [de los movimientos sociales] son, en la práctica, construcciones selectivas avanzadas políticamente, expresadas en campos de relaciones sociales que también definen su significado". De igual manera, Warren aboga por una formación alternativa de conceptos que "confrontaría los asuntos culturales (y los intereses políticos) embebidos en la construcción de políticas y las preocupaciones materialistas (y los intereses políticos) implícitas en los ensamblajes culturales de la política". En tanto los antropólogos generalmente han intentado entrelazar los análisis de "lo simbólico y lo material", los avances en la teoría del discurso y la representación han proporcionado herramientas para relatos más matizados de la constitución mutua –de hecho, la inseparabilidad– de significados y prácticas (para un excelente ejemplo de este enfoque, véase Comaroff y Comaroff, 1991).

Este desarrollo deja lecciones útiles para los estudios culturales; de hecho, se armoniza bien con lo que se considera el asunto clave del campo de estudio, es decir, aquello que las metáforas de cultura y textualidad ayudan a explicar y que a la vez dejan de estudiar. Este asunto se expresa elocuentemente en el recuento retrospectivo de Stuart Hall sobre el impacto del "giro lingüístico" de los estudios culturales. Para Hall, el descubrimiento de la discursividad y la textualidad trajo a primer plano "la importancia crucial del lenguaje [...] para el estudio de cualquier cultura" (1992, p. 283). Así, los académicos de los estudios culturales encontraron que siempre "algo los hacía volver a la cultura". Sin embargo, a pesar de la importancia de la metáfora de lo discursivo, para Hall

> siempre hay algo que está descentrado en tomo al medio de la cultura, del lenguaje, la textualidad y el significado, que siempre escapa y evade el intento por vincularlo, directa e inmediatamente, con otras estructuras. [Debemos suponer que] la cultura siempre trabaja mediante sus textualidades –y al mismo tiempo esa textualidad nunca es suficiente [...] A menos que (y hasta que) uno respete el necesario desplazamiento de la cultura–, y sin embargo, uno siempre se molesta por su fracaso al reconciliarse con otros asuntos que importan, con otras preguntas que no pueden ni podrán ser totalmente rescatadas por las elaboraciones de la textualidad crítica, los estudios culturales, como proyecto, como intervención, siguen siendo incompletos (1992, p. 284).[3]

La máxima de Hall de que la cultura y la textualidad "nunca bastan", desde nuestro punto de vista, se refiere a la dificultad de asir, por medio de la cultura y la textualidad, "otros asuntos que importan", como estructuras, formaciones y resistencias que la cultura impregna inevitablemente, ese "algo desagradable allá abajo" hacia lo cual Hall quiere que regresen los estudios culturales, saliendo del "aire limpio del significado y la textualidad" (1992, p. 278). De esta manera, Hall vuelve a introducir la política en el centro de los estudios culturales, no solo porque su formulación provee un medio para mantener en tensión asuntos teóricos y políticos, sino también porque hace un llamado a los teóricos –especialmente a aquellos que tienden a quedarse en el nivel del texto y la política

3. El "descentramiento" y desplazamiento asociados con la cultura y con lo discursivo de los que habla Hall se originan en el hecho de que el significado nunca puede ser totalmente fijado y que cualquier interpretación de la realidad puede ser siempre cuestionada. Entonces tenemos una tensión permanente entre una "realidad material", que parece sólida y estable, y la siempre cambiante semiosis, que le da significados y que, a la larga, es lo que hace que lo material sea real para personas concretas. Esta tensión, bien conocida para los filósofos y antropólogos hermenéuticos, ha sido testigo de una serie de nuevas elaboraciones desde el análisis de la división entre base y superestructura. El posestructuralismo foucaultiano introdujo primero la división entre formaciones discursivas y no discursivas, enunciaciones y visibilidades, con la organización e incorporación de lo no discursivo (instituciones, economías, condiciones históricas, etc.). Laclau y Mouffe (1985) intentaron radicalizar la percepción de Foucault mediante la disolución de la distinción, afirmando la naturaleza fundamentalmente discursiva de toda realidad social. Para ellos, no hay materialidad que no esté mediada por el discurso y tampoco discurso que no tenga relación con la materialidad. Solo se puede diferenciar entre lo material y lo discursivo (si es que es posible hacerlo) con fines analíticos.

de representación– para que se comprometan con ese "algo desagradable allá abajo" como asunto propio tanto de la teoría como de la política.

En otras palabras, la tensión entre lo textual y aquello que lo sustenta, entre la representación y su fundamento, entre significados y prácticas, entre narrativas y actores sociales, entre discurso y poder nunca podrá ser resuelta en el ámbito de la teoría. Pero el "nunca bastan" es de doble vía. Si siempre hay "algo más" más allá de la cultura, algo que lo textual/discursivo no ha captado del todo, entonces también hay algo más allá de lo así llamado material, algo que siempre es cultural y textual. Veremos la importancia de esta inversión en los casos de movimientos sociales conformados por gentes muy pobres y marginales, para quienes el primer objetivo de la lucha es a menudo demostrar que son personas con derechos, de manera que puedan recobrar su dignidad y posición como ciudadanos e incluso como seres humanos. En otras palabras, esta tensión solamente se resuelve provisionalmente en la práctica. Afirmamos aquí que los movimientos sociales son un escenario crucial para comprender cómo tiene lugar en la práctica este quizás precario pero vital enmarañamiento de lo cultural y lo político. Más aún, creemos que la formación de conceptos y la investigación sobre la política cultural de los movimientos sociales es un rodeo teórico prometedor que presta atención al llamado de Hall.

De la política cultural a la cultura política

A pesar de su compromiso con una comprensión más amplia de la cultura, en gran parte de los estudios culturales, especialmente en los Estados Unidos, continúa prevaleciendo la orientación hacia lo textual. Esto tiene que ver con factores disciplinarios, históricos e institucionales (Yúdice, 2002). Este sesgo toca también la utilización del concepto de *política cultural*. En su acepción actual –a pesar del interés de los académicos de los estudios culturales por examinar las relaciones entre prácticas culturales y poder, y su compromiso con la transformación social–, *política cultural* se refiere a menudo a luchas dispersas por significados y representaciones, cuyas apuestas políticas son algunas veces de difícil discernimiento para los actores sociales concretos.

Estamos de acuerdo con la definición de *política cultural* presentada por Jordan y Weedon en su reciente libro:

> La legitimación de las relaciones sociales de desigualdad y la lucha por transformarlas son preocupaciones centrales de la *política cultural*. Fundamentalmente, esta determina los significados de las prácticas sociales y, más aún, determina también cuáles grupos o individuos tienen el poder para definir dichos significados. La política cultural también se preocupa por la subjetividad y la identidad, puesto que la cultura juega un papel crucial en la constitución de nuestro sentido de nosotros mismos [...] Las formas de la subjetividad que habitamos juegan un papel central en determinar si aceptamos o cuestionamos relaciones de poder existentes. Más aún, para grupos marginales y oprimidos, la construcción de identidades nuevas y de resistencia es una dimensión crucial de una lucha política más amplia por la transformación de la sociedad (1995, pp. 5-6).

Sin embargo, al centrar su análisis en la "concepción dominante de la cultura", que la reduce a "música, literatura, pintura, escultura, teatro y cine", ahora ampliada para incluir las industrias culturales, la "cultura popular" y los "medios masivos de comunicación", Jordan y Weedon parecen compartir la suposición de que la política de representación –surgida principalmente a partir de formas y análisis textuales– tiene un vínculo claro y directo con el ejercicio de poder y, por consiguiente, con la resistencia ante él. Esos vínculos, sin embargo, no siempre son explícitos de forma que iluminen los intereses reales o potenciales o las estrategias políticas de actores sociales específicos. Nosotros afirmamos que estos vínculos son evidentes en las prácticas, en las *acciones concretas* de movimientos sociales latinoamericanos y, por lo tanto, queremos ampliar el concepto de *política cultural* mediante el análisis de sus intervenciones políticas.

Es importante hacer énfasis en el hecho de que en la América Latina actual todos los movimientos sociales ponen en marcha una política cultural. Sería tentador restringir el concepto de *política cultural* a aquellos

movimientos que son más claramente culturales. Durante la década de 1980, esta restricción condujo a una división entre "viejos" y "nuevos" movimientos sociales. Los nuevos eran aquellos para los cuales la identidad era un asunto importante, aquellos que se comprometían en "nuevas formas de hacer política" y aquellos que contribuían a las nuevas formas de sociabilidad. Los movimientos indígenas, étnicos, ecológicos, de mujeres, de homosexuales y de derechos humanos eran los candidatos elegidos. En contraste, se consideraba que los movimientos populares urbanos, campesinos, de obreros y de barrios, entre otros, estaban comprometidos en luchas más convencionales por necesidades y recursos. Los capítulos siguientes muestran claramente que los movimientos urbanos de invasores, mujeres, marginales y otros también ponen en acción fuerzas culturales. En sus luchas continuas en contra de los proyectos dominantes de la construcción de naciones, el desarrollo y la represión, los actores populares se movilizan colectivamente a partir de conjuntos muy diferentes de significados e intereses. Para todos los movimientos sociales, entonces, las identidades y estrategias colectivas están inevitablemente atadas a la cultura.

Los autores que contribuyen en este libro exploran las maneras como entran en juego múltiples políticas culturales cuando se movilizan los actores colectivos. La política cultural es quizás más evidente en movimientos que plantean exigencias basadas en la cultura –como es el caso del movimiento negro colombiano que estudian Libia Grueso, Carlos Rosero y Arturo Escobar, o el movimiento Pan Maya que analiza Kay Warren– o en aquellos que despliegan la cultura como medio para movilizar o comprometer a los participantes, como se muestra en el caso de los movimientos afrobrasileños que estudia Olivia Cunha o el del COCEI de México, en el trabajo de Jeffrey Rubin.

Sin embargo, queremos hacer énfasis en el hecho de que la política cultural también se pone en marcha cuando los grupos intervienen en debates sobre políticas, cuando intentan otorgar nuevos significados a las interpretaciones culturales dominantes de la política o cuando desafían prácticas políticas predominantes. George Yúdice, David Slater y Gustavo Lins Ribeiro, por ejemplo, llaman la atención hacia la "astuta guerra de guerrillas de los medios de comunicación" lanzada por los

zapatistas para combatir el neoliberalismo y promover la democratización de México. Sonia Alvarez hace énfasis en el hecho de que las batallas políticas de las feministas latinoamericanas que en los años recientes han entrado al Estado o al *establishment* internacional del desarrollo deben ser también consideradas luchas por nuevos significados de nociones predominantes de *ciudadanía*, *desarrollo* y *democracia*. Jean Franco hace una afirmación similar al subrayar que el *feminismo* debería describirse como "una posición (no exclusiva de las mujeres) que desestabiliza tanto el fundamentalismo como las nuevas estructuras de opresión que están surgiendo con el capitalismo tardío", y que el enfrentamiento del feminismo con tales estructuras "involucra, de manera más apremiante que nunca, la lucha por el poder interpretativo" (2002). En su análisis sobre los movimientos populares urbanos de Porto Alegre, Brasil, Sérgio Baierle (2002) los concibe como "espacios estratégicos en los cuales se debaten concepciones diferentes de ciudadanía y democracia", y de manera similar, Maria Célia Paoli y Vera Telles subrayan las múltiples formas como los movimientos populares y los sindicatos se comprometen de manera simultánea en luchas por los derechos y los significados.

Como argumenta Evelina Dagnino, el concepto de *política cultural* es importante para evaluar el alcance de las luchas de los movimientos sociales por la democratización de la sociedad y para resaltar las implicaciones menos visibles y a menudo desatendidas de dichas luchas. Sostiene que los cuestionamientos culturales no son meros "subproductos" de la lucha política, sino más bien elementos constitutivos de los esfuerzos orientados hacia nuevas definiciones del significado y de los límites del propio sistema político por parte de los movimientos sociales. Jean Franco anota que las

> discusiones sobre el uso de palabras a menudo parecen excesivamente quisquillosas; el lenguaje parece ser irrelevante para las luchas "reales". Sin embargo, el poder de interpretar, así como la apropiación e invención activas del lenguaje, son herramientas cruciales para los movimientos emergentes que buscan su visibilidad y el reconocimiento de los puntos de vista y las acciones que trascienden sus discursos dominantes

En efecto, como sugiere David Slater en su artículo, "las luchas sociales) pueden entenderse como 'guerras por la interpretación'".

Nuestra definición de trabajo de *política cultural* se basa en relaciones y en procesos dinámicos. Interpretamos *política cultural* como el proceso que se desata cuando entran en conflicto conjuntos de actores sociales que, a la vez que encarnan diferentes significados y prácticas culturales, han sido moldeados por ellos. En esta definición se presupone que significados y prácticas –especialmente aquellos que, en virtud de la teoría, se han considerado marginales, de oposición, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos, disidentes y similares, todos en relación con un orden cultural predominante determinado– pueden originar procesos cuyo carácter político debe necesariamente ser aceptado. El hecho de que raramente se acepten como políticos es más un reflejo de definiciones arraigadas y ancladas en culturas políticas dominantes que un indicador de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. La cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan dar nuevas definiciones del poder social. Es decir, cuando los movimientos despliegan conceptos alternativos de *mujer*, *naturaleza*, *raza*, *economía*, *democracia* o *ciudadanía*, los cuales desestabilizan significados culturales dominantes, ponen en marcha una política cultural.

Hablamos de *formaciones de política cultural* en este sentido: la política cultural es el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes –nunca puras, siempre híbridas, pero que muestran contrastes significativos con respecto a culturas dominantes– y en el contexto de condiciones históricas particulares. Desde luego, la política cultural existe en movimientos sociales de derecha e incluso también dentro de formaciones del Estado; los neoconservadores, por ejemplo, buscan "volver a sacralizar la cultura política" mediante la "defensa o recreación de un mundo tradicionalista y autoritario" (Cohen y Arato 1992, p. 24). En su capítulo, Jean Franco muestra de manera similar cómo, durante los preparativos de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, algunos movimientos conservadores y fundamentalistas se aliaron con el Vaticano con el fin de debilitar al feminismo mediante la

"puesta en escena de un espectáculo paralelo aparentemente trivial: un ataque al uso de la palabra *género*". Y el artículo de Verónica Schild llama la atención sobre los esfuerzos por parte del neoliberalismo por reestructurar la cultura y la economía en Chile.

Pero tal vez el ángulo más importante en el estudio de la política cultural de los movimientos sociales tiene que ver con sus efectos sobre la(s) cultura(s) política(s). Toda sociedad está marcada por una cultura política dominante. Para los fines de esta colección, definimos *cultura política* como la construcción social peculiar de aquello que cuenta como "político" en toda sociedad (véanse también Slater, 1994a; Lechner, 1987a). De esta manera, la *cultura política* es el ámbito de las prácticas y las instituciones, conformadas a partir de la totalidad de la realidad social y que, históricamente, llegan a ser consideradas como apropiadamente políticas (de la misma manera como se considera apropiadamente que otros ámbitos son "económicos", "culturales" y "sociales"). La cultura política dominante en Occidente ha sido caracterizada como "racionalista, universalista e individualista" (Mouffe, 1993, p. 2).[4] Como veremos, las formas dominantes de la cultura política en América Latina difieren de esta definición en ciertos sentidos, tal vez de manera significativa.

La política cultural de los movimientos sociales intenta a menudo desafiar o desestabilizar culturas políticas dominantes. En la medida en que los objetivos de los movimientos sociales contemporáneos algunas veces se extienden más allá de los logros materiales e institucionales, percibidos; en la medida en que los movimientos sociales sacuden las fronteras de las representaciones culturales y políticas y de la práctica social; en la medida, finalmente, en que las políticas culturales de los movimientos sociales ponen en marcha cuestionamientos culturales o presuponen diferencias culturales, entonces, debemos aceptar que lo que está en juego, desde la perspectiva de los movimientos sociales y de manera profunda, es una transformación de la cultura política dominante, en la cual ellos mismos deben moverse y en cuyo ámbito buscan

4. La cultura política occidental no es, desde luego, una entidad monolítica. Pero si se refiere a la democracia participativa o a la de élites, al liberalismo orientado hacia los derechos o al comunitarismo, a concepciones del bienestar o neoconservadoras, se trata de conceptos cuestionados dentro de las fronteras establecidas de la cultura política a lo largo de la historia del Occidente moderno (Cohen y Arato, 1992).

constituirse como actores sociales con pretensiones políticas. Si los movimientos sociales tienen el objetivo de modificar el poder social y si la cultura política también involucra campos institucionalizados para la negociación del poder, entonces los movimientos sociales están necesariamente en pugna con el asunto de la cultura política. En muchos casos, los movimientos sociales no exigen una inclusión en la cultura política dominante; más bien, buscan modificarla. El análisis que hace Baierle de movimientos populares –que resuena en los artículos de Dagnino y Paoli y Telles– sugiere que dichos movimientos pueden, en ocasiones, jugar un papel fundacional, "orientado hacia la transformación del propio orden político dentro del cual operan", y hace énfasis en el hecho de que los "nuevos ciudadanos" que surgen de los foros participativos y los consejos populares de Porto Alegre y otras ciudades brasileñas, más que simplemente intentar "conquistar" el poder, cuestionan de manera radical la manera como este se ejerce.

La política cultural de los movimientos sociales también puede verse como promotora de modernidades alternativas. Como lo expresó Fernando Calderón, algunos movimientos plantean la pregunta de cómo ser a la vez modernos y diferentes, "cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios" (1998, p. 225).[5] Es posible que logren movilizar construcciones de los individuos, los derechos, las economías y las condiciones sociales que no pueden ser definidas de manera estricta dentro de los paradigmas estándar de la modernidad occidental (véanse Slater, 1994a; Warren, 2002; Dagnino, 1994a, 1994b).[6]

---

5. En español en el original (N. de la T.).

6. Esta es la razón por la cual no estamos de acuerdo con la opinión ampliamente aceptada que restringe el alcance de los movimientos sociales a una contribución a hacer más profundo el imaginario democrático de Occidente. Rechazar las ideas del *sujeto unitario* y el *espacio político único*, como Mouffe (1993) quiere que hagamos al abrazar el antiesencialismo, bien puede requerir desarrollar un mayor número de rasgos característicos de la modernidad que el que ella, y la gran mayoría de los teóricos de la política europeos y euroamericanos, están dispuestos a otorgar. De manera similar, mientras que es verdad que estamos de acuerdo con el hecho de que los movimientos sociales son un "rasgo clave de la vital y moderna sociedad civil", no estamos de acuerdo con la afirmación según la cual dichos movimientos no deberían ser vistos como "prefiguración de una forma de participación ciudadana que sustituirá, o debería sustituir, los acuerdos institucionales de la democracia representativa" (Cohen y Arato, 1992, p. 19). En América Latina, caracterizada por culturas híbridas y por una diferenciación precaria entre Estado, economía y sociedad civil, y donde lo convencionalmente político raramente ha jugado el papel que se le ha confiado, la normativa y estructuración que quieren sostener los teóricos europeos y norteamericanos son, por decir lo

Las culturas políticas latinoamericanas han recibido mucha influencia de aquellas que predominan en Europa y América del Norte; sin embargo, difieren de ellas. Esta influencia se expresa claramente en las recurrentes referencias a principios como racionalismo, universalismo e individualismo. No obstante, en América Latina dichos principios se combinaron históricamente en formas que contradicen otros principios cuyo fin es asegurar la exclusión social y política e incluso controlar la definición de aquello que cuenta como político en sociedades extremadamente desiguales y jerárquicas. Tal hibridación contradictoria ha incentivado análisis de la peculiar adopción del liberalismo como "ideas fuera de lugar" (Schwarz, 1988) y, con respecto a tiempos más recientes, análisis de democracias de "fachada" (Whitehead, 1993).

Este liberalismo "fuera de lugar" convino a las élites latinoamericanas del siglo XIX como respuesta a presiones internacionales y también como medio para mantener un poder político basado en la exclusión, en tanto había sido construido (y coexistía) con una concepción oligárquica de la política, transferida de las prácticas sociales y políticas del latifundio (Sales, 1994), en las cuales se conjugaban y superponían poderes personales, sociales y políticos, como si fueran una única realidad. Esta falta de diferenciación entre lo público y lo privado –en la cual no solo lo privado se apodera de lo público, sino que además las relaciones políticas se perciben como extensión de las privadas– implica que prevalezcan el favoritismo, el personalismo, el clientelismo y el paternalismo como prácticas políticas normales. Además, con el apoyo de mitos como el de la "democracia racial", estas prácticas ocultaron la desigualdad y la exclusión. Como consecuencia, los grupos subalternos y excluidos llegaron a considerar que la política era "asunto privado" de las élites (en términos de Baierle, "como el espacio privado de los doctores"), lo cual condujo a un enorme distanciamiento entre sociedad civil y sociedad política, incluso en momentos en los cuales los mecanismos de exclusión estaban en proceso de forjar una nueva definición, como ocurre, por ejemplo, con el advenimiento de la república (Carvalho, 1991).

---

menos, tenues y problemáticas. Nos parece más apremiante, por ejemplo, la hipótesis de la existencia de ámbitos subalternos de la política, paralelos al dominante y articulados mediante diferentes prácticas y estilos de protesta (Guha, 1988).

Cuando en las primeras décadas del siglo xx la urbanización y la industrialización hicieron inevitable la incorporación de las masas a la política, no sorprende que esta misma tradición inspirara el nuevo y predominante acuerdo político/cultural: el populismo. Puesto que tenían que compartir su espacio político con participantes antes excluidos, las élites latinoamericanas establecieron los mecanismos de una forma subordinada de inclusión política, en la cual sus relaciones personales con líderes políticos les aseguraban el control y tutela sobre una participación popular heterónoma. Más que la supuesta "irracionalidad de las masas", lo que respaldó el surgimiento del líder populista –a quien los excluidos reconocían como su "padre" y salvador– fue justamente la lógica dominante del personalismo.

Asociada con estos nuevos mecanismos de representación política y las reformas económicas necesarias para la modernización –con respecto a las cuales el liberalismo económico había ya revelado sus límites (Flisfich, Lechner y Moulian, 1986)–, la búsqueda de una nueva definición del papel del Estado pasó a ser un elemento crucial de las culturas políticas latinoamericanas. Concebido como promotor de cambios desde arriba y, por tanto, como agente primordial de la transformación social, el ideal de un Estado fuerte e intervencionista, entre cuyas funciones se incluía la de "organizar" –y en algunos casos, hasta "crear"– la sociedad, llegó a ser compartido por las culturas políticas populistas, nacionalistas y desarrollistas, tanto en sus versiones conservadoras como de izquierda. La dimensión que llegó a tener este carácter central del Estado en la mayoría de los proyectos políticos llevó a los analistas a referirse a una "*estadolatría*"[7] (Coutinho, 1980; Weffort, 1984). La definición de lo que cuenta como político tenía ahora una referencia nueva y concreta, que agravaba las dificultades del surgimiento de nuevos sujetos políticos autónomos y aumentaba la exclusión que el populismo pretendía asumir mediante la concesión de derechos políticos y sociales.

Sometidos a presiones internacionales para que "mantuvieran vivos el capitalismo y la democracia en América Latina", los regímenes militares surgieron en la mayor parte de la región durante las décadas de 1960 y 1970 como

7. En español en el original [N. de la T.].

reacción ante tentativas de radicalizar alianzas populistas o explorar alternativas democráticas socialistas. El autoritarismo exacerbado transformó la exclusión política en eliminación mediante la represión estatal y la violencia sistémica. Los procedimientos burocráticos y tecnocráticos de la toma de decisiones produjeron una racionalidad adicional para restringir aún más la definición de la política y de sus participantes.

Básicamente organizadas en torno a la administración de la exclusión, las culturas políticas dominantes de América Latina –tal vez con algunas excepciones– no pueden considerarse ejemplos de ordenamientos hegemónicos de la sociedad. De hecho, todas han estado comprometidas, en diferentes modos y grados, con el tan profundamente arraigado autoritarismo social que penetra la organización de las sociedades y culturas latinoamericanas, basado en la exclusión.

Es significativo que los movimientos sociales que surgieron de la sociedad civil latinoamericana en las últimas dos décadas –tanto en países bajo regímenes autoritarios como en naciones formalmente democráticas– hayan desarrollado versiones plurales de una política cultural, las cuales van mucho más allá del restablecimiento de la democracia liberal formal. De esta manera, las nuevas definiciones de conceptos como *democracia* y *ciudadanía* apuntan hacia direcciones que enfrentan la cultura autoritaria a través de una nueva significación de nociones como *derechos*, *espacios públicos y privados*, *formas de sociabilidad*, ética, *igualdad y diferencia*, etc. Estos múltiples procesos que otorgan nuevos significados revelan de manera clara definiciones alternativas de aquello que cuenta como político.

La formación de nuevos conceptos de lo político en la investigación sobre movimientos sociales en América Latina

Al explorar lo político en los movimientos sociales, es necesario considerar que la política, además de incluir una serie de actividades específicas (votar, hacer campaña, cabildear) que tienen lugar en espacios institucionales claramente delimitados, como parlamentos o partidos, abarca luchas de poder puestas en marcha en un amplio rango de espacios

definidos culturalmente como privados, sociales, económicos, culturales, etc. El poder, a su vez, no debería entenderse como "bloques de estructuras institucionales con tareas preestablecidas y fijas (dominar, manipular), ni como mecanismos para imponer el orden desde arriba, sino más bien como una relación social difundida en todos los espacios" (García Canclini, 1988, p. 474). Un punto de vista descentralizado del poder y la política, sin embargo, no debería alejar nuestra atención de la manera como los movimientos sociales interactúan con la sociedad política y con el Estado, y "no debe llevarnos a ignorar la manera como el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y agentes sociales" (p. 475).

En este sentido, los autores que contribuyen en este libro brindan la necesaria atención a las relaciones de los movimientos con los poderes sedimentados de los partidos, las instituciones y el Estado, a la vez que sugieren que examinar dichas relaciones "nunca es suficiente" para aprehender el impacto o significado político de los movimientos sociales.[8] Como convincentemente argumenta David Slater (2002), la afirmación de que los movimientos sociales contemporáneos han desafiado o dibujado nuevas fronteras de lo político

> puede querer decir, por ejemplo, que los movimientos pueden subvertir los supuestos tradicionales del sistema político –el poder del Estado, los partidos políticos, las instituciones formales– mediante el cuestionamiento de la legitimidad y el funcionamiento aparentemente normal y natural de sus efectos sobre la sociedad. Pero, también, el papel de algunos movimientos sociales ha sido el de revelar los significados ocultos de lo político, engastados en lo social.

De la misma manera que los capítulos que siguen buscan trascender los modos estáticos de entender la cultura y la política (textual) de representación, también transgreden los conceptos estrechos y reduccionistas de *política*, *cultura política*, *ciudadanía* y *democracia*, que predominan tanto

8. Para encontrar una revisión exhaustiva de la literatura sobre las relaciones de los movimientos con los partidos políticos y el Estado en América Latina, véase Foweraker (1995).

en la corriente principal de la ciencia política como en los enfoques que basan sus estudios sobre movimientos sociales en los procesos políticos.[9] En lugar de evaluar o medir el "éxito" del movimiento principal o exclusivamente a partir de la consideración sobre si sus exigencias son procesadas dentro de la política de representación (institucional) o sobre la manera como en efecto son procesadas, nuestros autores también intentan dar nuevas luces sobre las maneras como los discursos y prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar y así –al menos parcialmente– transformar los discursos dominantes y las prácticas basadas en la exclusión de "la democracia [latinoamericana] que existe hoy en día" (Fraser, 1993).

Teniendo en cuenta el hecho de haber tenido una especie de renacimiento en los campos de la ciencia política y la sociología en años recientes (Inglehart, 1988), el concepto de *cultura política* ha buscado opacar prejuicios "occidentalizantes" de los últimos tiempos (Almond y Verba, 1963, 1980). Sin embargo, el concepto sigue estando en gran medida restringido a las actitudes y creencias sobre el reducido escenario (el limitado sistema político) que la cultura dominante llegó a delimitar históricamente como propiamente político, así como a aquellas creencias que bien apuntalan o bien minan las reglas dadas de un determinado "juego político":

> La cultura política involucra diferentes orientaciones psicológicas, entre las cuales se incluyen elementos más profundos de valor y creencia sobre la manera como se debería estructurar la autoridad

9. Revaluaciones recientes de la teoría de la movilización de recursos (MR) han llevado a los académicos a explorar, de manera simultánea, las facetas institucionales, estructurales y culturales/simbólicas de los movimientos sociales. Los teóricos de la MR reconocen cada vez más que los procesos culturales –como los "marcos de acción colectiva" de Tarrow (1992), los "incentivos de la identidad" de Friedman y McAdam (1992), la "politización de las representaciones simbólicas de la vida cotidiana" de Taylor y Whittier (1992) y la "transformación de significados hegemónicos y lealtades de grupo" de Mueller (1992, 10)– están íntimamente entrelazados con el desarrollo de oportunidades políticas y estrategias de los movimientos sociales. Carol McClurgh Mueller resume adecuadamente esta nueva tendencia en la investigación resaltando la manera como, mientras el actor racional y de carácter economicista de la teoría de la movilización de recursos minimizaba el papel de las ideas, creencias y configuraciones culturales, el actor de los nuevos movimientos construye los significados que designan desde el comienzo los tipos relevantes de agravios, recursos y oportunidades (1992, pp. 21-22). Véanse también Johnston y Klandermans (1995) y McAdam, McCarthy y Zald (1996).

> política y como el individuo se debería relacionar con ella, y actitudes, sentimientos y evaluaciones más temporales y mutables con respecto al sistema político (Diamond y Linz, 1989, p. 10).

De esta manera, para muchos politólogos, como Larry Diamond y Juan Linz, "los valores y las disposiciones de comportamiento (especialmente en el nivel de la élite) del compromiso, la flexibilidad, la tolerancia, la conciliación, la moderación y el control de sí mismo" contribuyen de manera significativa al "sostenimiento de la democracia" (pp. 12-13).

Con tales conceptos sobre la cultura política se supone que lo político es un hecho y no se llega a dar cuenta de un aspecto crucial de las luchas de los movimientos, que exploran varios de los artículos de esta colección. Como anota Slater (1994a), demasiado a menudo se hace referencia a la política suponiendo un significado consensual y fundacional. Y estamos de acuerdo con Norbert Lechner cuando concluye que "el análisis de los asuntos políticos hace que necesariamente surja la pregunta sobre la razón por la cual un asunto es de carácter político. Así, podemos presuponer que la cultura política condiciona y expresa precisamente esta determinación" (1987a, p. 8). La política cultural puesta en marcha por los movimientos sociales, en tanto desafía a la vez que otorga nuevos significados a aquello que cuenta como político y a aquellos –aparte de la élite política– que tienen el poder de definir las reglas del juego político, puede ser crucial, insistimos, para promover culturas políticas alternativas y, potencialmente, extender y profundizar la democracia en América Latina (véanse también Avritzer, 1994; Lechner, 1987a, 1987b; Dagnino, 1994). Rubin (2002) sostiene, por ejemplo, que fue la

> promoción de una nueva e híbrida cultura política lo que permitió que el COCEI asegurara su poder incluso en tiempos en los cuales la reestructuración económica neoliberal y la desmovilización de los movimientos populares dominaban la toma de decisiones políticas en otros lugares de México y América Latina.

Más aún, aunque las disposiciones culturales de la élite anotadas por Diamond y Linz sin duda ayudarían a fortalecer la democracia

representativa basada en la élite, los dos estudiosos nos dicen poco sobre la manera como patrones y prácticas culturales más amplios, que promueven el autoritarismo social y la extraordinaria desigualdad, obstruyen el ejercicio de la ciudadanía democrática por parte de ciudadanos que no pertenecen a la élite (Sales, 1994; Telles, 1994; Oliveira, 1994; Hanchard, 1994). Las rígidas jerarquías sociales de clase, raza y género que caracterizan las relaciones sociales latinoamericanas impiden que la gran mayoría de ciudadanos *de jure* imaginen, para no hablar de reclamar públicamente, el privilegio de tener derechos. Como ya hemos afirmado en otra parte, los movimientos populares, junto con movimientos feministas, afrolatinoamericanos, homosexuales y ambientales, han sido fundamentales para la construcción de un nuevo concepto de *ciudadanía democrática*, el cual exige derechos ante la sociedad, no solo ante el Estado, y desafía las rígidas jerarquías sociales que prescriben lugares sociales fijos para sus (no) ciudadanos a partir de criterios de clase, raza o género:

> El autoritarismo social engendra formas de sociabilidad y una cultura autoritaria de exclusión que fundamenta las prácticas sociales como un todo y reproduce la desigualdad en las relaciones sociales en todos los niveles. En este sentido, su eliminación constituye un reto fundamental para la democratización eficaz de la sociedad. Una consideración de esta dimensión implica necesariamente una nueva definición de lo que normalmente se considera el terreno de lo político y de las relaciones de poder que han de ser transformadas. Y, fundamentalmente, esto requiere una expansión y profundización del concepto de democracia, de manera que incluya todas las prácticas sociales y culturales, un concepto de democracia que trascienda el nivel formal institucional y se extienda hacia todas las relaciones sociales penetradas por el autoritarismo social y no solamente por la exclusión política en el sentido estricto (Dagnino, 1994a, pp. 104-105).

El análisis de Teresa Caldeira (2000) sobre cómo y por qué la mayoría de los ciudadanos del Brasil democrático sigue considerando que la defensa

de los derechos humanos de los delincuentes comunes es "algo malo y reprochable" ilustra intensamente la razón por la cual, a la luz del perdurable autoritarismo sociocultural, "el análisis social debería ver más allá del sistema político" a la hora de teorizar sobre transiciones democráticas, y explorar la manera como "los límites de la democratización están profundamente anclados en concepciones populares del cuerpo, el castigo y los derechos individuales". La capacidad de penetración de nociones culturales del "cuerpo e individuo ilimitado", argumenta Caldeira, inhibe seriamente la consolidación de los derechos civiles e individuales básicos en Brasil: "Esta noción se reitera incesantemente, no solo como vehículo del ejercicio del poder en las relaciones personales, sino también como instrumento para desafiar de manera explícita los principios de la ciudadanía universal y los derechos individuales". La política cultural de los movimientos de derechos humanos, entonces, debe trabajar para otorgar nuevos significados (y transformar) conceptos culturales dominantes sobre los derechos y el cuerpo.

A pesar de la atención renovada que ha recibido la cultura política en algunos análisis políticos recientes, lo cultural, sin embargo, continúa jugando un papel de segunda con respecto a las concordancias electorales, de partido y políticas que inspiran los análisis liberales (neo)institucionalistas. La mayoría de los teóricos de las tendencias predominantes concluyen que los movimientos sociales y asociaciones cívicas, en el mejor de los casos, juegan un papel secundario en la democratización y, por tanto, han centrado su interés académico en la institucionalización política, la cual se considera "el factor más importante y urgente en la consolidación de la democracia" (Diamond, 1994, p. 15).

En consecuencia, las discusiones actuales sobre la democratización de América Latina se centran casi exclusivamente en la estabilidad de las instituciones y los procesos políticos representativos y formales, como son, por ejemplo, "los peligros del presidencialismo" (Linz, 1990; Linz y Valenzuela, 1994), la formación y consolidación de partidos y sistemas partidarios viables (Mainwaring y Scully, 1995), y los "requisitos de la gobernabilidad" (Huntington, 1991; Mainwaring, O'Donnell y Valenzuela, 1992; Martins, 1989). En suma, los análisis de la democracia que predominan se centran en lo que los politólogos han denominado la "ingeniería

institucional" necesaria para consolidar la democracia representativa en la América del Sur.

Una tendencia reciente en el estudio de los movimientos sociales latinoamericanos parecería apoyar este enfoque exclusivo en lo formalmente institucional (véase Foweraker, 1995). Aunque la literatura inicial sobre los movimientos sociales de los años setenta y los comienzos de los ochenta alababa su rechazo putativo de la política institucional, su defensa de la autonomía absoluta y su énfasis en la democracia directa, muchos análisis recientes sostienen que dichas posturas dieron origen a un "*ethos* de rechazo indiscriminado de lo institucional" (Doimo, 1993; Silva, 1994; Coelho, 1992; Hellman, 1994) que dificultó a los movimientos la labor de articular de manera eficaz sus exigencias en escenarios políticos formales. Otros teóricos han resaltado las calidades parroquianas y fragmentarias de los movimientos y han hecho énfasis en su incapacidad para trascender lo local y comprometerse en la *realpolitik* que requiere el regreso a la democracia electoral (Cardoso, 1994, 1988; Silva 1994; Coelho, 1992).

Aunque las relaciones de los movimientos sociales con los partidos y el Estado, así como las frágiles, elitistas, particularistas y a menudo corruptas instituciones de los regímenes civiles latinoamericanos merecen, sin lugar a dudas, atención académica, a menudo tales análisis pasan por alto la posibilidad de que escenarios públicos no gubernamentales o extrainstitucionales –principalmente inspirados o construidos por los movimientos sociales– puedan llegar a ser igualmente esenciales para la consolidación de una ciudadanía democrática significativa para grupos y clases sociales subalternos. Al llamar la atención sobre la política cultural de los movimientos sociales y sobre otras dimensiones menos mensurables y a menudo menos visibles o sumergidas de la acción colectiva contemporánea (Melucci, 1988), nuestros autores ofrecen maneras alternativas de entender la manera como los movimientos han contribuido al cambio cultural y político desde que el neoliberalismo económico y la democracia representativa (limitada y ampliamente protoliberal) se convirtieron en los dos pilares de la dominación en América Latina.

Los autores tocan una variedad de debates teóricos que pueden ayudarnos a trascender algunos de los déficits inherentes a los conceptos dominantes de lo político y también a iluminar de manera diferente sus cruces con lo cultural en la práctica de los movimientos sociales latinoamericanos. Entre ellos están los debates recientes del feminismo, de los estudios culturales y las discusiones posmarxistas y posestructuralistas sobre la ciudadanía y la democracia, así como conceptos correlativos, como *redes de movimientos sociales*, *sociedad civil* y *esferas* o *espacios públicos*.

Cultura y política en las redes de movimientos sociales

Una manera especialmente fructífera de explorar el modo en que las intervenciones políticas de los movimientos sociales se extienden más allá de la sociedad política y el Estado es analizar la configuración de las redes de movimientos sociales (Melucci, 1988; Doimo, 1993; Landim, 1993a; Fernandes, 1994; Scherer-Warren, 1993; Putnam, 1993; Alvarez, 1997). Por una parte, varios de los capítulos siguientes llaman la atención sobre las prácticas culturales y las redes interpersonales de la vida cotidiana que mantienen a los movimientos sociales a lo largo de las idas y venidas de la movilización, y que infunden nuevos significados culturales a las prácticas políticas y la acción colectiva. Estos marcos de significado pueden incluir diferentes modos de conciencia y prácticas de la naturaleza, la vida de barrio y la identidad.

Rubin (2002), por ejemplo, describe elocuentemente la manera como movimientos populares radicales de Juchitán, México, alimentaron sus fuerzas en la familia, la comunidad y los lazos étnicos. Hace énfasis en el hecho de que "lugares físicos y sociales" aparentemente apolíticos, como puestos de mercado, tabernas locales y patios familiares, "contribuyeron a la nueva elaboración de creencias y prácticas locales y culturales" y se convirtieron en "lugares de discusión y movilización importantes [en Juchitán] pues sus características de género y de clase [fueron] terreno fértil para volver a pensar la política y llevar a la gente a las calles". La posición central atribuida a las redes profundas de la vida cotidiana (Melucci, 1988) en la formación de las políticas culturales de

los movimientos se ve también en la discusión de Libia Grueso, Carlos Rosero y Arturo Escobar sobre las luchas por la naturaleza y la identidad de los afrocolombianos, el enfoque de Sérgio Baierle en su estudios de los movimientos urbanos brasileños y el capítulo de Olivia Gomes da Cunha sobre los movimientos negros de Brasil, en este volumen.

Por otra parte, en varios capítulos se hace énfasis en la necesidad de entender los movimientos sociales no solamente como algo que se basa y se alimenta de redes cotidianas, sino algo que, además, construye o configura nuevos lazos personales, de organización y de carácter político/cultural tanto con otros movimientos como con una amplia variedad de actores y espacios culturales e institucionales. Estos lazos expanden el alcance cultural y político de los movimientos sociales mucho más allá de las comunidades locales y, según algunos de nuestros autores, ayudan a equilibrar sus tendencias hacía lo parroquial, lo fragmentario y lo efímero.

Cuando se evalúa el impacto de los movimientos sociales sobre procesos de más largo aliento en el campo del cambio político/cultural, es necesario que entendamos que el alcance de los movimientos sociales trasciende sus conspicuas partes constitutivas y manifestaciones de protesta visibles. Como sugiere Ana Maria Doimo en su agudo análisis del "movimiento popular" brasileño:

> En general, cuando estudiamos fenómenos relacionados con la participación política explícita (partidos, elecciones, parlamento, etc.), sabemos dónde buscar datos e instrumentos para "medirla". No ocurre de la misma manera con respecto al campo en cuestión [...] Tal campo se apoya en relaciones personales que vinculan a los individuos entre ellos, involucrando conexiones que van más allá de grupos específicos y cruzan transversalmente instituciones sociales específicas, como la Iglesia católica, el protestantismo –nacional e internacional–, la academia científica, las organizaciones no gubernamentales (ONG), las organizaciones de izquierda, los sindicatos y los partidos políticos (Doimo, 1993, p. 44).

Alvarez (2002) discute que las exigencias, discursos y prácticas políticas, así como la movilización y las estrategias de las políticas de muchos de los movimientos contemporáneos, se extienden ampliamente, y algunas veces de manera invisible, a lo largo y ancho del tejido social, en la medida en que sus redes políticas y de comunicación se introducen en parlamentos, la academia, la Iglesia, los medios, etc. Schild afirma:

> Vastas redes de profesionales y activistas que son feministas, o que al menos son sensibles a los asuntos de las mujeres, están trabajando hoy en día en Chile y en otros países latinoamericanos. Estas redes no solo son responsables del sostenimiento del trabajo de organizaciones populares y [...] ONG, sino que también están comprometidas en la generación de conocimiento, incluidas categorías que pasan a formar parte de los repertorios morales utilizados por el Estado (2002).

Más aún, como lo demuestran los artículos de Yúdice, Slater y Alvarez, muchas redes latinoamericanas de movimientos tienen un alcance cada vez más regional y transnacional (véanse también Lipschutz, 1992; Keck y Sikkink, septiembre de 1992; Fernandes, 1994).

Con el término *redes de movimientos sociales* se expresa el carácter intrincado y precario de los múltiples cruces y lazos que existen entre las organizaciones de movimientos, los participantes individuales y otros actores del Estado, la sociedad civil y política. La metáfora de la "red" también nos permite imaginar de manera más clara las múltiples maneras de relacionarse los movimientos con los terrenos discursivos de lo natural/ambiental, lo político/institucional y lo cultural, dentro de los cuales se insertan. En otras palabras, las redes de movimientos abarcan más que organizaciones de movimientos y sus miembros activos, incluyen participantes ocasionales en eventos y acciones de los movimientos y simpatizantes y colaboradores en ONG, partidos políticos, universidades, otras instituciones culturales y políticas en el sentido convencional, la Iglesia e incluso el Estado, las cuales (al menos de manera parcial) apoyan las metas de

un determinado movimiento y ayudan a desplegar sus discursos y exigencias en y contra las culturas políticas y las instituciones dominantes (Landim, 1993a y 1993b). Cuando examinamos el impacto de los movimientos, entonces, debemos establecer la medida en la cual sus exigencias, discursos y prácticas circulan de manera capilar (es decir, se despliegan, adoptan, apropian, cooptan o reconstruyen, según el caso) en escenarios institucionales y culturales más amplios. Por ejemplo, Warren critica la noción predominante de que "la medida del éxito de un movimiento social es su capacidad para lograr movilizaciones masivas y protestas públicas", argumentando que al evaluar el impacto de movimientos como el PanMaya –el cual se basa en educación, lengua, reafirmación cultural y derechos colectivos– tenemos que tener en cuenta que

> no hay manifestaciones que considerar porque este no es un movimiento masivo que genere protesta. Pero habrá nuevas generaciones de estudiantes, líderes, maestros, obreros y ancianos de la comunidad que habrán sido tocados de una u otra manera por el movimiento PanMaya y su producción cultural (2002).

También debemos considerar la manera como las importantes instituciones sociales, culturales y políticas que atraviesan las redes moldean las dinámicas y discursos de los movimientos, y la manera como, a su vez, los movimientos dan forma a las dinámicas y discursos de las mismas instituciones. Schild, por ejemplo, anota que hoy en día en Chile "las agendas gubernamentales y las iniciativas sin ánimo de lucro y basadas en partidos políticos que trabajan en favor de las mujeres se apoyan de manera importante en los esfuerzos de mujeres situadas en redes [de inspiración feminista]" (2002). Y Alvarez (2002) analiza la relativamente rápida absorción, apropiación y nueva significación de discursos y exigencias feministas latinoamericanos por parte de instituciones culturales dominantes, organizaciones paralelas de la sociedad civil y política, el Estado y el *establishment* del desarrollo.

Los movimientos sociales y la revitalización de la sociedad civil

Al igual que la noción de *cultura política*, el concepto de *sociedad civil* también ha sido testigo de una significativa revitalización, de hecho, un *boom* considerable, en las ciencias sociales durante la última década (Cohen y Arato, 1992; Walzer, 1992; Avritzer, 1994; Keane, 1988). Andrew Arato atribuye "el notable resurgimiento de este concepto" al hecho de que

> expresaba las nuevas, duales, radicales, reformistas o revolucionarias estrategias de transformación de la dictadura, observadas primero en Europa del este y más tarde en América Latina, para las cuales proveía una nueva comprensión teórica. Estas estrategias se basaban en la organización autónoma de la sociedad, la reconstrucción de vínculos sociales fuera del Estado autoritario y la formación de conceptos sobre una esfera pública independiente y separada de toda forma de comunicación oficial, estatal o controlada por partidos políticos (1995, p. 19).

En efecto, en palabras de Alfred Stepan, "la sociedad civil se convirtió en la celebridad política" de muchas y recientes transiciones latinoamericanas de mandatos autoritarios (Stepan, 1988, p. 5), y en la literatura sobre la democratización se consideró unánimemente que era un participante significativo (aunque secundario). En su artículo de esta colección, George Yúdice (2002) afirma además que, bajo el régimen neoliberal y su Estado en vía de disminución, la sociedad civil "ha florecido". En otro trabajo reciente se afirma que la sociedad civil se ha hecho "internacional" (Ghils, 1992), "transnacional" (Lins Ribeiro, 1994), "global" (Lipschutz, 1992; Leis, 1995; Walzer, 1995), e incluso hasta "planetaria" (Fernandes, 1994 y 1995).

Y aunque los esfuerzos por delimitar el concepto varían ampliamente –desde definiciones abarcadoras (en algunas versiones, residuales) que denotan todo aquello que *no* es el Estado ni el mercado, hasta concepciones que restringen la noción a formas de vida asociativa organizada o deliberada y orientada hacia la expresión de intereses sociales–, la mayoría incluye movimientos sociales entre sus componentes centrales y

más vitales. Más aún, analistas y activistas tanto conservadores como progresistas muestran una tendencia predominante a alabar el potencial democrático de la sociedad civil en las escalas locales, nacionales, regionales y globales.

Por lo general, nuestros autores respaldan esta visión positiva, en tanto la sociedad civil ha constituido a menudo el único ámbito disponible, o el más importante, para organizar el cuestionamiento cultural y político. Sin embargo, también llaman la atención sobre tres advertencias importantes pero raramente exploradas. Primero, resaltan que la sociedad civil no es una familia homogénea y feliz o una "aldea global", sino un terreno de lucha minado por relaciones de poder a veces no democráticas y los problemas persistentes del racismo, el heterosexismo, la destrucción del medio ambiente y otras formas de exclusión (Slater, 2002; Alvarez, 2002; Schild, 2002). En particular, la creciente preponderancia de ONG dentro de los movimientos latinoamericanos y sus complejas relaciones con movimientos y electorados populares locales, por una parte, y con las agencias bilaterales, multilaterales y privadas, las fundaciones y ONG transnacionales con sede en América del Norte, por otra parte, también han sido señaladas como uno de los asuntos políticos y teóricos más enmarañados para los actuales movimientos de la región (véanse también MacDonald, septiembre de 1992; Ramos, 1995; Muçoucah, 1995; Rielly, 1994; Walzer, 1992; Lebon, 1993). Alvarez analiza asuntos relacionados con la representatividad, legitimidad y responsabilidad, que a menudo inundan las ONG feministas y, junto con Schild, llama la atención hacia las maneras en que las ONG parecen actuar en algunos casos como organizaciones "neo" o "para" más que "no" gubernamentales. Y Yúdice pregunta:

> Y la efervescencia de las ONG, ¿no será un arma de doble filo, en cuanto ayuda a apuntalar un sector público abandonado por el Estado a la vez que facilita que el propio Estado eluda lo que alguna vez se consideró su responsabilidad? (2002).

La segunda advertencia tiene que ver con el aplauso acrítico a las virtudes de la sociedad civil en sus manifestaciones locales, nacionales,

regionales o globales. Slater anota que "frecuentemente la sociedad civil ha sido esencializada en un marco positivo, como terreno de lo bueno y lo ilustrado" (2002), y, sin embargo, su capítulo, junto a los de Schild, Yúdice y Alvarez, hace énfasis en el hecho de que la sociedad civil es un campo minado por relaciones de poder desiguales en las cuales algunos actores pueden ganar mayor acceso al poder y acceso diferenciado a recursos materiales, culturales y políticos, que otros. Puesto que las relaciones culturales y sociales que favorecen la democratización –en el nivel micro del hogar, el barrio y la asociación comunitaria, o en el nivel macro de las relaciones entre hombres y mujeres, negros y blancos, ricos y pobres– constituyen una meta explícita de los movimientos sociales latinoamericanos, la sociedad civil debe entenderse en dos sentidos simultáneos: como su "ámbito" y como uno de sus "blancos" principales (véase Cohen y Arato, 1992, especialmente el capítulo 10). En este sentido, hay un lazo evidente entre la importancia de las luchas por la democratización dentro de la sociedad civil y las políticas culturales de los movimientos sociales.

Tercera advertencia: varios capítulos examinan la manera como, a menudo, la frontera entre la sociedad civil y el Estado se hace borrosa en las prácticas de los movimientos sociales contemporáneos de América Latina. Schild hace énfasis en la frecuente "transmigración" de activistas feministas chilenas entre las ONG y el Estado, y su retorno a estas, y además llama la atención sobre el hecho de que el propio Estado estructura relaciones *dentro* de la sociedad civil, con el argumento de que "esta estructuración se apoya en importantes recursos culturales de la sociedad civil" (2002). Y Slater (2002) afirma que existen vínculos entre el Estado y la sociedad civil que hacen que sea ilusoria la idea de confrontación o incluso la de delimitación entre ambos como entidades totalmente autónomas .

Los capítulos de Rubin y Miguel Díaz-Barriga ilustran cómo las prácticas híbridas de los movimientos sociales también a menudo desafían representaciones dicotómicas de la vida pública y privada o doméstica. Rubin (2002) argumenta que las políticas culturales del COCEI se pusieron en marcha frecuentemente en las "zonas borrosas de en medio". Y la participación de las *colonas* en los movimientos urbanos de Ciudad de

México, sostiene Díaz-Barriga (2002), operan de manera similar dentro de "espacios culturales fronterizos". Anota además que las *colonas* "desafiaron a la vez que reforzaran los significados culturales y políticos de la subordinación de las mujeres, y además habitaron un espacio social fraguado con ambigüedad, ironía y conflicto".

Los movimientos sociales y la trans-formación de la política pública

Recientemente se han propuesto diferentes concepciones de lo público –como *esferas públicas*, *espacios públicos* y *contrapúblicos subalternos*– como enfoques esperanzadores para explorar el vínculo entre cultura y política en los movimientos sociales contemporáneos (Habermas, 1987 y 1989; Fraser, 1989 y 1993; Cohen y Arato, 1992; Robbins, 1993; Costa, 1994) y en los capítulos que siguen estas diferentes concepciones se han vuelto a elaborar y desplegar de diferentes maneras.

George Yúdice discute que los académicos americanos deben "lidiar con el reto de (re)construir la sociedad civil, y en particular los ámbitos públicos enfrentados en los cuales se canalizan y evalúan las prácticas culturales" (marzo de 1994). Jean Franco, citada en Yúdice (marzo de 1994), sugiere además que debemos estudiar "espacios públicos" más que esferas públicas definidas de manera convencional, de modo que podamos identificar zonas de acción que presentan posibilidades de participación para los grupos subordinados que utilizan y se mueven en dichos espacios. En la re-apropiación de espacios públicos como los centros comerciales, para mencionar uno de los ejemplos de Franco, es donde se hace posible que los grupos marginales satisfagan necesidades imprevistas en los usos convencionales de tales espacios (Yúdice, marzo de 1994). El análisis que hace Rubin (2002) de los espacios comunales y los mercados locales como lugares importantes para la producción de significados sobre cultura, política y participación; la noción de Díaz-Barriga (2002) de *terrenos culturales fronterizos*, creada por las mujeres mexicanas activas en las luchas populares; el uso de los ecosistemas de los ríos y las selvas por parte de los activistas negros colombianos, y el uso creativo que hacen los zapatistas del ciberespacio ilustran la re-construcción y

apropiación de dichos espacios públicos por parte de los movimientos sociales.

Para apreciar el impacto político y cultural de los movimientos sociales y evaluar sus contribuciones al paulatino debilitamiento del autoritarismo social y la democratización con bases elitistas, entonces, no es suficiente examinar las interacciones de los movimientos con ambientes públicos oficiales (como parlamentos y otros escenarios políticos nacionales e internacionales). Debemos cambiar nuestra mirada de manera que abarque otros espacios públicos –construidos o apropiados por movimientos sociales– en los cuales se ponen en marcha las políticas culturales y se moldean las identidades, exigencias y necesidades subalternas.

Nancy Fraser argumenta de manera persuasiva que el recuento que hace Habermas del ámbito público liberal

> se inspira en una suposición valorativa fundamental: que el confinamiento institucional de la vida pública en una única y abarcadora esfera de lo público es un estado de las cosas positivo y deseable, mientras que la proliferación de una multiplicidad de públicos representa un alejamiento, más que un acercamiento, a la democracia (1993, p. 13).

Esta crítica es especialmente relevante en el caso de América Latina, donde –incluso en contextos políticos formalmente democráticos– la información, el acceso y la influencia en los escenarios gubernamentales en los cuales se toman decisiones políticas que involucran lo colectivo han estado restringidos a una fracción muy pequeña y privilegiada de la población, y han sido negados de manera efectiva a grupos y clases subalternos. Puesto que históricamente en América Latina los subalternos han quedado relegados a la posición de no ciudadanos *de facto* –sostienen algunos de nuestros autores–, la multiplicación de escenarios públicos en los cuales se pueda cuestionar y volver a dar significado a la exclusión sociocultural, de género, de raza y económica (y no solo a la política), también deben considerarse integrales para la expansión y profundización de la democracia.

La proliferación de "públicos" alternativos de los movimientos sociales –configurados, según varios de nuestros colaboradores, fuera de redes políticas y comunicativas entre los movimientos y dentro de cada uno de ellos– es, por tanto, positiva para la democracia, no solo porque sirve para "verificar el poder del Estado" o porque "da expresión" a "intereses populares" ordenados de antemano, como pensarían Diamond y Linz (1989, p. 35), sino también porque es en esos espacios públicos alternativos donde esos mismos intereses pueden re-construirse continuamente. Fraser concibe esos espacios alternativos como *contrapúblicos subalternos*, con el fin de señalar que se trata de "escenarios discursivos paralelos donde miembros de grupos sociales subordinados inventan y hacen circular contradiscursos con el fin de formular interpretaciones de oposición de sus identidades, intereses y necesidades" (Fraser, 1993, p. 14). La contribución de los movimientos sociales a la democracia latinoamericana, entonces, también puede encontrarse en la proliferación de múltiples ámbitos públicos y no solamente en sus logros en el trámite de sus exigencias ante públicos oficiales.

Como sostiene Baierle, más allá de la lucha por la realización de intereses, tales espacios permiten procesar conflictos en torno a la construcción de identidades y la definición de espacios en los cuales dichos conflictos pueden ser expresados. Definida de esta manera, "la política incorpora, en su momento cumbre, la construcción social del interés, que nunca es dada a priori" (2002). Para Paoli y Telles (2002), las luchas sociales de los años ochenta dejaron un importante legado para las de los noventa: crearon espacios públicos informales, discontinuos y plurales en los cuales pueden circular diversas exigencias y en los cuales puede tener lugar el reconocimiento de otros como portadores de derechos. Paoli y Telles afirman que los movimientos, tanto populares como obreros, han ayudado a constituir escenarios públicos en los cuales los conflictos ganan visibilidad, los sujetos colectivos se constituyen a sí mismos como interlocutores válidos y los derechos estructuran un lenguaje público que delimita los criterios mediante los cuales pueden ser debatidas y evaluadas las exigencias colectivas de justicia y equidad. Al igual que Baierle y Dagnino, sostienen además que estos nuevos escenarios públicos de representación, negociación e interlocución representan un

"campo democrático en proceso de construcción" que al menos indica la posibilidad de pensar de nuevo y expandir los parámetros de la democracia brasileña tal y como existe hoy en día.

Como se anotó más arriba, estos mismos públicos basados o inspirados en movimientos se enfrentan al acertijo que implican las desiguales relaciones de poder. En efecto, más que mostrar a los movimientos sociales como "intrínsecamente virtuosos en términos políticos", para utilizar los términos de Paoli y Telles (2002), varios de nuestros capítulos exploran asuntos cruciales que tienen que ver con representación, responsabilidad y democracia interna *en* el seno de esos públicos alternativos construidos a partir de los movimientos o inspirados en ellos. Sin embargo, sostenemos que, pese a la contradicción que pueda percibirse, la permanente presencia pública y la proliferación de redes de movimientos sociales y públicos alternativos han sido un desarrollo positivo de la democracia que hoy en día existe en América Latina. En este sentido, estamos de acuerdo con Fraser, en su evaluación de que:

> Los contrapúblicos subalternos [no] necesariamente son siempre virtuosos; infortunadamente, algunos son explícitamente antidemocráticos y antiigualitarios; e incluso los que tienen intenciones democráticas e igualitarias no siempre están exentos de practicar sus propios modos de exclusión y marginalización informal. De cualquier manera, en la medida en que este tipo de público surge como respuesta a la exclusión de los públicos dominantes, ayuda a expandir el espacio discursivo. En principio, presupuestos que antes estaban exentos de cuestionamientos ahora tendrán que ser discutidos públicamente. En general, la proliferación de contrapúblicos subalternos significa una ampliación del cuestionamiento discursivo, cosa positiva en sociedades estratificadas. (1993, p. 15)

Aunque el supuesto papel favorecedor de la democracia del público de los movimientos se complica, sin duda, cuando se consideran asuntos como la representatividad y la responsabilidad, como ocurre en varios de los capítulos siguientes, la creciente imbricación de públicos alternativos y oficiales puede no obstante ampliar el cuestionamiento político y

de diversas políticas en el interior dentro de instituciones de la sociedad política y del Estado.

En efecto, como lo demuestra el estudio de Dagnino sobre los activistas de los movimientos de Campinas, São Paulo, difícilmente los participantes de los movimientos sociales han "dado la espalda" a los partidos y las instituciones gubernamentales. Por el contrario, su análisis revela que, mientras una abrumadora mayoría de los ciudadanos brasileños desconfía de los políticos y considera que los partidos son mecanismos para el avance de intereses particulares, más de 70 % de los ciudadanos activos en movimientos sociales pertenece o se identifica fuertemente con un partido político y cree que las instituciones representativas son escenarios cruciales para promover el cambio social.

A pesar de lo anterior, en nuestros capítulos se sugiere que tanto los activistas negros colombianos y las feministas en la ONU como los líderes del movimiento PanMaya y los zapatistas no solo están luchando por el acceso, incorporación, participación o inclusión en la "nación" o el "sistema político" en los términos definidos por las culturas políticas dominantes. Más bien, como enfatiza Dagnino, lo que está en juego hoy en día para los movimientos sociales es el derecho a participar en la definición del sistema político, el derecho a definir aquello de lo que quieren llegar a formar parte.

La globalización, el neoliberalismo y la política cultural de los movimientos sociales

Para concluir, es necesario considerar las múltiples maneras como la globalización y el proyecto económico neoliberal en boga en toda América Latina han afectado en años recientes las políticas culturales de los movimientos sociales. Por una parte, la globalización y su concepto paralelo, el transnacionalismo, parecen haber abierto nuevas posibilidades para los movimientos sociales; por ejemplo, facilitando esfuerzos por promover una política de democratización no territorial de asuntos globales, como afirma Slater. Y Yúdice anota que aunque

> la mayoría de las visiones de izquierda sobre la globalización son pesimistas, el recurso a la sociedad civil en el contexto de las políticas neoliberales, así como el uso de nuevas tecnologías en las cuales se apoya la globalización, han abierto nuevas formas de la lucha progresista en las cuales la cultura es un escenario crucial (2002).

En Colombia, las luchas étnicas también encuentran en la globalización del medio ambiente –especialmente en la importancia de la conservación de la biodiversidad– una coyuntura potencialmente favorable.

Por otra parte, varios de nuestros colaboradores sugieren que la globalización y el neoliberalismo no solo han intensificado la desigualdad económica –tanto, que un número sin precedentes de americanos a ambos lados del Ecuador viven en la pobreza absoluta, con los del sur desposeídos hasta de la mínima y siempre precaria red de seguridad que en otros tiempos proveían los *Estados del mal-estar*–[10], sino que también han redefinido el ámbito político/cultural en el cual inician sus luchas los actuales movimientos sociales. En efecto, las opresoras políticas neoliberales que han barrido el continente en los años recientes parecen, en algunos casos, haber debilitado los movimientos populares y desestabilizado los lenguajes de la protesta que existían, y haber dejado así a los movimientos a merced de otros agentes cuya función es articular desde los partidos conservadores y el narcotráfico hasta las iglesias fundamentalistas y el consumismo transnacional. La violencia ha asumido novedosas dimensiones como elemento básico de estructuración de lo social y lo cultural en muchas regiones; *las clases emergentes*[11] –ligadas a negocios ilegales y empresas orientadas hacia el mercado transnacional– han ganado ascendencia social y política, y ciertas formas de racismo y sexismo se han acentuado en conjunción con divisiones del trabajo cambiantes que colocan el peso del ajuste en las mujeres, los no blancos y los pobres.

Cada vez es más claro que una dimensión político/cultural importante del neoliberalismo económico es lo que podría denominarse "ajuste

10. En español en el original [N. de la T.].

11. En español en el original [N. de la T.].

social": la aparición, en muchos países, de programas sociales dirigidos a aquellos grupos que están más claramente excluidos o que las políticas de ajuste estructural han convertido en víctimas. Trátese de FOSIS (Fondo de Solidaridad e Inversión Social) en Chile, la Comunidade Solidaria en Brasil, la Red de Solidaridad en Colombia o PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad) en México, todos estos programas constituyen –curiosamente, con el rótulo de "solidaridad"– estrategias de ajuste social que necesariamente deben acompañar el ajuste económico (véanse Cornelius, Craig y Fox, 1994; Graham, 1994; Rielly, 1994). Podemos hablar entonces de aparatos y prácticas de ajuste social que están aquí en marcha. Con diferentes grados de alcance, sofisticación, apoyo del estado, y hasta con cinismo, los diversos *aparatos y prácticas de ajuste social* no solamente hacen evidente la propensión de las clases dominante latinoamericanas a experimentar e improvisar con las clases populares –como sugerimos antes en nuestra discusión sobre la cultura política dominante del siglo XX–, sino que además buscan transformar el fundamento social y cultural de la movilización. Este caso es tal vez más claro en Chile, donde el proceso de nueva fundación del Estado y la sociedad en términos neoliberales ha avanzado más que en ningún otro país latinoamericano; de hecho, el FOSIS de Chile es saludado como modelo a seguir en otros países de la región (véase Schild, 2002).

Como anotamos al comienzo de este capítulo, el neoliberalismo es un poderoso y ubicuo contendor en el debate contemporáneo por el significado de *ciudadanía* y la definición de *democracia*. Los programas del tipo de FOSIS operan mediante la creación de nuevas categorías de clientes entre los pobres y la introducción de nuevos discursos que promocionan la individualidad y atomizan, como pueden ser los de "desarrollo personal", "preparación para la autogestión ", "autoayuda", "ciudadanía activa" y similares. Estos discursos pretenden mucho más que promover la autogestión de la pobreza. De manera aparentemente foucaultiana (véase el tratamiento que al respecto dan Yúdice, Slater y Schild al concepto de *gobernamentalidad*, introducido por Foucault), parecen introducir nuevas formas de construcción individual del sujeto, formación de identidad y disciplina. De esta manera, las personas que participan en estos programas llegan cada vez más a considerarse a sí mismos en

los términos individualizantes y economizantes del mercado. Los aparatos y prácticas de ajuste social pueden entonces despolitizar las bases de la movilización. Este efecto es algunas veces facilitado por la acción de ONG profesionales, las cuales, como ya hemos anotado, funcionan en muchos casos como mediadoras entre el Estado y los movimientos populares.

Sin embargo, cuando nos enfrentamos con estos sucesos, debemos estar alerta y evitar pensar una vez más que el mundo se está deshaciendo. Para comenzar, nada garantiza que el modelo chileno será exitosamente exportado a otros países, ni tampoco que continuará siendo efectivo en Chile, y tampoco hay garantía de que el efecto de la desmovilización será permanente. Con seguridad, las formas de resistencia ante aparatos y prácticas de ajuste social se harán cada vez más claras. Como afirma Schild, no podemos predecir "qué forma tomará la identidad del ciudadano 'marketizado' de hoy, ni tampoco en qué contexto podrán los diferentes grupos sociales desplegar tal identidad" (2002); sin embargo, Schild insiste en que "los términos en los cuales se puede adoptar, cuestionar y luchar por la ciudadanía están predeterminados" por la ofensiva cultural y económica del neoliberalismo. En contraste, Paoli y Telles hacen énfasis en sus afirmaciones de que el neoliberalismo no es un proyecto coherente, homogéneo ni totalizante, que la hoy predominante lógica del ajuste estructural está lejos de ser inevitable y que es precisamente en los intersticios que generan estas contradicciones donde los movimientos sociales articulan algunas veces su política. No obstante, es un hecho que el neoliberalismo y la globalización transforman de manera significativa las condiciones en las cuales puede tener lugar la acción colectiva.

¿Hasta qué punto las nuevas formulaciones neoliberales de *ciudadanía* y *democracia*, junto con el hoy predominante y restringido concepto de *política social* encarnada en los nuevos aparatos y prácticas de ajuste social, implican transformaciones culturales importantes? ¿Hasta qué punto serán capaces los grupos populares y otros movimientos sociales de negociar o utilizar parcialmente los nuevos espacios sociales y políticos creados por dichos aparatos y prácticas o por la declarada celebración neoliberal de la "sociedad civil"?

Finalmente, es necesario que nos preguntemos cuáles son las posibilidades de que las nuevas condiciones dictadas por la globalización neoliberal transformen incluso el significado de *movimiento social*. ¿Se está produciendo una nueva configuración de lo que se considera un movimiento social? ¿Están decayendo los movimientos sociales en el contexto aparentemente desmovilizador de las políticas de ajuste estructural y los aparatos y prácticas del ajuste social? ¿No deberíamos observar críticamente la participación en los aparatos de ajuste social de muchas organizaciones de movimientos sociales y ONG antes progresistas? Algunos de los capítulos que siguen proponen respuestas preliminares a estos interrogantes urgentes.

En efecto, la investigación sobre la relación entre las definiciones neoliberales de ciudadanía y ajuste social y las políticas culturales de los movimientos sociales es una tarea especialmente urgente. Los intereses en juego son muchos, sin duda, y para nosotros, académicos, intelectuales y activistas intelectuales, están directamente entrelazados con nuestra percepción del mundo y con el estado actual de las tradiciones de nuestro conocimiento. Lo que intentamos desarrollar en esta antología es una indagación colectiva que llegue a permitirnos apreciar simultáneamente ambos, intereses y marcos de referencia.

Bibliografía

Almond, Gabriel A. y Verba, Sidney (1963). *The civic culture.* Boston: Little, Brown.

Almond, Gabriel A. y Verba, Sidney (eds.) (1980). *The civic culture revisited.* Boston: Little, Brown.

Alvarez, Sonia E. (1997). Reweaving the fabric of collective action: Social movements and challenges to "actually existing democracy" in Brazil. En Richard Fox y Orin Starn (eds.), *Between resistance and revolution: Cultural politics and social protest* (pp. 83-117). New Brunswick: Rutgers University Press.

Alvarez, Sonia E. (2002). Latin American Feminisms "Go Global": Trends of the 1990s and Challenges for the New Millennium. En

Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 293-324). Bogotá: Taurus, ICANH.

Arato, Andrew (1995). Ascensão, declínio e reconstrução do conceito de sociedade civil: Orientações para novas pesquisas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *1*(27), 18-27.

Avritzer, Leonardo (ed.) (1994). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey.

Caldeira, Teresa (2000). *City of walls: Crime, segregation, and citizenship in São Paulo, Brazil.* Berkeley: University of California Press.

Calderón, Fernando (1995). *Movimientos sociales y política.* México: Siglo XXI.

Calderón, Fernando (ed.) (1988). *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada postmoderna.* Buenos Aires: CLACSO.

Cardoso, Ruth Corrêa Leite (1988). Isso é política? Dilemas da participação entre o moderno e o pós-moderno. *Novos Estudos do CERAP, 20*, 74-80.

Cardoso, Ruth Corrêa Leite (1994). A trajetória dos movimentos sociais. En Evelina Dagnino (ed.), *Anos 90: Política e sociedade no Brasil* (pp. 31-54). São Paulo: Brasiliense.

Carvalho, José Murilo de (1991). *Os bestializados.* São Paulo: Cia das Letras.

Clifford, James y Marcus, George E. (eds.) (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Coelho, Simone C. T. (1992). *O estado e os movimentos pró-moradia: A construção de uma relação democrática* [Tesis de maestria]. Universidade de São Paulo.

Cohen, Jean L. y Arato, Andrew (1992). *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press.

Camaroff, Jean y Comaroff, John (1991). *Of revelation and revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Cornelius, Wayne A.; Craig, Ann L. y Fox, Jonathan (eds.) (1994). *Transforming state-society relations: The national solidarity strategy*. San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California at San Diego.

Costa, Sérgio (1994). Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil: Uma abordagem tentativa. *Novos Estudos do CBRAP*, (38), 38-52.

Coutinho, Carlos Nelson (1980). *A democracia como valor universal*. São Paulo: Ciencias Humanas.

Dagnino, Evelina (1994a). Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. En Evelina Dagnino (ed.), *Anos 90: Política e sociedade no Brasil* (pp. 93-115). São Paulo: Brasiliense.

Dagnino, Evelina (1994b). On becoming a Citizen: The story of D. Marlene. En Rina Benmayor y Andor Skotnes (eds.), *Migration and identity* (pp. 137-157). Oxford: Oxford University Press.

Dagnino, Evelina (ed.) (1994). *Anos 90: Política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.

Darnovsky, Marcy; Epstein, Barbara y Flacks, Richard (eds.) (1995). *Cultural politics and social movements*. Filadelfia: Temple University Press.

De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

Diamond, Larry (1994). Rethinking civil society: Toward democratic consolidation. *Journal of Democracy*, *5*(3), 417-431.

Diamond, Larry y Linz, Juan (1989). Introduction: Politics, society, and democracy in Latin America. En Larry Diamond, Juan Linz y Seymour Lipset (eds.), *Democracy in developing countries: Latin America* (pp. 1-24). Boulder: Lynne Rienner.

Díaz-Barriga, Miguel (2002). Beyond the Domestic and the Public: Colonas Participation in Urban Movements in Mexico City. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 252-277). Bogotá: Taurus, ICANH.

Doimo, Ana Maria (1993). *O "movimento popular" no Brasil pós-70: Formação de um campo ético-político* [Tesis de doctorado]. Universidade de São Paulo.

Escobar, Arturo y Alvarez, Sonia E. (eds.) (1992). *The making of social movements in Latin America: Identity, strategy, and democracy*. Boulder: Westview Press.

Fernandes, Rubem César (1994). *Privado, porém público: O terceiro setor na América Latina*. Río de Janeiro: Relume-Dumará.

Fernandes, Rubem César (1995). Elos de uma cidadania planetária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 10*(28), 15-34.

Fiske, John (1989). *Understanding popular culture.* Boston: Unwin Hyman.

Flisfich, Angel; Lechner, Norbert y Moulian, Tomas (1986). *Problemas de la democracia y la política democrática en América Latina.* Santiago: FLACSO/CLAEH.

Foweraker, Joe (1995). *Theorizing social movements.* Boulder: Pluto Press.

Fox, Richard (ed.) (1991). *Recapturing anthropology: Working in the present.* Santa Fe, N. M.: School of American Research.

Fraser, Nancy (1989). *Unruly practices: Power, discourse, and gender in contemporary social theory*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Fraser, Nancy (1993). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. En Bruce Robbins (ed.), *The phantom public sphere* (pp. 1-20). Mineápolis: University of Minnesota Press.

Friedman, Debra y McAdam, Doug (1992). Collective identity and activism: Networks, choices, and the life of a social movement. En Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *Frontiers of Social Movement Theory* (pp. 123-144). New Haven: Yale University Press.

García Canclini, Néstor (1988). Culture and power: The State of research. *Media, Culture and Society, 10*, 467-497.

Ghils, Paul (1992). International civil society: International non-governmental organizations in the international system. *International Social Science Journal, 133*, 417-429.

Graham, Carol (1994). Mexico's solidarity program in comparative context: Demand-based poverty alleviation programs in Latin America, Africa, and Eastern Europe. En Wayne Cornelius, Ann Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming state-society relations in Mexico: The national solidarity strategy* (pp. 145-167). San Diego: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California at San Diego.

Guha, Ranajit (1988). The prose of counterinsurgency. En Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected subaltern studies* (pp. 1-26). Delhi: Oxford University Press.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (1992). Beyond culture: Space, identity, and the politics of difference. *Cultural Anthropology, 7*(1), 6-23.

Habermas, Jürgen (1987). *The theory of communicative action* (vol. 2). Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1989). *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into the category of bourgeois society*. Cambridge: MIT Press.

Hall, Stuart (1992). Cultural studies and its theoretical legacies. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural studies* (pp. 277-294). Londres: Routledge.

Hanchard, Michael George (1994). *Orpheus and power: The movimiento negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988.* Princeton: Princeton University Press.

Hellman, Judith Alder (1994). Mexican popular movements, clientelism, and the process of democratization. *Latin American Perspectives, 21*(2), 124-142.

Holston, James y Caldeira, Teresa (1998). Democracy, law, and violence: Disjunctions in Brazilian citizenship. En Felipe Aguero y Jeffrey Stark (eds.), *Fault lines of democratic governance in the Americas.* Miami, Boulder: North-South Center, Lynne Rienner.

Huntington, Samuel P. (1991). *The third wave: Democratization in the late twentieth century.* Norman: University of Oklahoma Press.

Inglehart, Ronald (1988). The renaissance of political culture. *American Political Science Review, 82*, 1203-1230.

Jelin, Elizabeth y Hershberg, Eric (eds.) (1996). *Constructing democracy: Human rights, citizenship, and society in Latin America.* Boulder: Westview Press.

Johnston, Hank y Klandermans, Bert (eds.) (1995). *Social movements and culture.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Jordan, Glenn y Weedon, Chris (1995). *Cultural politics: Class, gender, race and the post-modern world.* Oxford: Blackwell.

Keane, John (1988). *Democracy and civil society: On the predicaments of European socialism, the prospects for democracy and the problem of controlling social and political power.* Londres: Verso.

Keck, Margaret y Sikkink, Kathryn (septiembre de 1992). International issue networks in the environment and human rights [ponencia]. *Seventeenth International Congress of the Latin American Studies Association*. Los Ángeles, Estados Unidos.

Laclau, Ernesto y Moufe, Chantal (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics.* Londres: Verso.

Landim, Leilah (1993a). *A invencão das ONGs: Do serviço invisível à profissão sem nome* [Tesis de doctorado]. Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional.

Landim, Leilah (1993b). *Para além do mercado e do Estado? Filantropia e cidadania no Brasil*. Río de Janeiro: ISER-Textos de Pesquisa.

Lebon, Nathalie (1993). The Brazilian feminist movement in the post-constitutional era: Assessing the impact of the rise of feminist non-governmental organizations. *Florida Journal of Anthropology*, *18*, 17-26.

Lechner, Norbert (1987a). Presentación. En Norbert Lechner (ed.), *Cultura política y democratización* (pp. 1-5). Santiago: CLACSO, FLACSO, ICI.

Lechner, Norbert. (1987b). La democratización en el contexto de una cultura posmoderna. En Norbert Lechner (ed.), *Cultura política y democratización* (pp. 6-20). Santiago: CLACSO, FLACSO, ICI.

Lechner, Norbert (ed.) (1987c). *Cultura política y democratización*. Santiago: CLACSO, FLACSO, ICI.

Leis, Hector Ricardo (1995). Globalização e democracia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *10*(28), 55-70.

Linz, Juan (1990). The perils of presidentialism. *Journal of Democracy*, *1*(1), 51-70.

Linz, Juan y Valenzuela, Arturo (eds.) (1994). *The failure of presidential democracy: The case of Latin America.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Lipschutz, Ronnie D. (1992). Reconstructing world politics: The emergence of global civil society. *Millennium: Journal of International Studies*, *21*(3), 389-420.

MacDonald, Laura (septiembre de 1992). Turning to the NGOs: Competing conceptions of civil society in Latin America [ponencia]. *Seventeenth International Congress of the Latin American Studies Association*. Los Ángeles.

Mainwaring, Scott (1992). Transitions to democracy and democratic consolidation: Theoretical and comparative issues. En Scott Mainwaring, Guillermo O'Donnell y Julio Samuel Valenzuela (eds.), *Issues in democratic consolidation: The new South American democracies in comparative perspective* (pp. 3-21). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mainwaring, Scott; O'Donnell, Guillermo y Valenzuela, Julio Samuel (eds.) (1992). *Issues in democratic consolidation: The new South American democracies in comparative perspective.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Mainwaring, Scott y Scully, Timothy (eds.) (1995). *Building democratic institutions: Party systems in Latin America.* Stanford: Stanford University Press.

Martins, Luciano (1989). Ação política e governabilidade na transição brasileira. En José Álvaro Moises y José Augusto Guilhon Alburquerque (eds.), *Dilemas da consolidação democrática* (pp. 85-101). São Paulo: Paz e Terra.

McAdam, Doug; McCarthy, John D. y Zald, Mayer M. (eds.) (1996). *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings.* Cambridge: Cambridge University Press.

Melucci, Alberto (1988). Social movements and the democratization of everyday life. En John Keane (ed.), *Civil society and the State: New European perspectives* (pp. 139-162). Londres: Verso.

Mouffe, Chantal (1993). *The return of the political.* Londres: Verso.

Muçoucah, Paulo Sérgio (1995). As ONGs: Dos bastidores ao centro do palco. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *10*(28), 35-37.

Mueller, Carol McClurg (1992). Building social movement theory. En Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *Frontiers of social movement theory* (pp. 3-20). New Haven: Yale University Press.

Nelson, Cary; Treichler, Paula A. y Grossberg, Lawrence (1992). Cultural studies: An introduction. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural studies* (pp. 1-19). Londres: Routledge.

O'Donnell, Guillermo y Schmitter, Philippe C. (1986). *Transitions from authoritarian rule: Tentative conclusions about uncertain democracies.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Oliveira, Francisco de (1994). Da dádiva aos direitos: A dialética da cidadania. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *9*(25), 42-44.

Paoli, Maria Celia y Telles, Vera da Silva (2002). Social Rights: Conflicts and Negotiations in Contemporary Brazil. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 64-92). Bogotá: Taurus, ICANH.

Putnam, Robert D. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy.* Princeton: Princeton University Press.

Ramos, Alcida Rita (1995). O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *10*(28), 5-14.

Riely, Charles (ed.) (1994). *Nuevas políticas urbanas, las ONGs y los gobiernos municipales en la democratización latinoamericana.* Arlington, Va.: Inter-American Foundation.

Robbins, Bruce (1993). Introduction: The public as phantom. En Bruce Robbins (ed.), *The phantom public sphere* (pp. 1-13). Mineápolis: University of Minnesota Press.

Rubin, Jeffrey (2002). Ambiguity and Contradiction in a Radical Popular Movement. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 141-164). Bogotá: Taurus, ICANH.

Sales, Teresa (1994). Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, *9*(25), 26-37.

Scherer-Warren, Ilse (1993). *Redes de movimentos sociais.* São Paulo: Loyola.

Schild, Verónica (2002). New Subjects of Rights? Women's Movements and the Construction of Citizenship in the "New Democracies". En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 93-117). Bogotá: Taurus, ICANH.

Schumacher, Maria Aparecida y Vargas, Elisabeth (1993). Lugar no governo: Alibi ou conquista? *Revista Estudos Feministas*, *1*(2), 348-365.

Schwarz, Roberto (1988). *Ao vencedor as batatas.* São Paulo: Duas Cidades.

Silva, Catia Aida Pereira da (1994). *Os conselhos tutelares da criança e o adolescente de São Paulo e os segmentos pró-cidadania: Conflitos, negociações e impasses na construção de espaços públicos* [Tesis de maestría]. Universidade de São Paulo.

Slater, David (1994a). Exploring other zones of the postmodern: Problems of ethnocentrism and difference across the North-South divide. En Ali Rattansi y Sallie Westwood (eds.), *Racism, modernity, and identity* (pp. 63-80). Cambridge: Polity Press.

Slater, David (1994b). Power and social movements in the other Occident: Latin America in an international context. *Latin American Perspectives, 12*(2), 11-37.

Slater, David (2002). Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture, and Politics in Global Times. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 380-404). Bogotá: Taurus, ICANH.

Stepan, Alfred. (1988). *Rethinking military politics: Brazil and the Southern Cone.* Princeton: Princeton University Press.

Tarow, Sidney (1992). Mentalities, political cultures, and collective action frames. En Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *Frontiers of social movement theory* (pp. 257-270). New Haven: Yale University Press.

Taylor, Verta y Whittier, Nancy E. (1992). Collective identity in social movement communities: Lesbian feminist mobilization. En Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *Frontiers of social movement theory* (pp. 104-129). New Haven: Yale University Press.

Telles, Vera da Silva (1994). Cultura da dádiva, avesso da cidadania. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, 9*(25), 48-51.

Walzer, Michael (1992). The civil society argument. En Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of radical democracy: Pluralism, citizenship, community* (pp. 89-100). Londres: Verso.

Walzer, Michael (1995). *Toward a global civil society.* Oxford: Berghahn Books.

Warren, Kay (2002). Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 165-195). Bogotá: Taurus, ICANH.

Weffort, Francisco (1984). ¿Por qué democracia? São Paulo: Brasiliense.

Whitehead, Lawrence (1993). The alternatives to "liberal democracy": A Latin American perspective. En David Held (ed.), *Prospects for democracy* (pp. 165-183). Cambridge: Polity Press.

Williams, Raymond (1981). *Culture.* Glasgow: Fontana.

Willis, Paul (1990). *Common culture.* Londres: Verso.

Yúdice, George (marzo de 1994). Cultural studies and civil society [ponencia]. *Eighteenth International Congress of the Latin American Studies Association*. Atlanta, Georgia, Estados Unidos.

Yúdice, George (2002). The Globalization of Culture and the New Civil Society. En Arturo Escobar, Sonia E. Alvarez y Evelina Dagnino (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (pp. 353-379). Bogotá: Taurus, ICANH.

El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia*

Introducción. Etnicidad, territorio y política

Desde finales de la década de los ochenta, el Litoral Pacífico colombiano está presenciando un proceso histórico sin precedentes: el surgimiento de identidades colectivas étnicas y su posicionamiento estratégico en la relación cultura-territorio. Este fenómeno toma lugar en una compleja coyuntura nacional y global, cuyos diversos elementos se interrelacionan en formas novedosas aunque aún difíciles de discernir. A nivel nacional, la presente coyuntura incluye la internacionalización de la economía a través de una apertura radical a partir de 1990 y una sustancial reforma a la Constitución del país realizada en 1991, que dictaminó, entre otros cambios, el reconocimiento del derecho colectivo de las comunidades negras de la región a los territorios que tradicionalmente han ocupado. A nivel internacional, áreas de bosque húmedo tropical como el Pacífico colombiano han adquirido una especificidad única también a partir de finales de la década pasada. Esta especificidad está dictada por el hecho de que dichas regiones albergan la gran mayoría de la diversidad biológica del planeta. Confrontados con la alarmante destrucción de los bosques tropicales, la concomitante pérdida de especies y el potencial impacto negativo que dicha destrucción podría conllevar para el futuro de la humanidad, biólogos, ecologistas y entidades internacionales se han dado con fervor a la tarea de "la conservación de la biodiversidad".

---

* En coautoría con Libia Grueso y Carlos Rosero. Publicado como "El proceso organizativo de comunidades negras en el Pacífico Sur colombiano", en *Ecología Política*, 14, 47-64. Originalmente en inglés en Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) (1997). *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press [N. del E.].

De esta forma, podría decirse que el surgimiento de identidades étnicas en el Pacífico colombiano y en regiones similares en otras partes del mundo refleja un doble movimiento histórico: la irrupción de lo biológico como problema global, por un lado –la continuidad de la vida sobe el planeta como la conocemos–, y por el otro, la irrupción de lo cultural y lo pluriétnico, como bien lo reconoce la nueva constitución colombiana en su intento de construir una nación pluriétnica y multicultural. Esta doble irrupción ocurre en contextos cambiantes de capitalismo y modernidad cuya naturaleza ha sido explicada en términos tales como *globalización* (González Casanova, 1994), *posfordismo* (Harvey, 1989) o *etnoespacios* (Appadurai, 1991), y donde las múltiples intersecciones de lo local y lo global son vistas ya no a través de categorías polarizadas de espacio y tiempo –tales como *tradición* y *modernidad*, *centro* y *periferia*–, sino en términos de *hibridaciones* (García Canclini, 1990), *procesamientos locales de lo global*, *transformaciones de la modernidad*, *modernidades alternativas* y *posdesarrollo* (Calderón, 1988; Escobar, 1995).

El Pacífico colombiano, como veremos, es definido por los movimientos sociales negros e indígenas como un territorio-región de grupos étnicos. Basados en el principio de la diferencia cultural y los derechos a la identidad y al territorio, dichos movimientos constituyen un desafío frontal a la modernidad eurocolombiana que se ha impuesto en el resto del país. De este modo, la política de las culturas[1] negras e indígenas está desafiando las definiciones convencionales de *cultura política* albergadas en los partidos tradicionales y el clientelismo, las concepciones de *lo nacional* aún reinantes y las estrategias de desarrollo convencionales, también de marcado corte capitalista moderno. Las fuerzas que se oponen a los movimientos –desde las élites locales y los nuevos capitalistas hasta los cárteles de la droga– siguen insistiendo en las mismas construcciones de lo político, el capital y el desarrollo que se han afianzado en el país especialmente durante los últimos cincuenta años con resultados desastrosos desde el punto de vista social, ambiental y cultural. Los movimientos

1. El término *política de las culturas* (“*cultural politics*” en inglés) se refiere a la aparición de hechos políticos a partir de contenidos culturales diferentes de los dominantes. Véase la introducción al volumen de Alvarez, Dagnino y Escobar (1997) para una explicación completa de este concepto.

sociales pretenden, a partir de la apropiación territorial y la afirmación de la cultura, resistir el embate del capital y la modernidad desde su región.

El presente trabajo describe y analiza el surgimiento del movimiento de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La primera parte del capítulo analiza la coyuntura nacional de la reforma de la Constitución (1991), que propició la estructuración del movimiento a finales de los ochenta y comienzos de los noventa, enfocándose en la negociación y formulación de la ley de derechos de las culturas negras, incluyendo los territorios colectivos. La segunda parte examina la conformación del movimiento de comunidades negras como propuesta étnico-cultural, enfocándose en los principios político-organizativos acordados a partir de la práctica desarrollada alrededor de la formulación de la Ley 70 de 1993. Estos principios reflejan importantes procesos de construcción de identidades colectivas, debates sobre lo negro y teorizaciones de la relación entre territorio, desarrollo, biodiversidad y cultura, que son analizados en la tercera parte desde la perspectiva de la relación entre la política de las culturas y la cultura política. La conclusión sugiere nuevas formas de pensar la reformulación de lo político desde las perspectivas de territorio, naturaleza y cultura.

La coyuntura de la Constitución de 1991: el fin de la invisibilidad de las culturas negras

Desde la conquista y la esclavitud hasta el capitalismo extractivista de hoy día, pasando por los auges de oro, platino, caucho y maderas preciosas que se han sucedido unos a otros desde el siglo XVI hasta el presente, la región Pacífica colombiana ha sido afectada por procesos y fuerzas propias de la modernidad capitalista (Whitten, 1986; Leyva, 1993; Aprile-Gniset, 1993). Desde tiempos inmemoriales, el Pacífico ha sido reducido a la categoría de productor de materia prima y depósito de riquezas naturales, así sea al precio de su destrucción, mientras que sus habitantes han estado sujetos a una invisibilidad extrema y representaciones etnocentristas tanto por las ciencias sociales (la antropología, por ejemplo, solo en años recientes ha prestado alguna atención a las culturas negras) como por la

población andina en general, que ve en el Pacífico y sus habitantes una muestra casi irremediable de atraso económico y cultural (Friedemann y Arocha, 1984; Arocha, 1991; Restrepo y del Valle, 1996; Wade, 1993).

La Costa Pacífica colombiana es una vasta región predominantemente de bosque húmedo tropical que se extiende desde Panamá a Ecuador y desde la cordillera más occidental de los Andes hasta el litoral. Con una población actual de novecientas mil personas, incluyendo cerca de cincuenta mil indígenas y ochocientos mil afrocolombianos, a partir de la década de los setenta la región está experimentando una avalancha desarrollista sin precedentes. Cerca de 60 % de los habitantes viven en los pueblos y ciudades más grandes, mientras que el resto habitan los márgenes de los innumerables ríos que cruzan la región, manteniendo prácticas materiales y culturales significativamente diferentes de las que predominan en la parte andina del país.[2] Esta rica área de bosque húmedo tropical pareciera estar finalmente despertando el interés del Estado colombiano, quien, en su ambicioso afán por integrarse a las economías del "mar del siglo XXI", ve en el Litoral Pacífico la plataforma de lanzamiento para dicha integración (Escobar y Pedrosa, 1996).

El nuevo interés por parte del Estado tiene lugar en un clima distinto al del marginamiento e invisibilidad de la realidad sociocultural y biológica de la región que caracterizara las representaciones oficiales de ella hasta hace menos de una década. Por el lado biológico, el debut del discurso de la biodiversidad en el teatro mundial del desarrollo ha modificado sustancialmente la percepción de la región, tema al que volveremos al final. Por el otro, la reforma de la Constitución nacional llevada a cabo en 1991 ha modificado para siempre la economía de visibilidades étnicas de la sociedad. La nueva constitución, de hecho, cambia radicalmente el proyecto de nación. Ya no se trata de construir una nación cultural y racialmente homogénea ("todos somos colombianos, todos somos iguales porque todos somos mestizos"), donde lo mestizo se codifica culturalmente como

2. No podemos entrar a reseñar aquí los trabajos antropológicos sobre las culturas negras e indígenas de la región Pacífica colombiana, los cuales han aumentado considerablemente en número y complejidad en los últimos cinco años. Entre los estudios iniciales se cuentan los de Friedemann, Arocha y Whitten ya citados. Para un estudio crítico del discurso antropológico sobre culturas negras, véase Restrepo (1996).

blanco; por el contrario, el nuevo proyecto se define como la construcción de una nación pluriétnica y multicultural.

Como para otros sectores, para las comunidades negras la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) representó la posibilidad de encontrar una salida institucional a la crisis social y política en que se encontraba inmerso el país.[3] Previo a la ANC se venían gestando expresiones organizativas negras, generalmente locales y aisladas, que tenían orígenes y orientaciones políticas diversas. En agosto de 1990, en el marco del Encuentro Preconstituyente de Comunidades Negras celebrado en Cali, convocado para buscar definir una propuesta frente al momento, se hacen presentes organizaciones y personas ligadas a sectores eclesiales de base, organizaciones políticas de izquierda y de los partidos tradicionales, entidades y programas gubernamentales, y ONG que tenían en común la experiencia de trabajo en asentamientos de comunidad negra y un mayor o menor grado de conciencia de la particularidad de las reivindicaciones de las comunidades negras. De este encuentro surge la Coordinadora Nacional de Comunidades Negras (CNCN) como mecanismo de coordinación, trabajo conjunto e implementación de las conclusiones del encuentro. Las profundas diferencias, divisiones y enfrentamientos entre los diversos sectores que la integraban y que representaban perspectivas campesinas, urbanas, populares, étnicas, político tradicionales y de izquierdas, hicieron que la CNCN tuviera una vida limitada.[4]

Al final, y a pesar de la existencia de nombre de la CNCN, cada sector enfrentó el momento de la Asamblea Nacional Constituyente desde su propia lógica y valoración del momento, y las distintas tendencias políticas e ideológicas reflejaron los intereses y modos de inserción históricos

3. La Asamblea Nacional Constituyente contó con setenta miembros elegidos por votación popular nacional en diciembre de 1990.

4. Entre las expresiones tempranas ligadas a la iglesia el caso más importante fue el Movimiento Golconda, creado en los sesenta por monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura y apodado "el obispo rojo". Su pensamiento social contribuyó a la estructuración de una incipiente conciencia de lo negro y su legado se expresa con mucha fuerza entre los sectores eclesiales que en el Pacífico trabajan la pastoral afroamericana. En círculos urbanos y estudiantiles, el Movimiento Nacional por los Derechos de las Comunidades Negras –Movimiento Cimarrón– y el grupo Presencia Negra habían logrado poner sobre el tapete algunas reivindicaciones e inquietar y formar una base militante. Algunos de estos aspectos del movimiento negro en Colombia son discutidos por Wade (1995).

de los diversos sectores negros del país.[5] Al no existir representación de las comunidades negras en la ANC, sus propuestas son llevadas por uno de los constituyentes indígenas y se logra su inclusión provisional como "Artículo Transitorio 55" (AT 55) después de campañas masivas para presionar por su inclusión.

Desde un comienzo las demandas de reconocimiento de los territorios ancestralmente ocupados y de los derechos específicos de la comunidad negra como grupo generaron reacciones de oposición entre los sectores representados en la ANC, incluso en sectores considerados como democráticos, como la Alianza M-19.[6] En conjunto, los argumentos que se aducían tenían que ver con que estas comunidades no respondían a la definición académica de *grupo étnico*; no tenían lengua, autoridades ni formas de derecho propias; culturalmente habían adoptado elementos que no les eran propios; estaban integrados plenamente como ciudadanos a la vida del país (en Colombia todos éramos mestizos); no se habían ganado sus derechos en la guerra, o simplemente se ignoraban aspectos básicos de la realidad de estas comunidades y sus zona de asentamiento. Se argumentó, igualmente, que la demanda de reconocimiento territorial para las comunidades negras era una posición separatista y que, más bien, había que buscar una salida en el marco de la descentralización y regionalización del país. La inclusión del AT 55, que recoge algunas demandas de las comunidades negras, se logra después de campañas masivas de presión, que incluyeron toma de edificios, envío de telegramas desde todo el país y *lobby* permanente a los constituyentes.[7]

---

5. Estas diferencias se pueden pensar con respecto a varios ejes, tales como base social de la movilización (rural o urbana), relación con partidos tradicionales y de izquierda, formación intelectual de los activistas, y ubicación geográfica. Una de las diferencias más importantes se da entre las organizaciones del departamento del Chocó y su capital Quibdó, en el norte del Litoral, y el Pacífico Centro y Sur, con Buenaventura y Tumaco como centros principales. Como el único departamento mayoritariamente negro, Chocó tiene una vinculación con el Estado y el resto del país más fuerte que la parte centro y sur del Litoral. Otra área importante de movilización negra es el sur del valle geográfico del río Cauca (norte del Departamento del Cauca), al sur de la ciudad de Cali.

6. La Alianza Democrática M-19 se formó a partir de la desmovilización del grupo guerrillero M-19 a finales de los ochenta. Para un análisis de esta alianza, previo a la ANC, véase Fals Borda (1992).

7. El texto del AT 55 reza así:
Dentro de los dos años siguientes a la entrada en vigencia de la presente constitución [1991], el Congreso expedirá, previo estudio por parte de una comisión especial que el gobierno creará para tal efecto, una ley que le reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales

El proceso de reforma de la Constitución se conforma como el primer espacio amplio e importante de expresión organizativa de las comunidades negras a partir de reivindicaciones culturales, territoriales y étnicas, y de movilización y construcción de una propuesta-protesta nacional, centrada desde un primer momento en lo cultural y en la búsqueda de reconocimiento como grupo étnico. Expedida la Constitución de 1991, se dan acercamientos entre sectores de comunidad negra, uno de ellos para evaluar los resultados de la ANC y otro para definir la participación conjunta en las elecciones al Congreso de la República de los representantes de grupos étnicos, contemplada por la Constitución. Desde entonces se manifiesta la contradicción entre quienes sostienen la necesidad de conformar un movimiento político de comunidades negras y los que abogan por un movimiento social en el que la participación electoral fuera solo una posibilidad y no el elemento central.

Esta diferencia marcó el distanciamiento definitivo entre el núcleo que se mantenía en la CNCN y sectores políticos de comunidades negras cercanos a los partidos tradicionales. Los miembros de la CNCN dedicarán de allí en adelante sus esfuerzos a la reglamentación del AT 55 y al fortalecimiento de las iniciativas organizativas de las comunidades y su acercamiento a las organizaciones de base campesinas de Chocó. De esta dinámica surge en octubre de 1993, como expresión organizativa nacional, el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Desde este proceso organizativo se asume la reglamentación del AT 55, lo que genera un espacio en el que los énfasis están marcados por la consolidación de las propuestas organizativas y una mayor capacidad de respuesta de las comunidades organizadas. Así, los distanciamientos entre las dos concepciones se profundizan y retoman fuerza en el contexto de la reglamentación de la

ribereñas de los ríos de la cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley. En la comisión de que trata el inciso anterior tendrán participación en cada caso representantes elegidos por las comunidades involucradas. La propiedad así reconocida sólo será enajenable en los términos que señale la ley. La misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de esas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social [...] Lo dispuesto en el presente artículo podrá aplicarse a otras zonas del país que presenten similares condiciones, por el mismo procedimiento y previo estudio y concepto favorable de la comisión especial aquí prevista [...] Si al vencimiento del término señalado en este artículo el Congreso no hubiera expedido la ley a que se refiere, el gobierno procederá a hacerlo dentro de los seis meses siguientes, mediante norma con fuerza de ley.

Ley 70, entre quienes están a favor de la representación social de las comunidades negras y quienes se mantienen en la opción de la representación política y burocrática de la misma.[8]

El carácter étnico-cultural que se configura durante el proceso de la ANC; los resultados de la misma, especialmente el AT 55, que reconoce los derechos colectivos al territorio, y las amenazas a la población y sus territorios determinan el énfasis del trabajo organizativo en los espacios rurales. Dicho énfasis reconoce la importancia dada por el proceso al control social del territorio y los recursos naturales como condición necesaria de sobrevivencia, recreación y fortalecimiento de su cultura. En los ríos, el trabajo de los activistas apuntó a desarrollar un proceso pedagógico para la comunidad negra de la carta constitucional; reflexionar sobre los conceptos básicos de *territorio*, *desarrollo*, *prácticas tradicionales de producción* y *uso de los recursos naturales*, entre otros, y al fortalecimiento de las expresiones organizativas de base. Los resultados de este trabajo sirvieron de base para la elaboración de las propuestas de ley y los principios político-organizativos, y, a otro nivel, para reconocer las diversas concepciones, trayectorias, problemáticas y estilos de trabajo entre las distintas expresiones organizativas comprometidas con la reglamentación de la Ley 70.

8. Las instancias organizativas del PCN son la siguientes:
-Los palenques regionales: espacios de discusión, toma de decisiones y definición de orientaciones en el campo regional, en concordancia con las directrices de la ANC y el Consejo Nacional de Palenques. Están constituidos por dos delegados de cada una de las organizaciones de base miembros del palenque.
-Un Equipo de Coordinación Nacional, encargado de la coordinación y orientación de las acciones, de impulsar la implementación de las definiciones adoptadas en la Asamblea y los Consejos Nacionales, de la representación nacional e internacional del PCN, y la coordinación de los equipos técnicos y de los representantes de los palenques a la Comisión Consultiva de Alto Nivel que reglamenta la Ley 70.
-Equipos técnicos nacionales: estos equipos aportan elementos en la definición de políticas y de procesos de trabajo específicos. En el PCN existen los siguientes: económico, ambiental, planeación y desarrollo, comunicación y etnoeducación.
Los palenques en cada una de las zonas han ido conformando también equipos de coordinación; en algunos casos, como el de Nariño, el palenque se ha subdividido en zonas dotadas con sus correspondientes coordinaciones. Dependiendo de la fortaleza, algunos palenques han constituido equipos técnicos homólogos a los nacionales. Los miembros de los equipos nacionales asisten tanto a la Asamblea, Consejo Nacional de Palenques y Palenques Regionales por derecho propio, pero no intervienen al momento de tomarse las decisiones que son adoptadas por los delegados plenos de las instancias respectivas. Algo similar ocurre con quienes forman parte de los espacios de representación e interlocución con el gobierno en lo departamental y nacional a nombre del PCN.

Un espacio decisivo para la reafirmación del proceso lo constituyó la elaboración colectiva de la propuesta de ley (Ley 70). Esta se abordó desde dos niveles: uno centrado en la cotidianidad y las prácticas de vida, y el otro, en la elaboración ideológica y política. El primer nivel se caracterizó por la amplia participación de las comunidades en la elaboración de sus derechos, aspiraciones y sueños, reconociendo sus particularidades; este nivel de construcción se hizo desde lo que se llamó internamente "la lógica del río". El segundo nivel, aunque referenciado en el río y la vereda, intentó trascender lo rural planteándose las reivindicaciones de la comunidad negra como grupo étnico, más allá aun de lo que pudiese otorgar una ley. A este nivel se buscó rearticular, desde las aspiraciones de la gente, los conceptos de *desarrollo* y *territorio* y las relaciones sociales y políticas de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana. A pesar de diferencias y de intentos de manipulación de la negociación por elementos ligados al Partido Liberal, se logró llegar a un acuerdo sobre el texto de la ley a ser discutido con el Gobierno, aunque ya desde entonces se hicieron visibles dos concepciones diferentes de la movilización.[9]

En este contexto, la negociación con el Gobierno implicó un doble esfuerzo de construcción de acuerdos: por una parte, entre organizaciones y comunidades, y, por otra, entre estas y el Gobierno colombiano. En el contexto de la implementación de la apertura económica y el aprovechamiento de la diversidad biológica y los recursos genéticos, la negociaciones en torno a la ley se volvieron cada vez más tensas, entre un Gobierno cada vez más intransigente, al estar más consciente de la capacidad de sus interlocutores y los alcances de los nuevos derechos de la comunidad negra, y un proceso organizativo de comunidades negras cada vez más estructurado y con mayores niveles de coordinación y claridad de sus derechos. Para los comisionados del Gobierno se hizo claro que las demandas de este proceso organizativo iban mucho más allá del reclamo por la integración e igualdad racial, como hasta entonces lo habían mantenido otros sectores de la comunidad negra.

9. En una hábil jugada política, una representante del Senado y miembro de la dirección nacional del Partido Liberal obtiene el documento borrador propuesto para la reglamentación del AT 55, trabajado masivamente por los procesos organizativos, y presenta una versión desde su óptica al Congreso de la República.

En el seno de la Comisión Especial, ordenada por la Constitución del 91 para la reglamentación del AT 55, se desarrolló además todo un proceso de persuasión y concienciación de parte de las organizaciones hacia los funcionarios gubernamentales, y de verdadera construcción social de la protesta (Klandermans, 1992). Esta negociación culmina con la aprobación por parte del Senado de la versión de la ley negociada con las comunidades (agosto de 1993). En el momento de la Asamblea Nacional Constituyente, de este modo, se encuentran tendencias políticas e ideológicas distintas entre las organizaciones negras. Es por esto que la propuesta de las comunidades a la ANC es llevada por uno de los constituyentes indígenas.[10]

El movimiento social de comunidades negras y la propuesta étnico-cultural del proceso de comunidades negras

La comunidad negra no es homogénea; este hecho se explica por razones históricas, políticas y culturales. Existen por lo menos seis regiones socioculturales en Colombia habitadas por comunidades negras: Caribe, Pacífico, Valle del Magdalena, Valle geográfico del Río Cauca, San Andrés y Providencia, y el Valle del Patía, así como una gran variedad de interpretaciones, orientaciones político ideológicas, prácticas, experiencias organizativas y concepciones de lucha. En este contexto se presentan constantes tensiones, reacomodo de fuerzas, rupturas y acercamientos,

10. La Ley 70 de 1993 está compuesta de sesenta y ocho artículos distribuidos en ocho capítulos. Además de los derechos sobre la propiedad colectiva y los recursos naturales, reconoce expresamente a la comunidad negra de Colombia como un grupo étnico al que se garantiza el derecho a una identidad y a un proceso educativo acordes con sus necesidades y aspiraciones culturales, y la adopción por parte del Estado de medidas económicas y sociales en correspondencia con los elementos de su cultura. Los programas y proyectos que se adelantan para beneficio de las comunidades negras deberán contar con su participación en todas las fases y responder a sus necesidades particulares, a la preservación del medio ambiente, al desarrollo de sus prácticas de producción, a erradicar la pobreza, al respeto de su vida social y cultural, y reflejar las aspiraciones de las comunidades negras en materia de desarrollo. La ley igualmente estipula mecanismos institucionales participativos para su implementación (especialmente el nombramiento de una Comisión Consultiva de Alto Nivel y de comisiones consultivas regionales, con participación de diversos sectores de comunidad negra y del Gobierno), abre espacios de participación de las comunidades en la definición de políticas y crea una circunscripción especial para elegir dos candidatos de comunidades negras a la cámara de representantes.

dependiendo de las coyunturas. En la historia de luchas de la comunidad negra en Colombia se registran hechos esporádicos que logran unificar y movilizar masivamente sus comunidades. Podría asegurarse que la movilización, la protesta social y la construcción de un movimiento en torno a derechos étnicos que surge en la coyuntura de la ANC corresponden a estas excepciones.

En julio de 1992 se realiza en Tumaco, Nariño, la primera Asamblea Nacional de Comunidades Negras, a la que asisten organizaciones de todo el Pacífico, Costa Caribe y Norte del Cauca. Las principales conclusiones de la misma apuntan a definir los elementos marcos para la reglamentación del AT 55 y a precisar los aspectos organizativos y operativos necesarios para el adelanto de este trabajo. La segunda Asamblea Nacional de mayo de 1993 conocería y aprobaría el texto acordado entre los representantes de las organizaciones y el Gobierno en el seno de la comisión mixta ordenada por la Constitución para la reglamentación del citado artículo.

La siguiente Asamblea Nacional se realiza en septiembre de 1993 en la localidad mayoritariamente negra de Puerto Tejada, al sur de Cali, con la asistencia de más de trescientos delegados, habiendo sido precedida por una preasamblea. En ambos escenarios se discute la situación político-organizativa de las comunidades negras. Con el logro de mecanismos legales de reconocimiento de derechos para la comunidad negra generados por la movilización y construcción social de la protesta, sectores políticos ligados a los partidos liberal y conservador y otros sectores que se mantuvieron al margen del reconocimiento legal de los derechos con la única pretensión de aprovechar los espacios abiertos por la Ley 70 adoptaron el discurso de "lo negro" de manera confusa, en algunos casos con planteamientos que no superaban el problema del color de la piel. En este sentido, la Asamblea reconoce que el movimiento social de la comunidad negra del país es diverso y representa distintos intereses, algunos de ellos en función de cooptar las nuevas dinámicas para los partidos políticos en función de sus intereses particulares. Para diferenciarse entre estos diversos grupos y actores que empiezan a expresarse en nombre de "la comunidad negra", la Asamblea y las organizaciones allí reunidas se autodefinen y caracterizan como

> un sector del movimiento social de comunidades negras que agrupa organizaciones y personas con diferentes experiencias y visiones pero unificadas en torno a unos principios, criterios y propósitos que nos diferencian frente a otros sectores del movimiento social de comunidades negras. Pero asimismo somos una propuesta a la comunidad negra nacional, con la aspiración de constituir un solo movimiento de las comunidades negras que recoja sus derechos y aspiraciones.[11]

Como objetivo del proceso organizativo se plantea

> consolidar un movimiento social de comunidades negras que asuma la reconstrucción y la afirmación de la identidad cultural como base de la construcción de una expresión organizativa autónoma que luche por la conquista de nuestros derechos culturales, sociales, políticos, económicos y territoriales, y por la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente.

Como uno de sus aspectos centrales la Asamblea adopta una declaración de principios político-organizativos formulados a partir de la práctica, visión de vida y aspiraciones de las comunidades, y que hacen referencia a la identidad, el territorio, la autonomía y la perspectiva de futuro:

1. *La reafirmación del Ser* (del ser negros): En primer lugar entendemos el Ser, como Negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de la dominación, la que pretende explotarnos, avasallarnos y anularnos. Nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose; por eso el hecho de ser negros, de tener una visión distinta de

11. Esta y las siguientes citas son de las memorias de la Asamblea Nacional de Organizaciones de Comunidades Negras, Puerto Tejada, septiembre de 1993 (Proceso de Comunidades Negras [PCN], 1993).

las cosas no puede ser sólo para un momento especial, debe mantenerse para todos los momentos de nuestra vida. En segundo lugar: El reafirmarnos como negros implica una lucha hacia adentro, hacia nuestras propias conciencias: no fácilmente nos reafirmamos en nuestro Ser, muchas veces y por distintos medios se nos inculca que todos somos iguales, y esta es la gran mentira de la lógica de la dominación.

Este primer principio identifica claramente la cultura y la identidad como elementos ordenadores de la vida cotidiana y de la actividad política. Afirma que "somos negros y somos fieles a lo que somos y al orden social que concebimos desde nuestra cultura".

2. *Derecho al territorio* (un espacio para ser): El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. No podremos ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión del hábitat, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza.
3. *Autonomía* (derechos al ejercido del ser): Esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos y partidos políticos, partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro. Entendida así, internamente somos autónomas en lo político y aspiramos a ser autónomos en lo económico y lo social.
4. *Construcción de una perspectiva propia de futuro.* Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción, y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consuetudinariamente, esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones. Tenemos derecho a aportarle a la sociedad ese mundo nuestro, tal como lo queremos construir.
5. Somos parte de la lucha que desarrolla el pueblo negro en el mundo por la conquista de sus derechos. Desde sus particularidades étnicas, el movimiento social de comunidades negras aportará a la lucha conjunta con los sectores que propenden por la construcción de un proyecto de vida alternativo.

Esta declaración de principios implica una ruptura con las anteriores formulaciones político-organizativas y desarrollistas de la izquierda y los sectores políticos tradicionales para dar cuenta de las particularidades y reivindicaciones de las comunidades negras. Aunque se demandan soluciones concretas a los problemas, la actividad del Proceso de Comunidades Negras y sus organizaciones hará énfasis, a partir de estos principios, en los contenidos y características de ellas.

A partir de estos principios se harán mucho más evidentes los desacuerdos entre el PCN y los demás sectores organizados de la comunidad negra. Las diferencias se centran en cuatro grandes temas: a) la percepción de la historia y la identidad; b) las aspiraciones en materia de desarrollo y su vinculación con derechos territoriales y recursos naturales; c) la participación y representación de las comunidades y la relación entre estas y el conjunto de la sociedad colombiana; d) la concepción sobre el tipo de organización y la forma de construcción de movimiento.

En perspectiva, el Proceso de Comunidades Negras con esta caracterización y propuesta organizativa pretende en términos generales construirse como una opción de poder para las comunidades negras, apoyar la consolidación del movimiento social de las mismas y contribuir desde su ideario y acciones a la búsqueda de opciones para una sociedad más justa. En este contexto, las iniciativas del PCN y su posterior desarrollo dependerían de la realidad histórica y cultural de las propias comunidades y del juego de fuerzas que, tanto en lo local, como en lo regional, nacional e internacional, se presenten entre estas y las distintas expresiones del movimiento social de comunidades negras, los sectores sociales y los grupos económicos y centros de poder.

En una tendencia que se percibió una vez sancionada la Ley 70, los acuerdos básicos con las organizaciones del Chocó se rompen, por lo que estas no participan de la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras y se reiteran en una posición que hace énfasis exclusivamente en los aspectos organizativos locales.[12] La participación electoral suscitada por la circunscripción electoral especial para comunidades negras a la

12. Posteriormente, con el apoyo de algunas de estas organizaciones, se lanza una candidata a la Cámara de Representantes a través de la circunscripción electoral especial para comunidades negras, candidata que había sido de la comisión especial para la reglamentación del AT 55; esta decisión iba en contradic-

cámara de representantes, creada por el artículo 66 de la Ley 70, fracciona también los acuerdos en el interior de las organizaciones de este departamento y en lo nacional genera una explosión de listas, muchas de ellas encabezadas por políticos negros de los partidos tradicionales. A esta situación electoral contribuyó el que el artículo arriba mencionado fuera reglamentado por el Consejo Nacional Electoral fuera de la Comisión Consultiva de Alto Nivel, mecanismo previsto por la Ley 70 para su desarrollo, desconociendo además la definición de Comunidad Negra de esta misma ley y la propuesta de sectores comunitarios. Ello favoreció a los políticos negros de los partidos tradicionales y sus aparatos electorales.[13]

Al final, las dos curules fueron ocupadas una por un político conservador que utilizó el nombre de Movimiento Nacional de Comunidades Negras, que logró así confundir a algunos sectores de opinión pública para beneficio de su campaña y que, una vez electo, declara que el tiempo de las organizaciones ha terminado, luego estas deben desaparecer; la otra, ocupada por una representante de las organizaciones negras del Chocó que había participado en el proceso de reglamentación de la Ley 70; su elección fue apoyada por sectores del movimiento indígena, socialista, de mujeres y por entidades gubernamentales. Aun cuando esta candidata provenía del proceso organizativo en torno a los derechos de las comunidades negras, una vez electa desplaza su planteamiento de lo étnico para hacer énfasis en los marginados el país.

La representación y legitimidad del Proceso de Comunidades Negras y las dinámicas que este logra generar son puestas en entredicho por el Gobierno bajo el presupuesto de que existen otros sectores organizados de comunidad negra. En base a ello, y dependiendo de las conveniencias gubernamentales y de las presiones, se han avalado en muchos momentos las posiciones e iniciativas de los parlamentarios negros, a quienes se asume como los "representantes legítimos" de la comunidad negra.

---

ción con el mandato de la preasamblea y posteriormente la asamblea de no ir a elecciones a través de las personas que conformaron dicha comisión.

13. Comunidad negra, según la Ley 70, es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos.

La práctica política de estos representantes reproduce el esquema clientelista convencional; sus esfuerzos se centran en la búsqueda de puestos, la ocupación de cargos burocráticos, la creación de nuevos espacios institucionales y el aprovechamiento de los presupuestos públicos como mecanismo para garantizar su reelección y supervivencia política. Todo ello distorsiona el sentido de las demandas de la comunidad negra y dificulta y entorpece decisiones y procesos importantes de concertación de las comunidades relacionados con el territorio y los recursos naturales.

Para frenar el proceso organizativo, el Gobierno también ha intentado institucionalizar las iniciativas comunitarias a través de sus agencias tecnocráticas, las cuales dirigen paquetes de proyectos a las comunidades de base, desconociendo las instancias representativas del PCN. A esto se suma una escalada en los embates de los intereses privados, tales como los madereros y mineros, entre los que también se mezclan los intereses del narcotráfico, con el propósito de frenar y manipular el desarrollo de la Ley 70 de acuerdo con sus propios intereses. Con frecuencia las manipulaciones del sector privado se intentaron realizar con la complicidad de los Gobiernos locales y entidades descentralizadas de carácter regional.

Para algunos observadores, el período sucesivo a la elección de los representantes a la circunscripción especial marca un retroceso para las aspiraciones de la comunidad negra. Aun cuando las concepciones y prácticas de los partidos tradicionales logran permear amplios sectores de la comunidad, la propuesta étnico-cultural logra mantenerse como dinámica organizativa a nivel nacional, siendo uno de sus aciertos la lectura de la realidad social, económica y política de la comunidad negra y de la región del Pacífico como mayor asentamiento de población negra y unidad ecológica estratégica, y el proponerse como objetivo la defensa del territorio. Es así mismo este sector del movimiento social de comunidades negras el que ha logrado formar la mayoría de los cuadros con el criterio de una relación, diálogo, negociación y concertación colectiva con el Estado dentro de una práctica política alternativa como grupo étnico, y el que se ha esforzado en dotar a las comunidades de instrumentos y

herramientas para la defensa de sus derechos en el marco de la Ley 70 y la Ley 121 de 1991.[14]

En los últimos dos años ha habido cambios en el panorama organizativo de comunidades negras, representados por la aparición de nuevas fuerzas o sectores organizados que, desde perspectivas diferentes, complementarias y en ocasiones contradictorias, intentan influir o beneficiarse con el reconocimiento de derechos de los afrocolombianos. Solo entre 1995 y 1996, los llamados sectores organizados de comunidades negras pasaron de siete a quince,[15] y las contradicciones entre todos ellos han constituido una dificultad que ha marcado de manera particular aspectos como la conformación de la Comisión Consultiva y la formulación del Plan de Desarrollo para las Comunidades Negras, la reglamentación del capítulo III y otros aspectos de la Ley 70, y han generado dispersión y restado oportunidades y mejores condiciones en la negociación entre las comunidades y el Gobierno. La ausencia de propuestas en lo ideológico y lo político por parte de los grupos de comunidad negra no permite realizar una caracterización de los mismos, ni precisar su tipología, en la medida en que sus contradicciones se centran en la competencia por el acceso a los espacios de poder y a la burocracia del Estado en el esquema de la práctica clientelista, como se explicó anteriormente.

Estrategia, identidad y territorio: de la política de las culturas a la cultura política

El movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano tiene una serie de características muy particulares, dada la historia de sus culturas, las coyunturas específicas del momento organizativo y las peculiaridades ecológicas e históricas de la región, incluyendo sus modos

14. La Ley 121 de 1991 ratifica el convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y tribales.

15. Mesa de trabajo de organizaciones del Chocó, Movimiento Social Afrocolombiano, Movimiento Nacional de Comunidades Negras, Movimiento Nacional Cimarrón, Proceso de Comunidades Negras, Casa Nacional Afrocolombiana, Alianza Social Afrocolombiana, Alianza Democrática Afrocolombiana, Afrosur, Afroantioquia, Malcom, Consejo Comunitario de Cali, Vanguardia 21 de Mayo, Raizales, Federación de Organizaciones de la Costa Caucana.

de inserción en la economía mundial. El movimiento constituye una experiencia bastante compleja de construcción de identidad con respecto a concepciones de lo étnico y *cultural* y en relación a variables novedosas tales como *territorio*, *biodiversidad* y *desarrollo alternativo*. En esta sección queremos resaltar algunos de los aspectos que nos parecen más relevantes de esta complejidad desde la perspectiva del efecto que la politización de la diferencia cultural tiene sobre las nociones y prácticas vigentes de la cultura política, el desarrollo alternativo y la relación entre naturaleza y cultura que caracteriza muchas de las regiones de bosque húmedo tropical en el umbral del siglo XXI.

Construcción de una identidad colectiva

Desde hace muchos años la aproximación a la realidad de las comunidades negras ha estado marcada por tres conceptos básicos: *igualdad*, *discriminación* y *marginalidad*. En Colombia, la identidad de los negros ha sido planteada principalmente en términos de igualdad ante la ley. Muchos han señalado el carácter ambiguo de este planteamiento, ya que al afirmar que "todos somos iguales" y que no hay discriminación, hace imposible la articulación de demandas étnicas particulares y el reconocimiento específico de derechos como comunidad negra (Wade, 1993). Hasta época reciente, las propuestas organizativas destacaban la existencia de un pasado común comprendido por la trata, la esclavitud y las diversas formas de resistencia a estas presentadas en América, en especial en los palenques. En estas visiones, la construcción cultural y la cultura son reducidas a un conjunto de manifestaciones externas, mientras que la historia se vuelve conmemorativa, marcada por la representación; se trata de visiones, muchas veces fabricadas por los vencedores, de un pasado disminuido por la dominación.[16]

En contraste, el Proceso de Comunidades Negras afirma que no basta la invocación de un pasado común si ello no corre en paralelo a la necesidad de construir un futuro común y distinto para los afrocolombianos,

16. Esta presentación particular de la historia negra ya fue analizada por Fanon en su texto sobre la cultura nacional (Fanon, 1968, pp. 206-248).

y si esta historia no sirve para derivar lecciones para el presente. Esta insistencia constituye una ruptura con muchas de las experiencias organizativas de los años 1970-1990 en el país, basadas en la lucha contra la discriminación racial y la marginalización de las comunidades negras, y el consiguiente llamado a la integración. Los bajos índices de inversión social y el aislamiento de los afrocolombianos de la vida económica y política del país fueron los factores decisivos para la lucha concebida en términos de igualdad y articulación con el resto del país, que predominarán durante décadas. Este planteamiento desarrollado por vertientes organizativas en Colombia tiene algunas similitudes con la lucha negra por los derechos civiles en otras latitudes y, de hecho, fue influenciado por las luchas del movimiento negro norteamericano. A partir de la década de los setenta, el Estado mismo entra a "integrar" la región Pacífica al resto del país a través de planes de desarrollo (Escobar y Pedrosa, 1996). Estos intentos de integración al mercado y la cultura nacional tienen efectos devastadores sobre los patrones culturales, las aspiraciones y los valores de las comunidades negras del litoral. Se empiezan a introducir en las comunidades los valores consumistas y materialistas de la modernidad colombiana en "vías de desarrollo".

La visión del actual proceso étnico-cultural se concibe en términos de rescatar y ejercitar el derecho a la diferencia cultural como medio para avanzar en la eliminación de las desigualdades socioeconómicas y políticas; dicho ejercicio de la diferencia se hace a partir de las aspiraciones de las comunidades negras y conlleva una redefinición de las relaciones entre estas y el conjunto de la sociedad colombiana. Esta visión étnico-cultural quedó firmemente establecida como una tendencia importante del movimiento negro a partir de la Asamblea Nacional Constituyente. Para los activistas que comparten esta visión, la resistencia histórica de las comunidades negras del Pacífico y de otras áreas del país sugiere la existencia de un cierto distanciamiento intencional por parte de las comunidades negras con respecto al resto del país, como requisito para construir y reconstruir formas culturales y de organización social propias. Esta situación explicaría la persistencia de elementos culturales distintivos y particulares de los afrocolombianos en algunas regiones del país, como el Pacífico. Algunos de estos elementos, como el manejo del tiempo, el

marcado sentido de no acumulación y el papel de las extensas redes familiares, entre otros, son rescatados por los activistas y miembros de organizaciones y comunidades como aspectos básicos de la organización social y política. Históricamente, las comunidades nunca pretendieron integrarse plenamente a la vida del país; así, sus áreas de asentamiento, como el Pacífico, han estado articuladas a la economía nacional y mundial desde la colonia como proveedores de materia prima.[17]

En resumen, si las tendencias integracionistas buscan la plena incorporación de las comunidades negras a la vida nacional, las étnico-culturales problematizan la relación entre dos expresiones culturales –la nacional y la minoritaria– que configuran proyectos de sociedad diferenciados. Estos dos posicionamientos de las organizaciones afrocolombianas en épocas recientes reflejan lecturas distintas de la historia, las condiciones de vida y las expresiones socioculturales de las comunidades del Pacífico; continúan marcando los debates actuales, las estrategias organizativas y las distintas opciones que aún están en construcción. Para el proceso organizativo étnico-cultural, el movimiento debe ser construido en base a demandas amplias por territorio, identidad, autonomía y derecho al desarrollo propio. Igualmente, estas organizaciones interpretan *lo negro* como expresión de un punto de vista político y de una realidad cultural que transciende el problema de la piel; se diferencian así de concepciones puramente raciales de la identidad.

Puede afirmarse que el movimiento social de comunidades negras se encuentra embarcado en un importante esfuerzo de construcción de identidades colectivas no muy distinto del planteado por Stuart Hall (1990) en el contexto de las identidades caribeñas y afrobritánicas. Para Hall, la identidad es algo que se negocia en términos culturales, económicos y políticos, y que involucra un carácter doble: por un lado, la identidad se concibe como enraizada en una serie de prácticas culturales compartidas, como una especie de ser colectivo. Esta visión de la identidad ha jugado un papel importante en momentos históricos determinados, tales como las luchas anticoloniales; supone un redescubrimiento imaginativo

17. El énfasis de los activistas en la falta de sentido de acumulación entre las comunidades ribereñas resuena con la observación de Marx de que solo con la consolidación de la estructura de clases del capitalismo aparece la acumulación en sí misma como imperativo cultural.

de la cultura, y contribuye a dar coherencia a las experiencias de fragmentación y dispersión nacidas de la opresión. Por el otro, la identidad también se ve en términos de las diferencias creadas por la historia. Esta visión enfatiza no tanto el ser como el llegar a ser; conlleva posicionamientos más que esencias, discontinuidades al mismo tiempo que continuidades. Diferencia y semejanza, de esta forma, constituyen para Hall la naturaleza doble de la identidad de los grupos de la diáspora africana. Reconoce igualmente las inevitables influencias de la modernidad. En el contexto del "Nuevo Mundo", lo africano y lo europeo se creolizan sin cesar y las identidades culturales son marcadas entonces por diferencia e hibridación.

Para los activistas del Proceso de Comunidades Negras, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades de los ríos del Pacífico es una cuestión estratégica en la medida que estas encarnan cierta resistencia al capitalismo y la modernidad. Esta defensa, sin embargo, no es intransigente ni esencialista, sino que se interpreta en relación a los desafíos encarados por las comunidades y a las posibilidades que puedan encontrar en discursos tales como el desarrollo alternativo y la biodiversidad. La identidad es vista de esta forma en ambos sentidos: como anclada en prácticas culturales y saberes consuetudinarios, por un lado, y como un proyecto de construcción político-cultural siempre cambiante, por el otro. De este modo, el movimiento se surte de las "redes sumergidas" de prácticas y significados culturales de las comunidades de los ríos y su activa construcción de mundos (Melucci, 1989), y busca al mismo tiempo la defensa de ellas al concebirlas en su capacidad transformadora de lo físico y lo social.

Como aspecto crucial en la construcción de identidad, el género está recibiendo atención creciente entre los activistas de la vertiente étnico-cultural del movimiento. Muchos de los líderes máximos son mujeres y esto ha actuado como catalizador de discusiones de género. La necesidad de abordar la problemática de género como parte integral del movimiento –en vez de crear organizaciones separadas de mujeres– se empezó a sentir desde 1994 (Escobar y Pedrosa, 1996). De hecho, los procesos organizativos de mujeres negras están empezando a tomar una dinámica propia. En 1992 se llevó a cabo la primera reunión de mujeres

negras del Pacífico con más de quinientas participantes. Y existe una visible red de organizaciones de mujeres negras desde 1995 (Rojas, 1996). A pesar de que en muchas instancias la mujer negra se ve en los términos de discursos convencionales de "mujer y desarrollo" (Lozano, 1996), ya comienzan a aparecer visiones más sofisticadas de género, por ejemplo, en relación con la biodiversidad (Camacho, 1996). Estudios actualmente en marcha se enfocan en la intersección de género y etnia en la construcción de identidad y estrategia política.

Reformulando lo político

Aunque las características biofísicas, sociales y culturales del Pacífico se prestan para la elaboración de un planteamiento político diferenciado del pensamiento político tradicional –definido en Colombia por los partidos tradicionales liberal y conservador– este no ha sido el caso. La izquierda tampoco ha acertado en articular desde lo político la realidad de la región. Hasta el presente, las condiciones de la región han favorecido el fortalecimiento de un sistema clientelista, donde las clientelas políticas se articulan con los múltiples lazos familiares y la pertenencia a espacios geográficos determinados. El clientelismo capta los elementos de autoridad y poder provenientes de la familia extensa y los troncos familiares que caracterizan a las comunidades afrocolombianas del Pacífico, y asegura de este modo un cierto vínculo entre las zonas de la región y los centros de decisión del país. A través de estas articulaciones circulan y se cambian votos y favores, y se negocian los presupuestos para los programas sociales y estatales. En el Pacífico, como en muchas otras partes del país, el grupo político es de un jefe local quien impone internamente decisiones de todo tipo y a todos los niveles. Los gamonales locales forman parte a su vez de redes mayores donde existen jefes superiores. Este esquema clientelista se suma al hecho de que la región del Pacífico está fraccionada en cuatro departamentos de los cuales solo uno –el Chocó en la parte norte de la misma– corresponde en todo su territorio a la región; mientras que el Pacífico centro-sur se haya dividido entre los departamentos de Valle, Cauca y Nariño, y sus capitales como centros de decisión se hallan por fuera del Pacífico. Las diferenciaciones por este hecho

entre norte y centro-sur, la dependencia en todos los casos de centros de decisión ubicados por fuera de la zona, incluso en el caso del Chocó, y el esquema clientelista han imposibilitado la construcción política como región.

No han sido estos los únicos factores que han militado contra la configuración de grandes movimientos políticos negros. Como en otras partes de América Latina, la ausencia de movimientos sociales negros de importancia también está ligada a factores tales como la invisibilidad cultural de la población negra, la miscigenación racial, los mecanismos de cooptación política iniciados desde la colonia y la legitimación ideológica de las élites criollas a partir también de la colonia (Serbin, 1991). Es así como las reivindicaciones negras han sido encauzadas a través de canales y organizaciones políticas no diferenciadas desde el punto de vista étnico y más bien articuladas a reivindicaciones socioeconómicas y políticas específicas de sectores subordinados. En Colombia ha habido sin embargo varios intentos de participación política desde lo negro.[18] Pero esta posibilidad debió permanecer latente hasta la coyuntura de 1991. A partir de entonces, tanto las organizaciones comunitarias, como los sectores negros en el interior de los partidos tradicionales, encuentran en lo negro una posibilidad de acceder a espacios que antes les estaban vedados.

Sin embargo, son pocos los esfuerzos que han logrado romper con el sistema tradicional. En el caso del Proceso de Comunidades Negras, el trabajo inicial consistió en motivar a las comunidades a participar y negociar decisiones, propuestas y candidatos electorales, convenciendo a sus miembros de que no existía ningún impedimento legal, cultural, social o político para que ellos mismos fueran sus propios representantes y voceros. A diferencia del clientelismo tradicional, los activistas del Proceso han buscado incentivar procesos amplios de nominación y decisión, y generar una conciencia de grupo que desborde los límites de cada una de las localidades de los ríos, así como la construcción de referentes de participación y de propuestas mucho más generales. Esta estrategia es abordada por los activistas con la convicción de que la relación entre lo étnico y lo político es un aspecto a construir. Así por ejemplo, en los

18. Por ejemplo, los intentos del escritor negro de la Costa Atlántica, Manuel Zapata Olivella, en los setenta.

procesos electorales se trata de lograr que las comunidades y sus organizaciones participen con sus propias listas y planteamientos, no cambiando su voto por cosas que el Estado debe proporcionar. Esto es una afrenta a los sectores tradicionales que en el Pacífico ha sido castigada con el señalamiento de los activistas, el bloqueo de las iniciativas comunitarias y el cierre de filas de los grupos políticos dominantes.

Esta estrategia de construcción de lo político busca de esta forma irrumpir en un campo que hasta ahora había estado vedado a las comunidades, quitándole fuerza a las agrupaciones tradicionales y sirviendo como elemento de nucleamiento político. Después de la coyuntura de la Asamblea Nacional Constituyente, donde primero es retomada esta estrategia de articulación de una práctica política desde lo negro es en Buenaventura en 1992. La estrategia se pone en marcha en varias oportunidades, como las elecciones de 1992 y 1994. La Ley 70 conlleva una explosión de listas de candidatos por comunidades negras a la Cámara y se logra una votación acumulada similar a la de las comunidades indígenas. A pesar de esta inusitada participación, la movilización política, tanto electoral como del movimiento social en general, no corresponde a las propuestas étnico-culturales. La mayoría de los que participan a nombre de lo negro siguen haciéndolo a nombre de reivindicaciones y derechos muy vagos, y la mayoría de los candidatos corresponden a los partidos tradicionales, quienes encuentran en lo negro una alternativa a sus apetitos electorales. Sin embargo, es posible afirmar que el movimiento social de comunidades negras, con sus prácticas directas y participativas articuladas sobre la diferencia cultural, ha empezado el proceso de transformar la cultura política convencional en el Pacífico y más allá de él.

Biodiversidad = territorio + cultura

El Pacífico colombiano es un territorio ocupado por grupos étnicos, de inmensos recursos naturales y de importancia estratégica en las políticas actuales del gobierno y del aparato internacional del desarrollo. La reivindicación de derechos territoriales por las comunidades afrocolombianas, que representan el 93 % de la población regional, es un aspecto que preocupa al gobierno y a los sectores políticos. Las distintas expresiones

organizativas de comunidades afrocolombianas en la región han ido involucrándose cada vez más en las discusiones sobre manejo y control de recursos naturales, incluyendo la biodiversidad y los recursos genéticos, en la medida en que estos están relacionados con la defensa del territorio o con amenazas a él.

De hecho, la relación entre territorio, cultura y recursos naturales constituye uno de los ejes centrales de discusión en el interior del movimiento, así como de confrontación entre este y los programas del Estado. También ha estado presente en los conflictos por los impactos ambientales, sociales y culturales entre las comunidades y empresarios madereros, mineros y agroindustriales. Igualmente, causa tensiones entre diversas organizaciones comunitarias y entre algunos sectores comunitarios y las organizaciones étnico-territoriales. Todo esto se debe a una intensificación sin precedentes de los proyectos de modernidad y capitalismo, especialmente en la última década (Escobar y Pedrosa, 1996). Por un lado, los procesos de colonización que se vienen desarrollando en la zona por parte de campesinos, proletarios o empresarios desplazados del interior del país son portadores de lógicas culturales distintas y están teniendo un impacto considerable. Por otro lado, el gobierno impulsa planes de desarrollo masivo que buscan crear infraestructura para la entrada en grande del capital. Las intervenciones en defensa de recursos naturales han tomado hasta ahora la forma de estrategias convencionales de ampliación de parques nacionales y de forestería social con poca o nula participación comunitaria. Solamente un pequeño pero simbólicamente importante proyecto para la conservación de la biodiversidad ha intentado, aunque de manera ambigua, atender a las demandas del movimiento étnico-cultural.[19] Finalmente, el dinero del narcotráfico también está haciendo su entrada en la zona en la forma de grandes proyectos mineros, turísticos y agroindustriales.

19. Proyecto Biopacífico (véase Global Environment Facility y United Nations Development Program [GEF y PNUD], 1993). Este proyecto –concebido dentro del ámbito del GEF y financiado por el gobierno Suizo y el PNUD– cuenta con cierta participación de miembros de las organizaciones negras. Su presupuesto inicial para tres años es de nueve millones de dólares, comparado con $256 millones para el Plan Pacífico. La política de la diversidad biológica y cultural en el Pacífico es discutida en Escobar (1997).

A pesar de que los procesos organizativos que reivindican el territorio y la perspectiva cultural y étnica del manejo de recursos naturales son relativamente recientes, estos aspectos se han convertidos en centrales para el movimiento en la articulación de una estrategia política. Sin embargo, la situación organizativa de las comunidades mismas en el Pacífico centro y sur es aún débil, aunque ya se han acumulado varias experiencias positivas de negociación de conflictos ambientales entre estas y otras entidades del estado.[20] Las mismas experiencias han permitido constatar una serie de factores de importancia político-ambiental. No solo las entidades públicas a cargo de proteger los recursos naturales son débiles, sino que con frecuencia existen relaciones de interés entre los funcionarios de dichas entidades y quienes los explotan. En algunas ocasiones, funcionarios públicos se han aliado con empresarios para comprometer a miembros de las organizaciones populares. Los funcionarios locales, por su lado, se sienten temerosos de enfrentar las problemáticas ambientales que ocurren en sus jurisdicciones. Finalmente, las resoluciones del gobierno para el control de abusos ambientales son frecuentemente tardías e ineficientes, aunque en algunos casos los perpetradores acepten asumir ciertas medidas mitigantes del impacto ambiental.

Finalmente, es importante resaltar algunas de las concepciones sobre *territorio* y *biodiversidad* que han sido elaboradas en el interior del movimiento social y en alguna medida en el intercambio entre activistas y sectores estatales, académicos o políticos. Como ya se había resaltado en la discusión de los principios, para las organizaciones étnico-culturales, el territorio es un espacio fundamental multidimensional en el que se crean y recrean las condiciones de sobrevivencia de los grupos étnicos y los valores y prácticas culturales, sociales y económicas que les son propios. La defensa del territorio es asumida en una perspectiva histórica que liga el

20. Por ejemplo, en los siguientes casos: la construcción de un gran oleoducto que terminaría en el puerto de Buenaventura; la suspensión de minería industrial de oro en el área de Buenaventura por parte del Ministerio del Ambiente; el cierre de una planta de palmito en la misma zona, y la concepción de un proyecto de reforestación de un ecosistema especial (bosque de guandal) en el sur del Pacífico, en una zona de intensa actividad maderera. En todas estas oportunidades, y a pesar de conflictos con otras organizaciones comunitarias, representantes del movimiento social lograron resultados parciales importantes. Para una discusión de estos casos y su impacto en la práctica política del movimiento, véase Grueso (1995). El estudio de conflictos ambientales de este tipo debe ser uno de los aspectos más importantes de la ecología política (Martínez-Alier, 1995) y, desde esta perspectiva, el caso del Pacífico tiene mucho que enseñar.

pasado con el futuro. En el pasado, los asentamientos mantuvieron cierta autonomía, conocimientos, modos de vida y sentidos éticos y estéticos que permitieron ciertos usos y manejo de los recursos naturales. Parte de estos elementos y saberes desaparece hoy en día ante la avalancha homogeneizadora desarrollista que genera pérdida de saberes, prácticas culturales y territorio, y que convierte la naturaleza en mercancía. Ante las fuertes presiones nacionales e internacionales por los recursos naturales, genéticos y de biodiversidad, las comunidades negras organizadas se aprestan a dar una lucha desigual, decisiva y estratégica, la de mantener el último espacio territorial del país sobre el que aún ejerce niveles de control social y cultural significativos.

A través de la práctica organizativa misma y especialmente en lo relacionado con la demarcación de territorios colectivos, los activistas del movimiento han desarrollado una importante concepción del territorio. Esta concepción enfatiza varios aspectos en cuanto a las dinámicas de poblamiento, el uso de los espacios y las prácticas de significado y uso de recursos. Los asentamientos ribereños, por ejemplo, muestran un poblamiento longitudinal y discontinuo a lo largo de los ríos en los que las actividades económicas (pesca, agricultura, aprovechamiento forestal y minería) se articulan y combinan dependiendo de la ubicación de los pobladores en los segmentos bajo, medio y alto de las cuencas hidrográficas. A esta relación longitudinal se superpone otra de orientación transversal al río regulada por los saberes y utilización de los recursos del bosque. La vega es el espacio donde las variedades de flora y fauna silvestre han sido domesticadas para el uso medicinal y alimenticio, mientras que en el bosque se mantienen especies silvestres relacionadas. La ocupación contigua por parte de varias comunidades crea vínculos y relaciones sociales, económicas y culturales que también se reflejan en arreglos especiales para la utilización de recursos.[21]

21. Estas concepciones de la relación entre territorio, organización social y prácticas tradicionales vienen siendo desarrolladas por los activistas a través de prácticas concretas de organización, tales como talleres con comunidades, travesías y recorridos por los ríos ("monteos"), mapeo colectivo de territorios, historias orales, asambleas regionales y nacionales, etc. (en parte vinculados con la implementación de la Ley 70), y van mucho más allá de lo que podemos resumir en estas páginas. Muchos de estos conocimientos se encuentran registrados en los archivos de las organizaciones del movimiento. Un esfuerzo similar por teorizar esta relación se está dando en algunos círculos intelectuales (por ejemplo, antropológicos,

Estos patrones de significado-uso son de gran importancia en la teorización y cuantificación de la biodiversidad, punto que muchos activistas buscan entender y politizar. Son, de hecho, pensados por ellos como una construcción cultural. La defensa del territorio tiene que ver con la defensa y desarrollo de la red de relaciones sociales y culturales que se han estructurado a partir de él. Implica la configuración de nuevos sentidos de pertenencia ligados a un proyecto de vida colectivo y la redefinición de las relaciones con la sociedad colombiana. En la visión del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico centro-sur, esta posibilidad es más real en los palenques que agrupan organizaciones de comunidades negras, tanto rurales como urbanas. Lo que está en juego en la Ley 70, de esta forma, no es el territorio de tal o cual comunidad, sino el concepto mismo de *territorio* y de *territorialidad* como elemento de una construcción política posible desde lo afrocolombiano, o en términos más generales, desde los grupos nativos y renacientes del Pacífico. Más allá de los aspectos físicos e incluso culturales, para los grupos étnicos la lucha por el territorio es la lucha por la autonomía y la autodeterminación. Y esto es en esencia una confrontación política.

Para muchos de los activistas y pobladores del Pacífico, perder el territorio es "volver a ser esclavos"; dicho de modo más contundente, es convertirse simplemente en ciudadanos. Un corolario de esta afirmación es la definición de *biodiversidad* por parte del movimiento social como "territorio más cultura". En esta definición se encarna toda una ecología política que muchos actores sociales en muchas partes del mundo –ecologistas, activistas, biólogos y planificadores de la biodiversidad, ONG– intentan definir hoy en día. Como lo hemos demostrado, los activistas y las comunidades afrocolombianas no son en ninguna medida un actor a despreciar en la ya impresionante red de discursos y estrategias que constituye eso que hoy se entiende por "conservación de la biodiversidad" (Escobar, 1997). Tanto desde el punto de vista de sus contribuciones teóricas como políticas, el movimiento social de comunidades negras

ecológicos y el Proyecto Biopacífico de conservación de la biodiversidad). Véase, por ejemplo, Restrepo y del Valle (1996) para una interesante discusión de modelos de significados-usos de recursos naturales.

aquí reseñado constituye un actor de importancia en la redefinición de la ecuación entre naturaleza y cultura en el umbral del siglo XXI.

Frente al problema del desarrollo

Desde la perspectiva del PCN los planes de desarrollo en el contexto del Pacífico colombiano no han ido más allá de soluciones materiales que corresponden a necesidades e intereses de los grupos económicos nacionales e internacionales. Corresponden en todos los casos a planes de inversión para potenciar la dinámica extractiva y el aprovechamiento de los recursos naturales de acuerdo a la ubicación estratégica de la región en la red de relaciones comerciales que promete la cuenca del Pacífico a nivel mundial. Cuando se revisan estas experiencias –Plan de Desarrollo Integral de la Costa Pacífica, PLADEICOP (1983-1993; ver Departamento Nacional de Planeación de Colombia [DNP], 1983) y el actual Plan Pacífico de Desarrollo Sostenible (DNP, 1992)– se encuentra que en términos generales la acepción de desarrollo que estas conllevan está encaminada a generar una opción contra las culturas, que apunta no al fortalecimiento de las diversidades, sino al entronizamiento de la homogenización (Escobar y Pedrosa, 1996).

Colombia, al igual que otros países en América Latina y el mundo, abrió sus puertas a la globalización de la economía. En este marco de relaciones, y teniendo en cuenta la riqueza natural y la ubicación geopolítica de la región, es clara la contradicción que existe con las expectativas e intereses de la comunidad negra a pesar del reconocimiento de sus derechos étnico-territoriales. Aun cuando la nueva constitución reconoce y protege la diversidad étnica y cultural, son las dinámicas del mercado las que continúan definiendo las pautas para el "desarrollo" y la biodiversidad en todo el país –así como en otras partes del mundo (Martínez-Alier, 1996), pero es especialmente en la región del Pacífico donde se centran los conflictos de interés entre dichas dinámicas y las alternativas propuestas desde los grupos étnicos.

Para las organizaciones que conforman el Proceso de Comunidades Negras, el desarrollo debe inspirarse en principios que reflejen las aspiraciones y derechos de las comunidades, y que propendan a mantener

los valores de la cultura ancestral y la riqueza natural de la región. En tal sentido, los planes de desarrollo deben ser canales para potenciar la capacidad de decisión, creatividad, solidaridad, respeto mutuo, valoración de lo propio, dignidad y conciencia de derechos y deberes, la identidad étnica y el sentido de pertenencia al territorio. Los planes de desarrollo deben partir de una consideración global de la gente del Pacífico, deben tener una visión del presente y del futuro, permitir una visión colectiva y no individual de sí mismos, y facilitar la toma de decisiones desde la región. Un plan no es solo la creación de infraestructura y condiciones materiales: debe respetar los lenguajes locales y alimentar las tradiciones y culturas.

Los principios de compensación, equidad, dominio, autodeterminación, afirmación de ser y sostenibilidad que propone el PCN para cualquier propuesta de plan de desarrollo[22] deben en conjunto apuntar a reparar los desequilibrios históricos entre el aporte de los afrocolombianos a la construcción de la nacionalidad en lo político, social, ambiental, cultural y material, y la escasísima retribución de la nación a las comunidades; garantizar el acceso equitativo a oportunidades de educación, salud, vivienda digna, transporte, empleo y promoción en general, y la distribución equitativa a las regiones de comunidad negra de recursos asignados por los planes para la inversión social y productiva; fortalecer la relación entre los humanos y el territorio y el dominio de los pobladores sobre sus territorios ancestrales; fortalecer la capacidad de las comunidades para ser actores de destinos históricos; afirmar el derecho de las comunidades de determinar lo que le conviene e incidir en la decisión, ejecución y control de los procesos de planificación, y afirmar el derecho a la diferencia de las culturas, modos de ser social y visiones de vida.

Los cinco primeros de estos principios son entendidos por el PCN como constitutivos de la sostenibilidad, que es la condición para seguir apostando a la vida, la paz y la democracia en Colombia, en armonía con la naturaleza y en donde las diferencias y diversidades culturales no sean argumento para la discriminación, la exclusión y la violencia (PCN, 1994).

22. Estos principios fueron enunciados en discusiones colectivas del Plan Nacional de Desarrollo para Comunidades Negras propuesto por el Departamento Nacional de Planeación en febrero de 1994.

Y constituyen una ecología política orientada a reconstruir la relación entre naturaleza y cultura.

Conclusión

En el Pacífico colombiano se ha estado desarrollando un movimiento social de importancia. Concebido desde una perspectiva abiertamente étnico-cultural, y en las condiciones históricas particulares de la región en los contextos nacional y global, el movimiento de comunidades negras ha venido creciendo en alcance y complejidad. El movimiento se enfrenta a la creciente presencia de empresarios, colonos, expertos, desarrollistas, narcotraficantes y otros agentes de la modernidad euroandina, los cuales buscan instaurar un régimen de construcción de naturaleza y cultura distinto al que hasta épocas recientes ha prevalecido en la región.

El movimiento afrocolombiano del Pacífico, de esta manera, refleja una lucha intensa por la libertad y autonomía de las culturas minoritarias y por la naturaleza misma. Esta lucha avanza a través de una laboriosa y lenta construcción de identidad colectiva afrocolombiana o "afropacífica" que se articula con discursos de desarrollo alternativo, conservación de la biodiversidad y diferencia cultural. A través de su práctica, el movimiento afronta diversos problemas que implican lecciones de importancia para otras luchas y campos de estudio, desde los estudios críticos del desarrollo a la ecología política. Las concepciones de *territorio* –como espacio existencial autorreferencial, en el sentido de Guattari (1993)– y de *biodiversidad* –como la interrelación entre territorio y cultura– proporcionan importantes elementos para la reorientación de estrategias de conservación de la biodiversidad desde las perspectivas locales de autonomía, identidad y desarrollo alternativo.

En el presente trabajo hemos insistido en el hecho de que el movimiento afrocolombiano encarna una politización de las culturas que repercute en la cultura política establecida. La crisis social y política que vive el país hoy en día encuentra en el movimiento negro como propuesta nacional una serie de elementos para reordenar su imaginario y su proyecto de sociedad y de nación. Las posiciones firmes y radicales, pero pluralistas

y no violentas, del movimiento pueden servir igualmente para avanzar procesos de paz y solidaridad con la naturaleza y la sociedad, tan necesarios en Colombia. A pesar de las fuerzas destructivas que se ciernen sobre el Pacífico, y en el clima de ciertas coyunturas favorables en lo ambiental y lo cultural, no es imposible pensar que el movimiento social afrocolombiano esté representando, a través de su innovadora articulación de cultura, naturaleza y política, una defensa real de los paisajes sociales y naturales del litoral.

Bibliografía

Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) (1997). *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements.* Boulder: Westview Press.

Appadurai, Arjun (1991). Global Ethnoscapes. En Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology* (pp. 191-210). Santa Fe: School of American Research.

Aprile-Gniset, Jacques (1993). *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico.* Cali: Universidad del Valle.

Arocha, Jaime (1991). La ensenada de Tumaco: invisibilidad, incertidumbre e innovación. *América Negra, 1,* 87-112.

Calderón, Fernando (ed.) (1988). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada posmoderna.* Buenos Aires: CLACSO.

Camacho, Juana (1996). *Black Women and Biodiversity in the Tribugá Gulf, Chocó, Colombia* [informe]. Fundación MacArthur. Bogotá, Colombia.

Departamento Nacional de Planeación de Colombia [DNP] (1983). *Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica, PLADEICOP.* Cali.

Departamento Nacional de Planeación de Colombia [DNP] (1992). *Plan Pacífico. Una Estrategia de Desarrollo Sostenible para la Costa Pacífica Colombiana.* Bogotá.

Escobar, Arturo (1997). Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia. En Orin Starn y Richard Fox (eds.) *Between Resistance and Revolution.*

Culture and Social Protest (pp. 40-64). New Brunswick: Rutgers University Press.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (eds.) (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.* Bogotá: CEREC, Ecofondo.

Fals Borda, Orlando (1992). Social Movements and Political Power in Latin America. En Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America* (pp. 303-316). Boulder: Westview Press.

Fanon, Franz (1968). *The Wretched of the Earth.* Nueva York: Grove Press.

Friedemann, Nina S. de y Arocha, Jaime (eds.) (1984). *Un siglo de investigación social en Colombia.* Bogotá: Erno.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México: Grijalbo.

Global Environment Facility y United Nations Development Program [GEF y PNUD] (1993). *Conservación de la biodiversidad del Chocó biogeográfico. Proyecto Biopacífico.* Bogotá: DNP, Biopacífico.

González Casanova, Pablo (1994). *Globalidad, neoloberalismo y democracia.* México: UNAM.

Grueso, Libia (1995). *Diagnósticos, propuestas y perspectivas de la región del Chocó biogeográfico en relación con la conservación y uso sostenido de la biodiversidad* [informe]. Proyecto Biopacífico. Bogotá.

Guattari, Félix (1993). *El constructivismo guattariano.* Cali: Universidad del Valle.

Hall, Stuart (1990). Cultural Identity and Diaspora. En Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (pp. 392-403). Londres: Lawrence & Wishart.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity.* Oxford: Basil Blackwell.

Klandermans, Bert (1992). La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos. En Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *The Frontiers in Social Movement Theory.* New Haven: Yale University Press.

Leyva, Pablo (ed.) (1993). *Colombia Pacífico.* Bogotá: Fondo FEN.

Lozano, Betty Ruth (1996). Mujer y desarrollo en el Pacífico colombiano. En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 176-204). Bogotá: CEREC, Ecofondo.

Martínez-Alier, Juan (1995). Political Ecology, Distributional Conflicts, and Economic Incommesurability. *New Left Review*, (211), 70-88.

Martínez-Alier, Juan (1996). Merchandising Biodiversity. *Capitalism, Nature, Socialism*, *7*(1), 37-54.

Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the Present.* Filadelfia: Temple University Press.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (1993). *Acta - Memoria Tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras*. Puerto Tejada.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (1994). *Documento para Discusión Frente al Plan Nacional de Desarrollo para Comunidades Negras*. [Inédito].

Restrepo, Eduardo (1996). *Economía y Simbolismo en el Pacífico Negro* [Tesis de grado]. Universidad de Antioquia.

Restrepo, Eduardo y Del Valle, Jorge I. (eds.) (1996). *Renacientes del guandal.* Bogotá: Biopacífico.

Rojas, Jeannette (1996). Las mujeres en movimiento: crónica de otras miradas. En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 205-219). Bogotá: CEREC, Ecofondo.

Serbin, Andrés (1991). ¿Por qué no existe el poder negro en América Latina? *Nueva Sociedad*, (111), 148-165.

Wade, Peter (1993). *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wade, Peter (1995). The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist*, *22*(2), 341-357.

Whitten, Norman (1986). *Black Frontiersmen. Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia.* Prospect Heights: Waveland Press.

Las prácticas de la diferencia*

Este libro nació de diversos intentos de un grupo pequeño de teóricos y activistas que pretendían entender las movilizaciones transnacionales de las mujeres en torno al lugar. Su núcleo central proviene de los relatos de las acciones de mujeres en diferentes partes del mundo. A partir de las experiencias de las movilizaciones de ellas en relación con los derechos sexuales y reproductivos, la tierra y la comunidad, terrenos económicos impugnados, ambientes rurales y urbanos, así como con el capital mundial, elaboramos un marco que subraya las interrelaciones entre lugar, género, política y justicia. A este marco lo llamamos *las mujeres y la política del lugar*.

Consideramos que este volumen realiza una aportación al análisis de los movimientos políticos (el movimiento de mujeres y los movimientos por la justicia económica y social, incluidos los que se llevan a cabo alrededor de los procesos del Foro Social Mundial). Nuestro libro contribuye a una rearticulación dual de la política. Por un lado, representa un desafío a la izquierda tradicional, para que esté consciente de la manera en que las prácticas basadas en el lugar de las mujeres involucran un conjunto interrelacionado de transformaciones en cuanto al cuerpo, el medio ambiente y la economía, que proporcionarían maneras alternativas para avanzar en sus movilizaciones, como explica el marco de *las mujeres*

* En coautoría con Wendy Harcourt. Publicado como introducción a Escobar, Arturo y Harcourt, Wendy (eds.) (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM. Originalmente en inglés: Escobar, Arturo y Harcourt, Wendy (eds.) (2005). *Women and the Politics of Place*. Bloomfield, CT: Kumarian Press. Traducción de Cecilia Olivares Mansuy [N. del E.].

y la política del lugar. Por ejemplo, cuando existe oposición a la reestructuración económica, es importante tomar en cuenta los factores que afectan el cuerpo, el ambiente y el hogar, los cuales se vuelven invisibles dentro de las ideologías políticas convencionales. Por otro lado, los grupos de mujeres involucrados en temas de derechos sexuales, reproductivos y de la salud también podrían usar el lenguaje y la perspectiva que proporciona *las mujeres y la política del lugar* para reinterpretar sus luchas como enredadas en procesos ambientales y económicos más amplios.

Al estructurar esta obra, la pregunta de por qué las *mujeres* y por qué el *lugar* surgió de múltiples formas. A medida que se desarrollaba el proyecto, comenzamos por teorizar el *lugar*, algo que significaba lo que las mujeres definen como su medio ambiente y lo que determina su sustento, su ser y su identidad, es decir, el cuerpo, el hogar, el entorno local y la comunidad, los terrenos que las mujeres se ven motivadas a defender, definir y apropiarse políticamente.[1] Así, decidimos trabajar con una concepción sobre *las mujeres y la política del lugar* que reúne en un solo marco los discursos y las luchas acerca del cuerpo, generalmente el centro del movimiento por los derechos de las mujeres; el medio ambiente, el interés de los movimientos ecológicos y las economías diversas, generalmente el interés de los movimientos por las justicias social y económica mundiales. En otras palabras, nuestro marco conceptual intenta analizar las interrelaciones creadas en las luchas de las mujeres por el cuerpo, el medio ambiente y las economías, en todas sus diversidades (diversas corporalidades, diversas ecologías y economías diversas). Al hacer esto, nuestro objetivo es desmitificar la teoría, que pasa por alto las experiencias que tienen las mujeres de su cuerpo vivido, la economía local y el medio ambiente, con el fin de reubicar su política del lugar como clave para nuestra compresión de la globalización. Deliberadamente, nos centramos en las mujeres, en vez de hablar de un análisis feminista o de relaciones de género. Observamos la importancia política de mirar a las mujeres movilizándose en su lugar, comenzando con la manera en que ellas lo experimentan. Esto tiene la finalidad de no volver borrosas

1. Véase el número especial "Place, Politics and Justice: Women negotiating globalization" (2002) de la revista *Development*, *45*(1). En aras de la brevedad, no hemos incluido una bibliografía exhaustiva sobre el lugar. Véase también Escobar (2001, 2006) y Harcourt (1999a, 199b).

sus experiencias específicas con los hombres con los que a menudo trabajan. Con frecuencia, las diferencias para las mujeres y los hombres se difuminan en los marcos analíticos progresistas. El conocimiento sobre las mujeres sigue siendo el más difícil de encontrar y, aunque muchos de nosotros trabajamos la teoría feminista, intentamos no suponer en este libro que los lectores comparten esos conocimientos, sino que los introducimos cuando ayudan a explicar la historia que estamos contando.

La pregunta "¿por qué las mujeres?" intenta subrayar que no estamos hablando de todas las mujeres. En términos generales, nos centramos en las experiencias de mujeres subalternas, aunque también escribimos sobre las que se movilizan en nombre de esas mujeres. Para el concepto de *subalternidad*, adoptamos el marco de Gramsci (y el uso que le han dado después Raymond Williams y Stuart Hall, entre otros) para referirnos a los grupos que en una formación económica dada ocupan posiciones subordinadas frente a los grupos dominantes en cuestiones de trabajo, explotación, racismo, etnicidad y otras formas de subordinación cultural. De modo que, por ejemplo, en las formaciones capitalistas patriarcales de las sociedades neoliberales actuales, los grupos como las mujeres de color pobres de las ciudades, las trabajadoras domésticas migrantes, los pueblos indígenas, muchas minorías étnicas, comunidades rurales pobres, etcétera, entrarían en esta categoría.

Sin embargo, no estamos interesados en cualquier actividad subalterna, sino solo en las que la defensa del lugar se convierte en una política del lugar; es decir, cuando las mujeres subalternas se involucran en luchas políticas colectivas referidas al lugar, vinculando voces subalternas con la acción colectiva en contra de la desigualdad. Además, entre estas últimas escogeríamos centrarnos en la política del lugar transformadora y no en las defensas reaccionarias del *statu quo* por parte de grupos subalternos. Esta política transformadora puede incluir resistencia, pero también reapropiación, reconstrucción, reinvención, incluso la relocalización de lugares y prácticas basadas en lugares, y la creación de nuevas posibilidades de estar en un lugar y estar en redes con otros seres vivos, humanos y no humanos. Nuestra elección sobre cuáles mujeres y cuáles lugares emergió de los propios intereses y preocupaciones del grupo. No se intentó cubrir un sentido representativo del lugar o las mujeres (véase

el prefacio para un relato de la historia del proyecto). El libro sí refleja una gama amplia de intereses, lugares y mujeres, lo que a su vez refleja el entramado internacional del grupo y el espíritu feminista (algunos podrían alegar que es el espíritu del Foro Social) del trabajo colectivo y horizontal a través de disciplinas, edades, género, raza y lugar.

Cada uno de los capítulos que presentamos a continuación nos permite mirar a través de diferentes lentes las luchas basadas en el lugar de mujeres en distintas partes del mundo. A través de las narraciones provenientes de Papúa Nueva Guinea, África oriental, Pakistán, República Dominicana, el Pacífico colombiano, Canadá, India, Asia suroriental, Estados Unidos, Finlandia, México, Europa, Palestina y el Oriente Medio, descubrimos los esfuerzos inteligentes, valientes y decididos de grupos de mujeres para involucrarse en lo que llamamos *política del lugar*. Las experiencias relatadas por estos capítulos muestran cómo las mujeres, en sus diversas luchas por el lugar, lo defienden, transforman, lo redefinen, lo recrean en ubicaciones no tradicionales, lo dejan incluso y, al hacerlo, crean una nueva forma de política. Nuestro libro intenta mostrar cómo estas respuestas desafían las tendencias sociales, culturales y económicas dominantes, en los niveles regional, nacional y mundial.

Un desafío a los marcos académicos y los regímenes de desarrollo oficiales

Al elaborar este marco analítico, el libro pretende contribuir a diversos debates. El primero, exponer el modo en que el carácter patriarcal y totalizador de la mayor parte de los marcos académicos establecidos (por ejemplo, sobre la globalización, el imperio y las geografías de lugar y espacio) desempoderan a las mujeres, los lugares y sus políticas. El patriarcado varía de lugar a lugar dependiendo de los juegos de poder, pero siempre está presente y, al utilizar el término, estamos subrayando las relaciones constantemente desiguales de poder entre hombres y mujeres, así como entre mujeres y entre hombres. Al centrarnos en las historias de mujeres en movimientos basados en el lugar, queremos mostrar cómo las mujeres se involucran de manera creativa con la globalización de múltiples formas, y nos referimos particularmente a la política del

cuerpo como algo central para la experiencia del lugar y la política de las mujeres. Aquí también estamos abrevando de la teoría y la práctica feministas dentro de la academia y del movimiento de mujeres.

En segundo lugar, estamos cuestionando el actual enfoque del régimen de desarrollo sobre las mujeres, en particular en lo que se refiere a los problemas sociales y asuntos como la violencia en contra de las mujeres, los derechos reproductivos, los derechos humanos, la salud, el empresariado y la ciudadanía mercantil, etcétera. Creemos que estas tendencias recientes en el aparato de desarrollo se entienden mejor como una respuesta biopolítica ante las consecuencias de la globalización neoliberal. En otras palabras, cuando se enfrenta a una pobreza creciente, dislocación social, disparidad de ingresos, desplazamientos y violencia, el aparato de desarrollo responde con intervenciones cuidadosamente dirigidas en el nivel del cuerpo, la salud y la reproducción. Algunos investigadores se refieren a esta respuesta biopolítica como la administración de lo social. El libro tiene como objetivo visualizar sus efectos de desempoderamiento sobre las mujeres y el lugar.

Al traer a un primer plano las luchas de las mujeres basadas en el lugar cuestionamos a los generadores de políticas, académicos y ONG que ven la globalización a través de marcos que podríamos llamar "globalocéntricos". Los agentes de la transformación, en estas narrativas dominantes, son los mercados, las empresas, los gobiernos grandes del norte, la economía mundial, el capital financiero y las nuevas tecnologías. De hecho se trata de fuerzas reales que están transformando el mundo. En estos enfoques globalocéntricos es muy poco lo que la gente de localidades puede hacer. Los lugares, las comunidades y las regiones tienen que adaptarse o morir, por decirlo así, y las estrategias de desarrollo local y regional deben diseñarse con el objetivo de integrarse a la economía mundial de acuerdo con esta u otra ventaja comparativa. Dadas las circunstancias de poder desigual en todo el mundo, esto a menudo significa que con el fin de encontrar su "nicho competitivo", los lugares y las comunidades se tienen que sobreexplotar, lo cual afecta muchas veces a las mujeres, sus cuerpos, los modos de sustento de las comunidades y el medio ambiente, de maneras especialmente virulentas y sin precedentes.

Lo que nuestro libro quiere hacer es mostrar cómo esta forma de explotación no se acepta siempre; de hecho, se llevan a cabo auténticas luchas por el carácter y el propósito del uso del lugar entre los planeadores, los generadores de políticas y aquellas personas que viven y trabajan ahí. Las historias las mujeres que en los parques públicos de Toronto crean jardines comunitarios; las mujeres y hombres jóvenes que forman redes locales para proyectos económicos y culturales alternativos en la región marginada de Karelia, del norte en Finlandia; las luchas culturales de personas negras en defensa de la región de selva tropical del Pacífico en Colombia… Todas ellas muestran la vitalidad de una política del lugar diferente, que los marcos analíticos convencionales no toman en cuenta o vuelven invisible o falta de importancia.

Argumentamos también que las estrategias innovadoras de las mujeres en cuanto a su salud, modo de sustento, hogar y derechos frente al capital mundial son apenas un poco más visibles en los escritos acerca de la globalización realizados por la izquierda. Aunque estos análisis prestan algo de atención a las movilizaciones de base y movimientos sociales en contra de la globalización, son igualmente globalocéntricos. En los relatos de la izquierda lo que cuenta más es el imperio, el capital y la modernidad, y si se puede o no confrontar a estos enormes monstruos con un proyecto igualmente ambicioso; en otras palabras, solo una política de tipo mundial (a pesar de que a menudo sea vista desde la perspectiva de la articulación de diversas luchas) podría mellar la estructura del enemigo. Tales análisis dañan y devalúan la política basada en el lugar y vuelven invisibles las luchas de las mujeres centradas en la política del cuerpo, en especial. Como sugieren J. K. Gibson-Graham (2007), esta devaluación surge del mismo tipo de globalocentrismo y capitalcentrismo que impregna las perspectivas dominantes. Esto significa que la mayoría de los análisis sobre el capitalismo lo presentan como una entidad totalitaria que tiene el poder de absorber, controlar, cooptar y dar forma a todo tipo de vida, de denigrar cualquier resistencia basada en el lugar y confinarla a un conjunto de respuestas fútiles, reformistas o ingenuas. ¿Pero es esto así? Los capítulos del libro revelan que, de hecho, existen muchas otras dinámicas en juego, a las que denominaremos *basadas en el lugar*, aunque no atadas al lugar. O deberíamos decir, con Osterweil

(2007), que sí existe una forma de globalización basada en el lugar "allá afuera" y que no se trata de una contradicción. Al contrario, representa una forma vibrante e innovadora de la política, una en la que a menudo son las mujeres las que están a la cabeza.

Un esbozo del marco: diferencia y diversidad

Esta compilación, entonces, intenta delinear un conjunto emergente de prácticas políticas dentro de un marco de las mujeres y la política del lugar. De manera simultánea, pretende elaborar, con base en estos casos, un lenguaje crítico con el cual formular respuestas a la modernidad y el capitalismo global que subrayen la creatividad, los saberes y la experiencia de los grupos de mujeres involucrados en la política basada en el lugar. Este lenguaje nos permitirá hablar sobre las formas que las mujeres han dado a la política basada en el lugar, sin reducirlas a ninguna lógica mundial abarcadora, sino viéndolas en sus propios términos y desde la perspectiva de los efectos translocales que pueden generar mediante la creación de redes y de cambios de escala. Y, aunque reconocemos la importancia de crear un nuevo lenguaje, estamos conscientes del hecho de que un lenguaje no es suficiente. Estamos interesados en el cultivo de sujetos políticos colectivos otra vez, basados en las prácticas ya existentes, y a la vez apuntando a otras nuevas capaces de llevar adelante luchas, por lo que consideramos son las tres dimensiones clave del lugar, es decir, el cuerpo, el medio ambiente y la economía. Nos referimos a estas metas como la recorporización del cuerpo, reimplantación del medio ambiente y relocalización de la economía, o, en el lenguaje que esperamos elaborar, *diversas corporizaciones*, *diversos medios ambientes* y *diversas economías*.

¿Por qué tanta insistencia en la diversidad? La diversidad, antes que nada, es inherente a los lugares. A pesar de la homogeneización cultural de la que se alardea tanto, los lugares continúan siendo irreductibles unos a otros o a cualquier lógica global única. El hecho de tener un cuerpo y vivir en un lugar: corporización y emplazamiento son características humanas fundamentales. Los lugares son profundamente históricos

y específicos; no importa qué tan transnacionalizados y moldeados estén por fuerzas mayores. En un sentido fundamental, uno siempre vive localmente, en su lugar. Esto también se aplica al cuerpo, al medio ambiente y a la economía. Hoy, en vez de hablar de una aparentemente homogénea "aldea global", necesitamos hablar, en palabras de la geógrafa feminista Doreen Massey (1997), sobre un "sentido global del lugar" que reconoce tanto las influencias mundiales como las determinaciones locales y, por tanto, la diversidad fundamental de los lugares. Hacemos hincapié en que nuestra valorización de la diversidad va de la mano con una crítica a la desigualdad; de hecho, la diversidad supone nuevas maneras de hacer conexiones para retrabajar la desigualdad.

Nuestra pregunta, entonces, se convierte en la siguiente: ¿es posible ver de una manera nueva las múltiples formas que el cuerpo, el medio ambiente y la economía adoptan hoy en día, especialmente aquellas que puedan plantear desafíos interesantes a la globalización neoliberal? Con la adopción de una modalidad más teórica y la ampliación de un concepto de Graham-Gibson para el análisis de la economía (véase también Escobar, 2006), hablamos de *prácticas de la diferencia* en relación con los cuerpos, el medio ambiente y la economía. En otras palabras, las luchas basadas en el cuerpo revelan que la gente sí habita en sus cuerpos, se relaciona con sus entornos y actúa como sujeto económico mediante prácticas que a menudo difieren de las más comunes y no pueden reducirse a ellas. Esta observación etnográfica sugiere la posibilidad de construir un marco en el que conceptualicemos cómo podrían ser diversas corporizaciones, ambientes y economías, en tanto opuestas a los puntos de vista dominantes actuales, que hacen hincapié en un panorama monocultural de estos tres aspectos del lugar. A continuación explicaremos los principales elementos del marco.

Desarrollo, la política del cuerpo y la política del lugar

Es claro que nuestros cuerpos se constituyen mediante el poder. Esto es especialmente claro cuando pensamos en los cuerpos "marcados", tales como los de las mujeres, que están signados como cuerpos productivos y reproductivos, expuestos y vulnerables ante diversos ámbitos de la

violencia y la explotación. Esto sucede tanto en lugares "apartados", en remotos rincones del mundo, como en las sociedades más industrializadas. Tal vez, lo que llama la atención en todos estos casos es que las mujeres se ven marginadas debido a sus cuerpos. En lugares como las pequeñas aldeas del Pacífico oriental (por ejemplo, Papúa Nueva Guinea), se coloca a las mujeres jóvenes, embarazadas, en los márgenes de la comunidad, es decir, se relegan a través de su experiencia corporal vivida. Sin embargo, como deja claro el capítulo de Ivonne Underhill-Sem (2007), incluso en estos casos las mujeres son capaces de hallar espacios para maniobrar a través de las constelaciones de poder que marcan sus cuerpos, ya sea en el nivel de la casa, la clínica de salud, el trabajo, la iglesia o la aldea, de maneras que representan tanto una corporización diversa como una política del lugar. Al resistirse a las formas tradicionales y nuevas de poder, y mediante un "posicionamiento activo", los cuerpos jóvenes, los cuerpos maternos, los cuerpos que trabajan revelan las formas en que los cuerpos definen los lugares y viceversa. Esto puede suceder de una manera totalmente diferente cuando las mujeres deciden irse de su casa; los nuevos lugares estarán marcados por un constante viraje de ida y vuelta del cuerpo al lugar, de manera muy clara en el caso de las trabajadoras sexuales, como en las situaciones de trabajadoras del sexo latinoamericanas en Europa discutidas por Laura Agustín (2007). En la expresión descriptiva de Underhill-Sem, los cuerpos son "materialmente pellizcables y fluidos y están constituidos discursivamente", y aquí encontramos un principio para pensar acerca de diversas corporizaciones y la relación entre el cuerpo y una política del lugar. Mediante la resistencia y el posicionamiento activo, las mujeres rearticulan cuerpos y lugares; a medida que vuelven a habitar sus cuerpos y luchan con los lugares y por los lugares, se involucran en una política del lugar transformativa y feminista.

El hecho de que la política del cuerpo de las mujeres es más visible y, por lo tanto, está sujeta al control social, queda bien ejemplificado con el caso del desarrollo. Podría casi decirse que todo involucramiento de las mujeres con el aparato de desarrollo es una oportunidad para que sus cuerpos se aprovechen en servicio de una política del cuerpo patriarcal, economicista y gerencial, como la llama Wendy Harcourt (2007). Varias

décadas de estrategias para las mujeres en el desarrollo atestiguan este hecho. Lo que Harcourt quiere decir con *política del cuerpo* y *biopolítica del desarrollo* es una colección de intervenciones institucionales (de la ONU, las ONG y basadas en el estado) centradas en las mujeres como cuerpos que trabajan, cuerpos maternos, cuerpos sexualizados, cuerpos enfermos e incluso cuerpos que están sujetos a la violencia y son sujeto de derechos. Desde los años noventa, esto equivalía a un régimen real y poderoso para la producción de cuerpos femeninos individuales y sociales; aún más, esto había sucedido no solo a pesar de una enorme preocupación internacional y feminista por la suerte de las mujeres del tercer mundo, sino en gran parte debido a tal preocupación y a la proliferación de estrategias. De este cuidadoso examen de las estrategias de desarrollo centradas en las mujeres, aprendemos que sería mejor que las expertas feministas y las ONG trabajaran con, y para, una política del lugar subalterna emergente con las mujeres que actúan solidariamente en un lugar y cruzando lugares, en vez de depender de los regímenes de administración desarrollista del cuerpo femenino. Lamis Al-Shejni (2007) llega a conclusiones bastante similares para el caso de las organizaciones de mujeres árabes. Ella plantea la cuestión del nivel de acción en una discusión compleja sobre la historia, la identidad y el posicionamiento político, que difieren de acuerdo con el contexto nacional, regional o internacional. Es importante, advierte, darse cuenta de que las políticas de las mujeres toman varias formas diferentes en diferentes niveles. Lo que las mujeres árabes pudieran hacer en el nivel de la región árabe puede contradecir lo que hacen en los niveles nacional o internacional. En general, el involucramiento en el "desarrollo" permite a las mujeres hacer o no hacer cosas diferentes en diferentes niveles.

No es una coincidencia, y sin querer ser esencialistas, que las luchas de las mujeres activistas por la justicia de género estén a menudo centradas en por la resistencia y el dolor corporal y emocional, y mediadas por ellos. La liberación de la mente y la liberación del cuerpo de la colonización de las estructuras patriarcales van de la mano. Una política radical del cuerpo y del lugar sugiere que las travesías personales de las mujeres están profundamente imbuidas de su práctica política; el deseo de dar voz al dolor de las mujeres muchas veces lleva a las activistas a

involucrarse en una política del lugar. Esta visión surge de una manera poderosa de la narración del cuerpo, el yo y la política de Fatma Alloo, mediante la cual vincula a su Zanzíbar nativa con Tanzania, África y el mundo, con base en proyectos de medios de comunicación con mujeres y para mujeres, y está presente también en el relato de Khawar Mumtaz sobre la creación y labores de una organización de derechos de las mujeres en Pakistán: Shirkat Gah. En las prácticas de esta ONG se puede encontrar una fuente de alternativas a la política desarrollista del cuerpo. Centrada en la política cotidiana del cuerpo, los temas y necesidades de las mujeres en cuanto a salud, empleo, reproducción, derechos y modos de subsistencia, la estrategia de Shirkat Gah confronta las prácticas patriarcales locales, parte de las habilidades y capacidades de las mismas mujeres y vincula luchas por la autonomía de las mujeres con defensas del lugar, convirtiéndose en una política del lugar transformadora, es decir, una política que incluye a la vez, y en muchos niveles, el empoderamiento de las mujeres para la integridad corporal, los conocimientos y la autonomía, así como su sentido cambiante del yo, el lugar y la comunidad. Aunque subrayan la vitalidad de la política basada en el lugar, ambos capítulos dejan en claro la importancia del papel de las redes transnacionales de los movimientos que en momentos se involucran con instituciones más oficiales para una política del lugar más efectiva en los países más pobres del mundo.

Políticas del lugar, destrucción ambiental y diversidad

Smitu Kothari habla acerca del sufrimiento que provoca la alteración de las comunidades en sus entornos, economías y sistemas de conocimiento causada por el desarrollo. La devaluación de los sistemas de conocimiento y experiencias basadas en el lugar de la gente encuentra una de sus consecuencias más claras en la destrucción de los hábitats; a pesar de ello, los lugares siguen siendo un espacio primario para mantener la diversidad de la vida humana y natural. Esta condición doble (lugares y medios ambientes como blanco de la destrucción y como espacios de la diversidad) está en la base de muchas luchas ambientales basadas en el lugar. Incluso los ambientes urbanos, como Gerda Wekerle muestra en

su discusión de las luchas por espacios públicos en Toronto, no son inmunes a esta dinámica doble. Para muchas comunidades rurales pobres la pérdida de conexión con el lugar implica la pérdida de significado, subsistencia y seguridad. No hay duda de que en muchos casos la vulnerabilidad del lugar y el medio ambiente aumenta con la integración, impulsada por el desarrollo, a la economía mundial. El impacto cultural y económico de la pérdida de los campos comunales y de territorio es tan profundo para el caso de muchas comunidades tribales en India como lo es para las comunidades negras ribereñas del Pacífico colombiano, con las que trabajan Libia Grueso y Leyla Arroyo (2007). Para algunas comunidades desplazadas, lo que se necesita es rehacer el lugar incluso en espacios urbanos, como le sucede a muchos *dalits* en India, pero incluso en estos casos la afirmación de la autonomía y autogobierno en el lugar se vuelve una meta importante.

En muchas ocasiones, las mujeres desempeñan un papel central en las luchas por los modos de subsistencia y el medio ambiente, como en las experiencias de la India (Kothari), Colombia (Grueso y Arroyo), República Dominicana (Rocheleau) o Canadá (Wekerle) relatadas aquí (véanse también Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996, y Martínez Alier, 2002). Esto se debe a que el modo de subsistencia es central para la familia, la comunidad y la economía, y por lo tanto las luchas para defender y democratizar esos modos tienen que ver con todos estos ámbitos en los que las mujeres tienen un fuerte interés en juego. Lo que sucede en los espacios del hogar, el trabajo (la economía) y el lugar está generalmente entrelazado con lo que sucede a los paisajes y a los ecosistemas. Como sugiere Rocheleau, al ver los paisajes y los ecosistemas a través de los ojos de las mujeres podríamos aprender a verlos de manera diferente; sobre todo a ver cómo los seres vivientes están integrados unos con otros mediante redes intrincadas de relaciones (mujeres, hombres, seres naturales, artefactos, incluso seres espirituales). Al seguir a las mujeres a lo largo de cada espacio y nivel, granja, campo, comunidad, organización, etc., se puede aprender a apreciar cómo los paisajes están incrustados en las relaciones sociales y viceversa. Los paisajes aparecen como terrenos generizados siempre en construcción a través de redes relacionales ecológicas y sociales, y no como un paisaje de fondo inerte en el que se realizan las acciones humanas.

El resultado es una multiplicidad de diversas ecologías por las cuales se lucha, en particular cuando el modo de subsistencia, la cultura y la integridad corporal y la salud están en juego, como es el caso del movimiento social de las comunidades negras del Pacífico colombiano. En contra del intento desarrollista de convertir la selva tropical en una ecología modernizada tipo plantación, este movimiento subraya que el territorio es un hábitat culturalmente específico, lo que convierte sus acciones en una política del lugar. Más que hablar de los programas para las mujeres en el desarrollo centrados en la generación de ingresos, por ejemplo, las activistas subrayan la relación íntima entre los derechos culturales y étnicos, por un lado, y el medio ambiente o territorio, por otro. La cultura, la identidad y la defensa del medio ambiente emergen así como los principios organizadores tanto de la vida cotidiana como de la estrategia política; el resultado, como lo ven las activistas, es un conjunto de estrategias antiglobalización basadas en el lugar. Se puede decir que algo muy similar ocurre en las luchas por el espacio y el lugar en Toronto. Incluso en este entorno totalmente urbano y aparentemente modernizado se manifiestan estrategias de relocalización en curso lideradas por mujeres y por inmigrantes que pertenecen a minorías, tales como las luchas por ciertos espacios públicos para jardines comunitarios y sistemas alternativos de producción de alimentos que aseguren la nutrición y la seguridad alimentaria. Esta política del lugar de las mujeres, que generalmente queda difuminada en las narrativas masculinistas hegemónicas de la "ciudad neoliberal", se está volviendo cada vez más visible como una forma válida y efectiva de cuestionar las ciudades. La "domesticación" de espacios públicos tales como los parques públicos es, una vez más, una forma de construir entornos y economías diversos y de reimplantar el medio ambiente en un conjunto diferente de relaciones sociales.

Economías diversas y la política del lugar

Una parte importante del marco de las mujeres y la política del lugar es que es capaz de ver las muchas formas de la economía que existen a pesar de las economías capitalistas o lado a lado con ellas. Este es un

ejercicio de revisión más allá del pensamiento económico dominante, con el cual la mayoría estamos entrenados a pensar. Como señalan J. K. Gibson-Graham, reconocer que hay economías diversas "allá afuera" es el comienzo para imaginar una política del lugar no capitalista. Como sugieren, cuando hablamos de economía, de lo que hablamos (en términos de mercados, salarios y empresas capitalistas) es solo de un aspecto de la actividad económica en la que la gente se involucra. Al observar los lugares a través del marco de la economía diversa, somos capaces de ver que, de hecho, hay otras "formas realmente existentes de la economía"; pueden estar relacionadas con las comunidades, las cooperativas, las organizaciones de migrantes, las actividades de subsistencia, intercambios locales, autoempleo, etc., y en muchas de ellas las mujeres son centrales. Uno de los principios clave aquí es preguntar qué hacen las mujeres con la riqueza ("excedente") que se genera localmente. La respuesta es que en muchas ocasiones este excedente recircula en la comunidad a través de formas que no pueden describirse como capitalistas en absoluto. Al contrario, lo que se ve es a mujeres involucradas en la construcción de espacios éticos de actividad económica interdependiente que están muy lejos de parecerse a las prácticas capitalistas competitivas e individualistas.

En un marco de mujeres y política del lugar, necesitamos aprender a ver estas actividades económicas diversas y a nutrirlas; esto significa cultivar nuevas maneras de ser sujetos de la economía, realmente deseando estas diferentes subjetividades y actuando a partir de esos deseos de manera individual y colectiva. De este modo seremos capaces de ver el poder que tiene el lugar para crear mayor diversidad económica. Esto no sucede por sí solo y a menudo requiere el cultivo de intereses y capacidades, como sucede con los casos asiáticos discutidos por Gibson-Graham o las mujeres finlandesas y las redes de cohesión social conformadas por jóvenes, descritas por Liisa Horelli (2007). El resultado es que en vez de ser solo un nódulo en un sistema capitalista ineludible, los esfuerzos basados en el lugar emergen como sitios y semillas de la diversidad económica. Este ejercicio de revisión nos permite hablar de un movimiento mundial emergente de construcción económica basada en el lugar: una dimensión crucial de nuestro marco de las mujeres y la política del lugar.

Las mujeres en movimiento: estar-en-el-lugar y estar-en-redes

Dianne Rocheleau acuñó la afortunada frase "redes arraigadas" para señalar el hecho de que lo que está en juego con la mayoría de los grupos humanos hoy en día son sistemas de raíces múltiples y movibles. La situación de los refugiados es tal vez la que mejor ilustra y hace que esta condición sea más real. Al analizar el caso palestino, Randa Farah muestra de manera muy vívida cómo incluso en los campos de refugiados la gente recrea un sentido del lugar mediante procesos en los que las mujeres son centrales. La contribución de las mujeres en este aspecto no se limita en absoluto al ámbito doméstico o a un papel como preservadoras de la cultura, como quieren hacerlo ver los puntos de vista orientalistas y masculinos dominantes. Sus prácticas de creación de lugares forman parte integral de las luchas culturales y políticas en contra del desplazamiento y la ocupación; las mujeres palestinas, resistiendo la opresión de género tanto como la ocupación colonial, entretejen luchas personales y colectivas desde la casa hasta el campo y más allá con un proceso histórico colectivo de creación de lugares.

En las luchas de las mujeres zapatistas en Chiapas se halla en juego un entretejido similar del género y elementos anticolonialistas. Aquí, como apunta Marisa Belausteguigoitia (2007), las luchas de las mujeres necesariamente articulan acciones que transforman la comprensión patriarcal del lugar en términos de la tradición, con acciones que desafían la representación dominante de la nación, la cual invisibiliza las experiencias vividas y la expresión propia de las mujeres indígenas. Lo que surge son concepciones de la autonomía que permiten a las mujeres defender sus múltiples identidades: como indígenas, mexicanas y como mujeres. Para hacerlo, tienen que involucrarse en una política que transforme las imágenes de mujeres, la política del cuerpo patriarcal y las concepciones eurocéntricas sobre la nación. El resultado, en última instancia, es un renombramiento y una reconstrucción prometedora de los lugares que hibridizará la tradición y la modernidad de modos creativos y que servirá como antídoto en contra de los acuerdos de comercio imperialistas impuestos por Estados Unidos. Laura Agustín se manifiesta de una manera aún más fuerte en contra de un concepto cómodo del

lugar al mirar los espacios cosmopolitas habitados por mujeres que se mueven de un lugar a otro, como las trabajadoras sexuales migrantes en Europa en su búsqueda de un empleo, seguridad, dinero, placer y modos de subsistencia satisfactorios. Cuestiona la tendencia romántica que vincula a las mujeres con ideas acogedoras del hogar o nociones estables del lugar en nuestro violento mundo globalizado y en constante movimiento, en el que para muchas mujeres que viven vidas transnacionales el lugar puede estar en algún lado del que quieren o necesitan mudarse: "para millones de personas en todo el mundo, el lugar de origen o en el que se creció no es un lugar en el que sea posible o deseable llevar a cabo proyectos más adultos, ambiciosos o no convencionales, y mudarse a otro lado es una solución positiva". Diversas corporizaciones, medios ambientes y economías se ven muy diferentes desde la perspectiva de las mujeres descritas por Agustín.

Las mujeres y la política del lugar es, por lo tanto, también un marco para pensar sobre la política del lugar "más allá del lugar". Se puede decir que la mayoría de los movimientos actuales, desde el zapatista hasta los movimientos por la globalización alternativa italianos, ponen en práctica una nueva forma de "globalismo basado en el lugar", como lo llama Michal Osterweil (2007). Esta formulación tiene dos aspectos, por un lado, la mayoría de los movimientos actuales pueden describirse como basados en el lugar aunque transnacionalizados (Harcourt y Escobar, 2002); por otro lado, están involucrados en un nuevo tipo de política que a menudo subraya lo local, lo cultural, lo presente y las posibilidades de otras formas de ser. Para estos movimientos, no sólo el contenido, sino también el proceso y la misma forma de la política tienen importancia. Por lo menos, de algunas maneras, esta combinación de características sugiere una cierta comprensión feminista del ser, el hacer, la política y la globalidad. El sentido de la globalidad que vemos que emerge de muchos de los así llamados movimientos globales no busca la validación universal o una realidad mundial abarcadora, no importa qué tan alternativa, sino que es un sentido que busca preservar la heterogeneidad y la diversidad, mediante nuevos tipos de alianzas y establecimiento de relaciones a las que nos referimos como un entretejido de mallas autoorganizado, descentralizado y no jerárquico. En resumen, estos movimientos

quieren practicar ya los tipos de mundos a los que quieren dar vida. Esta especie de política prefigurativa es también un elemento importante de las mujeres y la política del lugar.

El concepto de *malla* sugiere que los grupos basados en el lugar, en general, no trabajan de manera aislada. En vez de ello, el establecimiento de relaciones que realizan es dinámico, vertical y horizontal; se conectan entre ellos y con otras personas en lugares lejanos y cercanos, a través de brechas culturales, políticas, raciales y étnicas. El concepto de red es central para los procesos de globalización. La utilización de redes mundiales tales como la Internet y las redes establecidas por ONG transnacionales permite a los movimientos basados en el lugar el intercambio de información, apoyo, solidaridad y experiencias. Mediante este trabajo en redes, participan integralmente en la reformulación de los procesos mundiales. La mayoría de las redes de resistencia operan de manera parcial a través de, o al menos involucrándose con, las redes dominantes. Se podría decir, sin embargo, que los movimientos más recientes se involucran en lo que llamamos mallas. Estas son redes no jerárquicas y con una organización autónoma que muchas veces crecen de maneras no planeadas. Incluyen dos dinámicas paralelas: las estrategias de localización y de entretejimiento. Aunque tienen relaciones con redes dominantes, tienden a mantener una pluralidad que las caracteriza. Esto no significa que las mallas sean siempre "moralmente superiores" a las redes jerárquicas dominantes, pero tienden a poner en acción una política oposicional.

Encontramos un alto grado de resonancia entre nuestro marco y este nuevo conjunto de prácticas de los movimientos; ello incluye los estimulantes espacios políticos que está creando el proceso del Foro Social Mundial.[2] Dentro de nuestro marco, se halla asimismo una perspectiva constructiva para pensar acerca del planeta mismo en términos de los múltiples sentidos que pueden tener las comunidades y el activismo, sin pasar por alto las diferencias; con este marco se busca retrazar las fronteras y construir formas nuevas de conexión (Anzaldúa y Keating, 2002).

2. Para más detalles sobre el proceso del Foro Social Mundial, relatados por los mismos actores que le dan forma, véase "The Movement of Movements", *Development*, *48*(2), de 2005, dirigido por la editora invitada Nicola Bullard.

El siguiente cuadro es un intento por resumir nuestro marco sobre *las mujeres y la política del lugar* (MPL), inspirado en el modelo de J. K. Gibson-Graham para las economías diversas. El modelo resalta los tres ámbitos (cuerpo, medio ambiente y economía); sugiere que lo que alimenta al modelo ("la actividad intelectual y política") son observaciones y análisis de diferencia corporizada, ecológica y económica experimentadas en las movilizaciones basadas, en el lugar de las mujeres, como aparece en los ejemplos del cuadro. Las discusiones colectivas (conversaciones informales y las que se dan en listas de correo y en talleres) que versan sobre el tema de cómo construir a partir de estas experiencias utilizando el marco, podrían ser especialmente movilizadoras de la acción colectiva. Desde el concepto de *diferencia* podríamos pasar a imaginar (a través del debate y la construcción de modelos) diversas corporizaciones, medios ambientes y economías ya existentes o probables. La meta es reconectar política y prácticamente, mediante la recorporización, la reimplantación y la relocalización, la experiencia que las mujeres tienen del lugar, el cuerpo, el medio ambiente y la economía. El aspecto político del proceso tendrá que ver con la manera en que las mujeres individuales y los grupos son capaces de reunirse en torno a este proyecto y se organizan con él en mente, en movimientos, redes y mallas con una estrategia de globalismo basado en el lugar. El modelo pretende señalar los tipos de ideas y prácticas implicadas por las mujeres y las políticas del lugar; las columnas no representan etapas del proceso, puesto que las diversas ideas y acciones necesariamente se traslapan y alimentan mutuamente. Incluimos esta tabla como una contribución a las herramientas analíticas que hemos intentado elaborar en esta introducción y que continuáremos explorando en los diversos capítulos. Esperamos que al ofrecer el marco de *mujeres y política del lugar* para la discusión, el libro contribuya a las formas de política emergentes que están cuestionando hoy en día las narrativas patriarcales y globalocéntricas dominantes de la globalización neoliberal.

Cuadro 1. Un marco de las mujeres y la política del lugar

Ámbito/ concepto	Diferencia	Diversidad	Proyecto
Cuerpo	Diferencia corporeizada (diferentes experiencias del cuerpo reproductivo y productivo vivido y generizado).	Diversas corporizaciones (maneras estereotípicas desestabilizadoras de experimentar el cuerpo femenino mediante el reconocimiento de especificidades e interrelación de lugares, medios ambientes y economías).	Recorporización del cuerpo (proyectos específicos que establecen conexiones entre cuerpo y lugar: por ejemplo, organizarse en contra del hostigamiento y la explotación sexual en el lugar de trabajo o en grupos de autoayuda / intervención en crisis para mujeres sobrevivientes).
Medio ambiente	Diferencia ecológica (mujeres involucradas en diversas prácticas ecológicas urbanas/rurales, antidesarrollistas, etc.).	Diversos medios ambientes (imaginar diversas maneras de involucrarse con el paisaje y el lugar; conservación y sustentabilidad arraigadas en el lugar y la cultura).	Reimplantación del medio ambiente (proyectos específicos para integrar el entorno con la cultura y la economía, por parte de mujeres que trabajan, por ejemplo, en la conservación basada en la comunidad, campañas antiminas personales, jardines urbanos, agua segura y movimientos locales en defensa de los bosques).
Economía	Diferencia económica (diferentes prácticas económicas, modos de subsistencia alternativos, economías empáticas).	Economías diversas (imaginar otras economías, incluyendo transacciones no mercantiles, empresas no capitalistas).	Relocalizar la economía (mujeres que construyen economías comunitarias, incluyendo redes mundiales basadas en el lugar, por ej., comercio local, comunidades de trueque y multitrueque.
Actividad intelectual y política	Identificar discursos y prácticas de la diferencia (debates colectivos acerca de lo que "nosotros" hacemos de manera diferente en los tres niveles; investigación activista sobre diferentes prácticas; talleres y reflexión sobre procesos a los que conduce la organización basada en el lugar).	Construcción de modelos para facilitar la elaboración de visiones (por ejemplo, J. K. Gibson-Graham, Horelli).	Formulación de visiones y estrategias realizadas por las mujeres para un globalismo basado en el lugar (mujeres que se organizan en movimientos por la paz y el medio ambiente, diálogos feministas en los movimientos de justicia mundial, redes de derechos humanos de las mujeres y desarrollo alternativo, entre otros).

Bibliografía

Agustín, Laura (2001). Las mujeres inmigrantes ocupadas en la industria del sexo. En Colectivo IOÉ (ed.), *Mujer, inmigración y trabajo* (pp. 647-716). Madrid: IMSERSO.

Agustín, Laura (2007). Seguimos desafiando "el lugar": sexo, dinero y capacidad de acción en las migraciones de mujeres. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Al-Shejni, Lamis (2007). La política de lugar en juegos multinivel: ¿las mujeres árabes actúan o reaccionan? En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Alloo, Fatma; Bakari, Imruh y Pérez, Xavi (2003). Cultural diversity, cultural production and identity. En Michael Hardt y Antonio Negri (eds.), *Another world is possible: World Social Forum.* Londres: Zed Books.

Anzaldúa, Gloria y Keating, Analouise (eds.) (2002). *This bridge we call home: Radical visions for transformation*. Nueva York: Routledge.

Belausteguigoitia, Marisa (2002). The color of the earth: Indigenous women "before the law". *Development*, *45*(1).

Belausteguigoitia, Marisa (2007). Las mujeres zapatistas: las luchas desde el lugar y la búsqueda de la autonomía. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Bullard, Nicola (2005). The movement of movements. *Development*, *48*(2).

Escobar, Arturo (2001). Culture sits in places: Reflections on globalism and subaltern strategies of globalization. *Political Geography*, *20*, 139-174.

Escobar, Arturo (2006). An ecology of difference: Equality and conflict in a glocalized world. *Focaal*, *47*.

Escobar, Arturo; Rocheleau, Dianne y Kothari, Smitu (2002). Environmental social movements and the politics of place. *Development*, *45*(1), 28-36.

Farah, Randa (1999). *Popular memory and reconstructions of Palestinian identity: Al-Baq'a camp, Jordan* [Tesis de doctorado]. University of Toronto.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The end of capitalism (as we knew it): A feminist critique of political economy*. Oxford, Malden: Blackwell Publishing.

Gibson-Graham, J. K. (2007). La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Grueso, Libia y Arroyo, Leyla (2007). Las mujeres y la defensa del lugar en las luchas del movimiento negro colombiano. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Harcourt, Wendy (ed.) (1999a). *Women@Internet: Creating cultures in cyberspace.* Londres: Zed Books.

Harcourt, Wendy (1999b). Women and the politics of place. Rethinking cultural diversity, equality and difference in response to globalization. En Lourdes Arizpe (dir.), *World Culture Report* (vol. 2). París: Unesco.

Harcourt, Wendy (2007). El cuerpo político en el discurso sobre el desarrollo mundial: una perspectiva de las mujeres y la política del lugar. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Harcourt, Wendy y Escobar, Arturo (2002). Lead article: Women and the politics of place. *Development*, *45*(1), 7-14.

Horelli, Liisa (2007). La política basada en el lugar y el significado de las economías diversas para las mujeres y las personas jóvenes en la Finlandia rural. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Martínez Alier, Joan (2002). *The environmentalism of the poor.* Londres: Edward Elgar.

Massey, Doreen (1994). *Space, place and gender.* Mineápolis, Cambridge: University of Minnesota Press, Polity Press.

Mumtaz, Khawar y Shaheed, Farida (1987). *Women of Pakistan: Two steps forward, one step back?* Londres, Lahore: Zed Books, Vanguard Books.

Osterweil, Michal (2004). De-centering the forum: Is another critique of the forum possible? En Jai Sen et al. (eds.), *Challenging empires: World Social Forum* (pp. 183-190). Nueva Delhi: Viveka Foundation.

Osterweil, Michal (2007). Globalismo basado en el lugar: la ubicación de las mujeres en el movimiento alternativo por la globalización. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Rocheleau, Dianne; Thomas-Slayter, Barbara y Wangari, Esther (eds.) (1996). *Feminist political ecology*. Nueva York: Routledge.

Underhill-Sem, Yvonne (2003). Tragedies' in out-of-the-way places: Oceanic interpretations of another scale. En Kum-Kum Bhavani, John Foran, y Priya Kurian (eds.), *Feminist futures: Re-imagining women, culture, and development.* Londres: Zed Press.

Underhill-Sem, Yvonne (2007). Cuerpos en lugares, lugares en cuerpos. En Arturo Escobar y Wendy Harcourt (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: UNAM.

Wekerle, Gerda R. (2000). Women's rights to the city: Gendered spaces of a pluralistic citizenship. En Engin Isin (ed.), *Democracy, citizenship and the global city*. Londres: Routledge.

Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala /Afro- / Latino-América* **

A todxs aquellxs comprometidos con la defensa del pluriverso, particularmente los pueblos originarios del mundo, por sus cosmologías de intimidad con la Tierra; a todas las mujeres que resisten los modos masculinistas de existencia, quienes cultivan modos relacionales de cuidado de la vida; al Pueblo Palestino, por su tenaz lucha contra la ocupación y su determinada resistencia contra las formas colonialistas unimundistas; y a la Tierra misma —suelo, planta, animal, agua, aire, espíritu—, con reverencia.

Salgo a caminar
por la cintura cósmica del sur
piso en la región
más vegetal del tiempo y de la luz
siento al caminar toda
la piel de América en mi piel
y anda en mi sangre un río
que libera en mi voz su caudal.

Mercedes Sosa, "Canción con todos"

En una nota reciente en *América Latina en Movimiento*, titulado "La crisis del pensamiento crítico latinoamericano" (4 de noviembre de 2015), el profesor Emir Sader lamenta "la relativa ausencia de la intelectualidad crítica" latinoamericana, particularmente en momentos de ataques renovados de la derecha contra los gobiernos progresistas:

---

* Originalmente publicado en Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde abajo [N. del E.].

** Agradezco a Pablo Gentili y Fernanda Saforcada la invitación a presentar esta charla en la VII Conferencia de la Clacso (Medellín, 10-14 de noviembre, 2015). Igualmente, agradezco comentarios recibidos a la versión inicial por Manuel Rozental, Eduardo Gudynas, Patricia Botero, Charo Mina Rojas, Betty Ruth Lozano, Carlos Rosero, Laura Gutiérrez, Xochitl Leyva, Gustavo Esteva, Enrique Leff, y Héctor Alimonda. He revisado levemente el texto para esta publicación.

> Al pensamiento crítico no le faltan ideas, tiene que pelear por espacios, pero falta mucho más participación, faltan entidades que convoquen a la intelectualidad crítica a que participe activamente en el enfrentamiento de los problemas teóricos y políticos con que se enfrentan los procesos progresistas en América Latina [...] Hoy es indispensable rescatar la articulación entre pensamiento crítico y lucha de superación del neoliberalismo, entre teoría y práctica, entre intelectualidad y compromiso político concreto.

Hay mucho que atender en el llamado del profesor Sader. En particular, todas y todos debemos pensar seriamente en la rearticulación epistémica, económica, política y militar de los procesos de dominación a niveles nacional, continental y global, y siempre debemos estar dispuestos a aceptar el llamado para renovar la pregunta por la praxis, incluyendo la relevancia del intelectual en la vida pública de nuestras sociedades. Sin embargo, en juego están también varias preguntas claves que todo análisis del pensamiento crítico latinoamericano (PCL) está obligado a considerar. ¿Qué constituye el PCL hoy en día? ¿Podemos acotarlo dentro del pensamiento del progresismo o de la izquierda? ¿Qué es exactamente lo que está en crisis? ¿El pensamiento de los gobiernos progresistas?, ¿de las izquierdas? ¿Agotan estas categorías el campo, en mi opinión mucho más vasto y quizás inexhaustible, del pensamiento crítico de las comunidades, los movimientos y los pueblos? Más aún, ¿cuál es el papel del pensamiento crítico en las transformaciones sociales?

Como lo sugiere el subtítulo del presente artículo, ya no estamos meramente frente a un continente unificado en su historia y su cultura, "América Latina", sino frente a un pluriverso, un mundo hecho de muchos mundos. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas, de allí el nuevo léxico de "Abya Yala / Afro- / Latino-América". No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes claves (rural/urbano, clase, género, generación, sexualidad, religión y espiritualidad), pero es una manera inicial de

problematizar y, al menos, hacernos tartamudear cuando con tanta naturalidad invocamos a América Latina.[1]

Dos hipótesis sobre el pensamiento crítico en Abya Yala / Afro- / Latino-América[2]

El argumento que quisiera desarrollar en estas páginas es precisamente que el PCL no está en crisis; más aún, pudiera decirse que está más vibrante y dinámico que nunca. Las contribuciones teórico-políticas para repensar la región reverberan a lo largo y ancho del continente en los encuentros de los pueblos, en las mingas de pensamiento, en los debates de movimientos y colectivos, en las asambleas de comunidades en resistencia, en las movilizaciones de jóvenes, mujeres, campesinos y ambientalistas, y sin duda también en algunos de aquellos sectores que tradicionalmente se han considerado los espacios del pensamiento crítico por excelencia, tales como la academia y las artes.[3]

Un listado de las tendencias más notables del PCL tendría que incluir, entre otras, las críticas a la modernidad y la teoría decolonial; los feminismos autónomos, decoloniales, comunitarios y de mujeres indígenas y afrodescendientes; la diversa gama de debates ecológicos y de economías alternativas, incluyendo la ecología política, la economía social y solidaria (ESS), las economías comunales y los comunes; las posiciones autonómicas; otras y nuevas espiritualidades, y las diferentes propuesta de transiciones civilizatorias, interculturalidad, el posdesarrollo, el *buen vivir* y el posextractivismo. Más importante aún, *toda genealogía y catálogo del PCL hoy en día tiene, por fuerza mayor, que incluir las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como una de las expresiones más potentes del pensamiento crítico.* Esta última proposición

1. Pienso que la canción "Latinoamérica", del grupo puertorriqueño Calle 13, despliega esta multiplicidad de mundos, de saberes y de prácticas que es el continente.

2. El texto que sigue está escrito en la tradición latinoamericana del ensayo. No tiene por lo tanto referencias bibliográficas ni a autores particulares, con contadas excepciones. Una bibliografía extensa sobre estos temas se encuentra en Escobar (2014, 2016).

3. La noción de *comunidades en resistencia* es desarrollada en los libros de investigación y acción colectiva (IAC), compilados por Botero (2015) y Botero y Palermo (2013).

constituye el mayor desafío para el PCL dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como veremos.

Un análisis de la coyuntura regional y planetaria y de cómo esta se refleja en los debates teórico-políticos del continente nos lleva a postular las siguientes hipótesis: primero, que el PCL no está en crisis, sino en efervescencia. Segundo, que los conocimientos de los pueblos en movimiento, de las comunidades en resistencia y de muchos movimientos sociales están en la avanzada del pensamiento para las transiciones y cobran una relevancia inusitada para la reconstitución de mundos ante las graves crisis ecológicas y sociales que enfrentamos, más que los conocimientos de expertos, las instituciones y la academia (aclaro que esto no quiere decir que estos últimos sean inútiles, sino que ya son claramente insuficientes para generar las preguntas y pautas para enfrentar las crisis).

Para verlo de esta manera, sin embargo, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha considerado el PCL, para incluir, junto al pensamiento de la izquierda, al menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas vienen emergiendo como grandes fuentes de producción crítica, a saber, aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos "desde abajo", y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. A estas vertientes las llamaremos *pensamiento autonómico* y *pensamiento de la Tierra*, respectivamente. Mencionemos, por lo pronto, que el primero se refiere al pensamiento cada vez más articulado y discutido que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el zapatismo pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia, y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal como el pilar de la autonomía. *Autonomía, comunalidad* y *territorialidad* son los tres conceptos claves de esta corriente.

Con *pensamiento de la Tierra*, por otro lado, nos referimos no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología, sino a aquella dimensión

que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), los mitos, las prácticas económicas y culturales lugarizadas, y las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama. Esto no la hace menos importante, sino quizás más, para la crucial tarea de todo pensamiento crítico en la coyuntura actual, a la cual nos referiremos como *la reconstitución de mundos*.

No podré situar el argumento dentro de la larga e ilustre historia del PCL. Digamos solamente que desde algunas perspectivas (como el pensamiento decolonial) la genealogía de un "pensamiento otro" se extiende hasta la colonia misma y se encuentra en la obra de ciertos intelectuales indígenas y cimarrones libertarios. Digamos igualmente que a través del siglo XIX los debates críticos del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie, hasta los debates tempranos sobre la modernidad latinoamericana ya en las postrimerías del siglo, y originaron tensiones entre visiones conservadoras pero antiliberales (arielismo) y "nuestramericanas" y antiimperialistas (Martí), que también conservan relevancia. Ya en los albores del siglo XX entran a jugar un papel importante el marxismo y el anarquismo, y para mediados de siglo se da el famoso debate entre los filósofos Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre "si existe o no una filosofía de nuestra América".

Es de anotar que todos estos debates, sin embargo, toman lugar dentro de los cánones eurocéntricos, sin preguntarse a profundidad por su relevancia para las comunidades y "las masas" del continente.[4] Habría que esperar hasta la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970), y el influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970 [1968]) para que se estremeciera el edificio epistémico de las academias tanto críticas como de izquierda y se empezara a tomar en serio lo que hoy llamaríamos "los conocimientos otros" de los mundos subalternos.

4. Una útil reseña y argumento crítico sobre de los avatares de PCL se encuentra en el libro del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1996).

Esta es sin duda una exposición completamente insuficiente y quizás acomodada de la rica tradición del PCL, pero la incluyo en aras de las dos hipótesis expuestas. Los movimientos de educación y comunicación popular inspirados por Fals Borda (con su investigación acción participativa, IAP) y Freire motivaron una infinidad de movilizaciones transformadoras en los setenta y ochenta, con frecuencia de la mano de las luchas revolucionarias alimentadas por el marxismo y la diversidad de izquierdas, pero siempre enfatizando la necesidad de tomar en serio los conocimientos de los pueblos. Hoy en día, en las vertientes autonómicas y del pensamiento de la Tierra, encontramos ecos de este valioso legado, aunque con una radicalización epistémica mayor que la de las propuestas de aquellas décadas.

Quisiera, para los efectos de este escrito, definir el PCL como el entramado de tres grandes vertientes: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas, sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que hoy en día tenemos que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, abandonando toda pretensión universalizante y de poseer la verdad. Dicho de otra manera, a la fórmula zapatista de luchar "desde abajo y por la izquierda", hay que agregar una tercera base fundamental, "con la Tierra" (hasta cierto punto implícita en el zapatismo). En la siguiente sección, comenzaré por hacer unas anotaciones breves sobre la importancia crucial del "pensamiento de la izquierda", para luego ofrecer un bosquejo, necesariamente provisional, de las otras dos vertientes.[5]

5. No abordaré en este texto la cuestión de si estas tres vertientes constituirían una "nueva izquierda" o si las vertientes autonómicas y de la tierra deben ser vistas como diferentes a esta. De acuerdo con esta última opción, el espectro político "derecha-izquierda" se estaría estallando y dando paso a una gran variedad de opciones, no como "terceras vías", sino como manifestaciones auténticas de nuevas formas de ver la práctica política. Tampoco me detendré a analizar la diferenciación entre "progresismo" e "izquierda" (ver los escritos recientes de Eduardo Gudynas sobre este tema).

El pensamiento de la izquierda y la izquierda del pensamiento

Qué tantas cosas es la izquierda: teoría, estrategia, práctica, historia de luchas, humanismo, imágenes, emociones, canción, arte, tristezas, victorias y derrotas, revoluciones, momentos bellos y de horror, y muchas otras cosas. Cómo no seguir inspirándonos en los momentos más hermosos de las luchas revolucionarias socialistas, anarquistas y comunistas a través de su potente historia; al menos para mi generación, cómo no seguir sintiendo cierta emoción, así sea contradictoria, al ver la carismática figura del Che o de un Camilo Torres esperando la muerte con un fusil en la mano que nunca disparó, iconos que continúan engalanando las paredes de las universidades públicas de Colombia y el continente y que quizás aún nos hacen sonreír al verlos. Cómo no pensar en el intenso rojo de las banderas de las movilizaciones campesinas y proletarias de otrora, de campesinos leyendo los ubicuos libritos rojos del presidente Mao mientras esperan marchar por el derecho a la tierra.[6] Cómo no incorporar en toda lucha y en toda teoría los principios de justicia social, los imaginarios de igualdad y los ideales de libertad y emancipación de la izquierda revolucionaria.

A nivel teórico, es imperante reconocer las múltiples contribuciones del materialismo dialéctico y el materialismo histórico, su renovación en el encuentro con el desarrollismo (dependencia), el ambientalismo (marxismo ecológico), el feminismo, la teología de la liberación, el posestructuralismo (ej., Laclau y Mouffe), la cultura (ej., Stuart Hall, los estudios culturales latinoamericanos, la interculturalidad) y lo pos- y decolonial. Sin embargo, aunque esta amplia gama de teorías sigue siendo claramente relevante, hoy en día reconocemos con facilidad los inevitables apegos modernistas del materialismo histórico (como su aspiración a la universalidad, la totalidad, la teleología y la verdad, que se le cuelan aun a través del agudo lente analítico de la dialéctica). Más aún,

6. Tengo en mente las hermosas pinturas y grabados de la pintora colombiana maoísta (del Moir) Clemencia Lucena (aunque ya poco conocidos), uno de los más elocuentes documentos de la época, en un potente estilo neorrealista latinoamericano. Por supuesto podríamos recordar a Antonio Berni, los muralistas mexicanos o a Guayasamín, entre tantas y tantos artistas de izquierda (para no entrar en el teatro, la literatura o la música).

no se puede desconocer que vamos aprendiendo nuevas formas de pensar la materialidad, de la mano de la ecología económica, las teorías de la complejidad, la emergencia, la autopoiesis y la autoorganización, y de las nuevas formas de pensar la contribución de todo aquello que quedó por fuera en la explicación modernista de lo real, desde los objetos y las "cosas" con su "materialidad vibrante" hasta todo el rango de lo no-humano (microrganismos, animales, múltiples especies, minerales), que tanto como las relaciones sociales de producción son determinantes de las configuraciones de lo real. En estas nuevas "ontologías materialistas" hasta las emociones, los sentimientos y lo espiritual tienen cabida como fuerzas activas que producen la realidad.

Quisiera recalcar dos nociones de este breve recuento. Por un lado, la ruptura de los nuevos materialismos con el antropocentrismo de los materialismos de la modernidad. Del otro, y como corolario, el "desclasamiento epistémico" a que se ven abocadas aquellas vertientes que usualmente consideramos de izquierda. Por desclasamiento epistémico me refiero a la necesidad de abandonar toda pretensión de universalidad y de verdad, y una apertura activa a aquellas otras formas de pensar, de luchar y de existir que van surgiendo, a veces con claridad y contundencia, a veces confusas y titubeantes, pero siempre afirmativas y apuntando a otros modelos de vida, en tantos lugares de un continente que pareciera estar cercano a la ebullición.[7] Este desclasamiento convoca a los intelectuales de izquierda a pensar más allá de la episteme de la modernidad, a atreverse a abandonar de una vez por todas sus categorías más preciadas, incluyendo el *desarrollo*, el *crecimiento económico*, el *progreso* y el mismo *hombre*. Los conmina a sentipensar con la Tierra y con las comunidades en resistencia para rearticular y enriquecer su pensamiento.

Debe quedar claro que no me he detenido aquí a analizar la diferencia entre "progresismo" e "izquierda", ni las bien informadas críticas al neoextractivismo de los gobiernos progresistas o el aparente agotamiento

7. Como bien lo dijo el ecólogo mexicano Víctor Toledo (28 de septiembre - 2 de octubre de 2015), refiriéndose a las luchas ambientales, "Latinoamérica hierve". Las luchas ambientales a nivel mundial están siendo recogidas en el *Atlas de Justicia Ambiental*, mantenido por el Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals (ICTA-UAB, 2025) en la Universitat Autònoma de Barcelona. Viendo este atlas uno podría decir que los mundos hierven, porque están destruyendo la Tierra.

del modelo progresista neoextractivista y desarrollista. Tampoco abordaré los debates por la crisis y renovación potencial de la izquierda, en este momento importantes en países como Brasil, Venezuela, Ecuador, Argentina y Bolivia. Finalmente, he obviado analizar la apropiación por parte de algunos de los gobiernos progresistas de conceptos potencialmente radicales como el *buen vivir* o los *derechos de la naturaleza*.[8] Es necesario anotar, sin embargo, que desde la perspectiva aquí expuesta, toda política de izquierda basada en la exclusión de otros puntos de vista, la supresión de la crítica y la represión de organizaciones de base por no estar de acuerdo con el oficialismo solo puede representar una visión estrecha y cuestionable del pensamiento de izquierda. Es de esta forma que las izquierdas oficiales se apropian y desvirtúan las experiencias y categorías de los pueblos y los movimientos. El debate sobre este tipo de progresismo está cobrando cada vez más intensidad en el continente, con justa razón. Confío en que las dos vertientes que exploro a continuación aporten elementos nuevos para este debate.

El pensamiento del abajo / desde abajo

La tierra manda, el pueblo ordena y el gobierno obedece.[9]

Un fantasma recorre el continente: el fantasma del autonomismo. Y podríamos continuar, parafraseando: todas las fuerzas de la vieja Latinoamérica se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma; ya es hora de que los autonomistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongan a la leyenda del fantasma del autonomismo un manifiesto del propio partido.

No será un manifiesto de un solo partido o movimiento en este caso, sin duda, sino una multiplicidad de manifiestos para la multiplicidad de mundos de que nos hablan los compañeros y compañeras zapatistas, *un mundo donde quepan muchos mundos.* Serán las múltiples visiones de aquellos "que ya se cansaron de no ser y están abriendo el camino" (Rozental,

8. Véanse los textos recientes de Gudynas, Svampa, Zibechi y Acosta, entre otros, sobre estos temas.

9. Incluido al final de los "Diez principios del buen gobierno" en la entrada de algunas de las comunidades autónomas zapatistas.

28 de mayo de 2014), de los sujetos de la digna rabia, de todas y todos los que luchan por un lugar digno para los pueblos del color de la tierra.

Es innegable que esta segunda vertiente que proponemos, el autonomismo, es una fuerza teórico-política que comienza a recorrer Abya Yala / Afro- / Latino-América de forma sostenida, contra viento y marea, y a pesar de sus múltiples altibajos. Surge de la activación política de la existencia colectiva y relacional de una gran variedad de grupos subalternos: indígenas y afrodescendientes, campesinos, pobladores de los territorios urbanos populares, jóvenes, mujeres solidarias. Es la ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y la modernidad individualista y consumista. Se le ve en acción en muchas movilizaciones de las últimas dos décadas, en encuentros interepistémicos, en mingas de pensamiento, cumbres de los pueblos y en convergencias de todo tipo donde los protagonistas centrales son los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas de vida de sus propios mundos. Involucra a todos aquellos que se defienden del desarrollo extractivista porque saben muy bien que "para que el desarrollo entre, tiene que salir la gente", como con frecuencia lo manifiestan las lideresas y líderes afrocolombianas/os que experimentan el desplazamiento de sus territorios bajo las presiones del llamado progreso.

A nivel teórico, el autonomismo se relaciona con una gran variedad de tendencias, desde el pensamiento decolonial y los estudios subalternos y poscoloniales hasta las epistemologías del sur y la ecología política, entre otros. Tiene un parentesco claro con nociones tales como la *descolonización del saber*, la *justicia cognitiva* y la *interculturalidad*. Pero su peso teórico-político gravita en torno a tres grandes conceptos: *autonomía*, *comunalidad* y *territorialidad*, solo el primero de los cuales cuenta con alguna genealogía en las izquierdas, especialmente en el anarquismo. Nuevas nociones de *comunidad* están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Cuando se habla de *comunidad* se usa en varios sentidos: comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario). La *comunalidad* (la condición

de ser comunal) constituye así el horizonte de inteligibilidad de las culturas de la América profunda e igualmente de luchas nuevas, aun en contextos urbanos; es una categoría central en la vida de muchos pueblos y continúa siendo su vivencia o experiencia más fundamental. Todo concepto de *comunidad* en este sentido se entiende de forma no esencialista, considerando "la comunidad" en toda su heterogeneidad e historicidad, siempre surtiéndose de la ancestralidad (el tejido relacional de la existencia comunal), pero abierta hacia el futuro en su autonomía.[10]

El autonomismo tiene su razón de ser en la profundización de la ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de los pueblos-territorio por los extractivismos de todo tipo y por la globalización neoliberal. Esta ocupación es realizada por *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, patriarcal, blanco, secular, moderno, liberal), que se arroga para sí el derecho de ser "el Mundo" y que rehúsa relacionarse con todos esos otros mundos que se movilizan cada vez con mayor claridad conceptual y fuerza política en defensa de sus modelos de vida diferentes. El autonomismo nos habla de sociedades en movimiento, más que de movimientos sociales, como sugiere Raúl Zibechi refiriéndose a la ola de insurrecciones indígeno-populares que llevaran al poder a Evo Morales, y podríamos hablar con mayor pertinencia aun de *mundos en movimiento*, porque aquello que emerge son verdaderos *mundos relacionales*, donde

10. El autonomismo es un fenómeno de los movimientos y colectivos. Sus expresiones teórico-políticas se encuentran en estos colectivos, incluyendo muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y campesinos. Está siendo conceptualizado de formas diversas por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Silvia Rivera Cusicanqui, Patricia Botero, John Holloway, Carlos Walter Porto-Gonçalves, el Colectivo Situaciones, Maristella Svampa, Luis Tapia y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi y Simón Yampara, entre otros. Muchos de estos actores convergieron en Puebla, en el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, de 2015, organizado por Raquel Gutiérrez Aguilar y sus colaboradores. Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales adelantados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales nasa, misak, campesinos y afrodescendientes de la región del Norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal y decolonial) y del evento bianual Tramas y Mingas por el Buen Vivir (entre ellos Olver Quijano, Javier Tobar, Lorena Obando, Adolfo Albán Achinte, Olga Lucía Sanabria y Carlos Corredor). Ver Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (2015).

prima lo comunal sobre lo individual, la conexión con la Tierra sobre la separación entre humanos y no-humanos, y el buen vivir sobre la economía.

En el lenguaje de la ontología política, podemos decir que muchas luchas étnico-territoriales pueden ser vistas como luchas ontológicas –por la defensa de otros modelos de vida. Interrumpen el proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un solo mundo. Dichas luchas son cruciales para las transiciones ecológicas y culturales hacia *un mundo en el que quepan muchos mundos* (el *pluriverso*). Constituyen la avanzada de la búsqueda de modelos alternativos de vida, economía y sociedad. Son luchas que enfrentan "entramados comunitarios" y "coaliciones de corporaciones transnacionales", buscando la reorganización de la sociedad sobre la base de autonomías locales y regionales (Gutiérrez Aguilar, 2011); la autogestión de la economía bajo principios comunales, aun si articuladas con el mercado, y una relación con el Estado, pero solamente para neutralizar en lo posible la racionalidad del Estado. En resumen, son luchas que buscan organizarse como los poderes de una sociedad otra, no-liberal, no-estatal y no-capitalista. Aunque esta defensa surge de raíces (parcialmente) comunitarias y no-capitalistas, implica toda una historia de relacionamiento con la modernidad capitalista. "Se trata de recuperar, re-construir y revitalizar el lugar y el territorio, esta vez para la re-producción de la vida", dicen los compañeros y compañeras nasa del suroccidente colombiano, "y con ello darle curso a formas contrapuestas de la pretensión capitalista totalizante y homogenizante" (Quijano, 2012, p. 210).

La autonomía es de esta forma una práctica teórico-política de los movimientos étnico-territoriales –pensarse de adentro hacia afuera, como dicen algunas lideresas afrodescendientes en Colombia, o cambiando las tradiciones tradicionalmente y cambiando la forma de cambiar, como dicen en Oaxaca (Esteva, 2015). "La clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentra su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos", nos dice el biólogo Francisco Varela (1999, p. 11), definición que aplica a las comunidades. Implica la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas. Podemos decir que en su mejor acepción

la *autonomía* es una teoría y práctica de la interexistencia, una herramienta de diseño para el pluriverso (ver Escobar, 2016, para una explicación exhausta de este concepto).

El objetivo de la autonomía es la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades (su autopoiesis) y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos cada vez más globalizados. Como dicen los comuneros indígenas misak del Norte del Cauca, de Colombia, hay que "recuperar la tierra para recuperarlo todo [...] por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia, 1980, citado en Quijano, 2012, p. 257). O como lo expresan los nasa en su movilización, la *minga social y comunitaria*, "la palabra sin acción es vacía. La acción sin la palabra es ciega. La acción y palabra sin el espíritu de la comunidad son la muerte". Autonomía, comunalidad, territorio y relacionalidad aparecen aquí íntimamente ligados, constituyendo todo un marco teórico-político original dentro de esta segunda vertiente del pensamiento crítico de Abya Yala / Afro- / Latino-América.

El pensamiento de la Tierra

La relacionalidad –la forma relacional de ser, conocer, y hacer, definida como aquellas configuraciones socionaturales que surgen del reconocimiento de la interdependencia radical de todo lo vivo, donde nada preexiste a las relaciones que lo constituyen– es el gran correlato de la autonomía y la comunalidad. Así puede verse en muchas cosmovisiones de los pueblos, tales como la filosofía africana del Muntu o concepciones de la madre tierra como la Pachamama, *Ñuke* mapu o Uma Kiwe, entre muchas otras. También está implícita en el concepto de *crisis civilizatoria*, siempre y cuando se asuma que la crisis actual es causada por un modelo particular de mundo (una ontología), la civilización moderna de la separación y la desconexión, donde humanos y no humanos, mente y cuerpo,

individuo y comunidad, razón y emoción, etc., se ven como entidades separadas y autoconstituidas.

Las ontologías o mundos relacionales se fundamentan en la noción de que todo ser vivo es una expresión de la fuerza creadora de la tierra, de su autoorganización y constante emergencia. Nada existe sin que exista todo lo demás ("soy porque eres", porque todo lo demás existe, dicta el principio del *ubuntu* surafricano). En las palabras del ecólogo y teólogo norteamericano Thomas Berry, "la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos" (2014). El mandato de la Tierra del que hablan muchos activistas nos conmina por consecuencia a vivir de tal forma que todos puedan vivir. Este mandato es atendido con mayor facilidad por los pueblos-territorio: "Somos la continuidad de la tierra, miremos desde el corazón de la tierra" (Yule, 2013). No en vano la relación con la Tierra escentral a las luchas indígenas, afro y campesinas en el contexto actual.

Desde esta perspectiva, el gran desafío para la izquierda y al autonomismo es aprender a sentipensar con la Tierra, a escuchar profundamente tanto el grito de los pobres como el grito de la Tierra (Boff, 27 de julio de 2015). Es refrescante pensar que de las tres vertientes mencionadas la más antigua es esta tercera. Viene desde siempre, desde que los pueblos aprendieron que eran Tierra y relación, expresiones de la fuerza creadora del universo, que todo ser es ser-Tierra. Existe en el pensamiento cosmocéntrico que subyace los tejidos y entramados que conforman la vida, aquel que sabe, porque siente, que todo en el universo está vivo, que la conciencia no es prerrogativa de los humanos, sino una propiedad distribuida en todo el espectro de la vida. Es el pensamiento de aquellos/as que defienden la montaña contra la minería porque ella es un ser vivo, *apu* (De la Cadena, 2015), o los páramos y nacimientos de agua porque son el origen de la vida, con frecuencia lugares sagrados donde lo humano, lo natural y lo espiritual se funden en un complejo entramado vital. Yace también en el fundamento de la recomunalización de la vida, la relocalización de las economías y la producción, la defensa de semillas, el rechazo a los transgénicos y los TLC, y la defensa de la agroecología y la soberanía alimentaria (Gutiérrez Escobar, 2011).

Podemos decir, sin caer en anacronismo alguno, que las "cosmogonías" de muchas culturas del mundo son el pensamiento primigenio de la Tierra. También fue, y sigue siéndolo parcialmente, el pensamiento de las comunidades matriarcales, como lo lleva explicando la feminista alemana Claudia von Werlhof (2015) por más de dos décadas con su teoría crítica del patriarcado (no matriarcales en el sentido de la predominancia de la mujer, sino de culturas donde priman la cooperación, el reconocimiento del otro, la horizontalidad, la participación y la sacralidad en vez de la agresión, el domino, la guerra, el control y la apropiación de las sociedades patriarcales que poco a poco a través de sus cinco mil años de historia se ha ido apoderando de todas las sociedades del planeta). De forma similar lo entienden el biólogo chileno Humberto Maturana y su colega Gerda Verden-Zöller (1993) a partir de su concepción de *culturas matrízticas* y de la *biología del amor*, aquellas culturas que viven en la profunda conciencia la interconexión de todo lo que existe y que se resisten a una trayectoria vital basada en la apropiación y el control porque su "emocionar" dicta, precisamente, el respeto y la convivencia.[11]

El pensamiento de la Tierra subyace a las concepciones de territorio. "Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa", dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales. Es el lugar de aquellas/os que cuidan la tierra, como lúcidamente lo expresaran las mujeres de la pequeña comunidad negra de La Toma en el Norte del Cauca, movilizadas contra la minería ilegal de oro en noviembre del 2014, y refrendada por la lideresa Francia Elena Márquez Mina en una carta abierta el 24 de abril del 2015, ante el incumplimiento de las promesas hechas por el gobierno como resultado de la marcha, elocuentemente titulada "La situación que carcome mis entrañas":

> A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios [...] Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con

11. Véase la escuela matríztica, fundada por Maturana y Ximena Dávila Yáñez: www.matriztica.cl

> dignidad nuestro futuro [...] Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.

Por ende el *slogan* de la marcha, "El territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende".

También encontramos el pensamiento de la Tierra en la cosmoacción de muchos pueblos indígenas centrada en la defensa del territorio y en sus planes de vida. El territorio es

> el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia (Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC], 2008, citado en Quijano, 2012, p. 209).

Por eso su estrategia está encaminada a "recuperar la tierra para recuperarlo todo, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos" (Cabildo Indígena de Guambia, 1980, citado en Quijano, 2012, p. 257). De igual manera, el plan de vida del pueblo misak se explica como una propuesta de

> construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación (Cabildo y Taitas, 1994, citado en Quijano, 2012, p. 263).

Por esto, muchos pueblos describen su lucha política como "la liberación de la madre tierra". La pregunta clave para estos movimientos es: *¿cómo mantener las condiciones para la existencia y la reexistencia frente al embate desarrollista, extractivista y modernizador?* Esta pregunta y el concepto de *liberación de la madre tierra* son potentes conceptos para toda práctica política en el presente: para la izquierda y los procesos autonómicos tanto como para las luchas ambientales y por otros modelos de vida. Vinculan justicia ambiental, justicia cognitiva, autonomía y la defensa de mundos. En este registro también encontramos el movimiento por los derechos de la naturaleza dentro de concepciones genuinamente biocéntricas (más allá de discursos o referencias superficiales a la sustentabilidad o la Pachamama).

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo reaprendemos a interexistir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para reaprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? Desafortunadamente, el progresismo y quizás buena parte de la izquierda están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas, ni la derecha ni la izquierda "entiende la naturaleza" (23 de agosto de 2015).

Comentario final: ¿salir de la modernidad?

El desclasamiento epistémico de la izquierda implica atreverse a cuestionar el desarrollo, el mal llamado progreso y la modernidad. Solo de esta forma podrá el pensamiento de izquierda participar en pensar y construir las transiciones civilizatorias que se adumbran desde el

pensamiento autonómico y de la Tierra. Como es bien sabido, el progresismo de las últimas dos décadas ha sido profundamente modernizador y su modelo económico está basado en el núcleo duro de premisas de la modernidad, incluyendo el crecimiento económico y el extractivismo.

Tanto en el norte global como en el sur global, el pensamiento de las transiciones tiene muy claro que estas tienen que ir más allá del modelo de vida impuesto en casi todos los rincones del mundo con cierta visión dominante de la modernidad.[12] Salir de la modernidad solo se logrará caminando, apoyándose en las tres vertientes. Sanar la vida humana y la Tierra requieren de una verdadera transición "del período cuando los humanos eran una fuerza destructiva sobre el planeta Tierra al período cuando los humanos establecen una nueva presencia en el planeta de forma mutuamente enriquecedora" (Berry, 1999), como lo expresan los teólogos de la liberación de la Tierra Thomas Berry y Leonardo Boff. Significa caminar decididamente hacia una nueva era, que estos ecólogos denominan como Ecozoica (la era de la casa de la vida). El cambio climático es solamente una de las manifestaciones más patentes de la devastación sistemática de la vida por la modernidad capitalista racista patriarcal.

La liberación de la madre Tierra, concebida desde el cosmocentrismo y la cosmoacción de muchos pueblos-territorio, nos invita a "disoñar" el diseño de los mundos. Este acto de *disoñacion* y de diseño tiene como objetivo reconstituir el tejido de la vida, de los territorios y de las economías comunalizadas. Como lo dice un joven misak en el IV Seminario Tramas y Mingas (21-23 de octubre de 2015), se trata de convertir el dolor de la opresión de siglos en esperanza y está en la base de la autonomía. Para los activistas afrocolombianos del Pacífico, tan impactado por las locomotoras desarrollistas, esta región es un territorio de vida, alegría, esperanza y libertad. Hay un sabio principio para la práctica política de todas las izquierdas en la noción de *tejer la vida en libertad*.

12. En el norte global, por ejemplo, la noción de decrecimiento apunta a la necesidad de vivir diferente, más allá de "consumir menos". Algunos teóricos y activistas hablan de *occidentes* o *modernidades alternativas* y no dominantes dentro de Europa mismo. Esta importante noción, sin embargo, no debe obviar la consideración de los impactos históricamente sedimentados de las modernidades dominantes y de Europa como un todo (sistema-mundo moderno/colonial).

Las tres vertientes presentadas no constituyen un modelo aditivo, sino de múltiples articulaciones. No son paradigmas que se reemplazan nítidamente unos a otros. Queda claro, sin embargo, la necesidad de que la izquierda y el autonomismo (y el humano) devengan Tierra. El humano "poshumano" –aquel "humano" que emerja del final del antropocentrismo– tendrá que aprender de nuevo a existir como ser vivo en comunidades de humanos y no-humanos, en el único mundo que verdaderamente compartimos, que es el planeta. La *recomunalización de la vida* y la *relocalización de las economías* y la *producción de los alimentos* en la medida de lo posible –principios claves de los activismos y diseños para la transición– se convierten en principios apropiados para la práctica teórico-política del presente. De hecho, ya encontramos entramados potentes del pensamiento de izquierda, autonómico y de la Tierra en los encuentros interepistémicos tales como las Tramas y Mingas para el Buen Vivir, en Popayán, o en eventos como el Encuentro Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista, convocado por el EZLN y celebrado en el Cideci-Unitierra, San Cristóbal de las Casas, en mayo del 2015.[13]

Muchas, si no la mayoría, de estas experiencias comunalitarias y autónomas en defensa de la Tierra son inevitablemente debilitadas por los contextos antagónicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse que, en su búsqueda de autonomía, algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas, y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Los antagonismos son inherentes a toda práctica social. Esto no descalifica por completo las acciones de las "comunidades realmente existentes", ni debe condenarlas a la categoría residual de ilusorias, localistas o románticas. En esto yace la esperanza; al fin y al cabo, como el conocido intelectual desprofesionalizado Gustavo Esteva con frecuencia con frecuencia asevera en sus intervenciones, "la esperanza no es la certeza de que algo pasará, sino de que algo tiene sentido, pase lo que pase".

13. Para los eventos de Popayán, véase Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (2015).

Aquellos que aún insistan en la vía del desarrollo y la modernidad son o suicidas o al menos ecocidas, y sin duda, históricamente anacrónicos. Por el contrario, no son románticos ni "infantiles" aquellos que defienden el lugar, el territorio y la Tierra; constituyen la avanzada el pensamiento, pues están en sintonía con la Tierra y la justicia, y entienden la problemática central de nuestra coyuntura histórica, las transiciones hacia otros modelos de vida, hacia un pluriverso de mundos. No podemos imaginar y construir el poscapitalismo (y el posconflicto) con las categorías y experiencias que crearon el conflicto (particularmente el *desarrollo* y el *crecimiento económico*). Saltar al *buen vivir* sin completar la fase de industrialización y modernización es menos romántico que completarla, ya sea por la vía de la izquierda o de la derecha. *No podemos construir lo nuestro con lo mismo;* lo posible ya se *hizo, ahora vamos por lo imposible*, como dicen activistas indígenas, campesinos y afrodescendientes, en el Seminario Tramas y Mingas por el Buen Vivir, Popayán, 9 y 11 de junio de 2014.

¿Podremos atrevernos a afirmar que hoy en día Abya Yala / Afro- / Latino-América presenta al mundo, en la complejidad de su pensamiento crítico en las tres vertientes tan esquemáticamente resumidas, un modelo diferente de pensar, de mundo y de vida? En esto –y a pesar de todas las tensiones y contradicciones entre las vertientes y al interior de cada una de ellas– radicaría "la diferencia latinoamericana" para la primera mitad del siglo XXI. Algo que sí podemos decir con certeza, con la gran Mercedes Sosa, es que pueblos, colectivos, movimientos, artistas e intelectuales caminan la palabra "por la cintura cósmica del sur" en "la región más vegetal del tiempo y de la luz", que es el hermoso continente que habitamos. Gracias a la vida, que nos ha dado tanto…

Bibliografía

Berry, Thomas (1999). *The Great Work.* Nueva York: Bell Tower.

Berry, Thomas (2014). The Determining Features of the Ecozoic Era. *Center for Ecozoic Studies*. https://ecozoicstudies.org/ecozoic/2014/the-determining-features-of-the-ecozoic-era/

Boff, Leonardo (27 de julio de 2015). Afinidades entre la encíclica sobre

"el cuidado de la Casa Común" y la "Carta de la Tierra, nuestro Hogar". *Carta de la Tierra*. https://cartadelatierra.org/leonardo-boff-afinidades-entre-la-enciclica-laudato-si-y-la-carta-de-la-tierra/

Botero, Patricia (ed.) (2015). *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra.* Manizales: Universidad de Manizales.

Botero, Patricia y Palermo, Alicia Itatí (eds.) (2013). *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias, e institucionalidad emergentes.* Buenos Aires: CLACSO, Cinde. https://aasociologia.files.wordpress.com/2013/03/la-utopi_a-no-esta_-adelante-isbn-para-impresion.pdf

Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros.

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds.* Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia.* Medellín: Unaula.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Esteva, Gustavo (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán, 16*(23), 171-186.

Fals Borda, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual.* México: Nuestro Tiempo.

Freire, Paulo (1970 [1968]). *La pedagogía del oprimido.* México: Siglo XXI.

Gudynas, Eduardo (23 de agosto de 2015). Eduardo Gudynas: La derecha y la izquierda no entienden a la naturaleza [entrevista]. *La Razón.* http://www.la-razon.com/suplementos/animaljpolitico/Eduardo-Gudynas-izquierda-entienden-naturaleza_0_2330167108.html

Gutiérrez Escobar, Laura (2011). El proyecto de soberanía alimentaria: construyendo otras economías para el buen vivir. *Otra economía, 5*(8), 59-72.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2013). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Raquel Gutiérrez Aguilar et al., *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (pp. 31-56). Oaxaca: Pez en el árbol.

Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals [ICTA-UAB] (2025). *EJAtlas - Global Atlas of Environmental Justice*. https://ejatlas.org/

Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (2015).

Seminario Tramas y Mingas para el Buen Vivir. https://tramasymingas paraelbuenvivir.wordpress.com/

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia.* Santiago: J. C. Sáez.

Quijano, Olver (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad.* Popayán: Universidad del Cauca.

Rozental, Manuel (28 de mayo de 2014). El Subcomandante Marcos anuncia su muerte: crónica desde La Realidad. *La Vaca*. https://lavaca.org/notas/el-subcomandante-marcos-anuncia-su-muerte/

Rozental, Manuel (2017). ¿Guerra? ¿Cuál guerra? En Jorge Regalado (ed.), *Pensamiento crítico, cosmovisiones, y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 93-124). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Sader, Emir (4 de noviembre de 2015). La crisis del pensamiento crítico latinoamericano. *América Latina en movimiento*. https://www.alainet.org/es/articulo/173375

Toledo, Víctor (28 de septiembre - 2 de octubre de 2015). Hierve Latinoamérica [conferencia]. *IV Congreso Latinoamericano de Etnobiología.* Sociedad Latinoamericana de Etnobiología (SOLAE), la Sociedad Colombiana de Etnobiología (SCE) y Grupo Etnobotánico Latinoamericano (GELA). Popayán, Colombia.

Varela, Francisco (1999). *Ethical know-how: action, wisdom, and cognition.* Stanford: Stanford University Press.

Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado.* Oaxaca: El Rebozo.

Yule, Marcus (2013). *Política rural: restos, riesgos y perspectivas.* Bogotá.

Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano* **

"Cruzando Fronteras"[1] y las fronteras del pensamiento

"Cruzando Fronteras", la oportuna temática del Congreso 2002 CEISAL (Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina), celebrado en Ámsterdam del 3 al 6 de julio, indica la creciente relevancia de las "fronteras" para la construcción de los imaginarios políticos, sociales y culturales desde Latinoamérica y sobre Latinoamérica en los albores del nuevo milenio. El presente artículo se centra en una "frontera" que está ganando relevancia en los últimos años, particularmente como un resultado del trabajo de un grupo de investigadores crecientemente interconectado, en Latinoamérica y los Estados Unidos, con algunos miembros en otros lugares. Me refiero a los conceptos de *pensamiento de*

* Publicado originalmente en inglés: Escobar, Arturo (2003). "World and Knowledges Otherwise": The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA, 16*, 31-67. En el mismo año, en español en *Tabula Rasa*, *1*, 51-86; traducción de Eduardo Restrepo [N. del E.].

** Revisado de una versión presentada al Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam, del 3 al 6 de julio de 2002. El título "Mundos y conocimientos de otro modo" ("*Worlds and knowledges otherwise*") proviene de una discusión en una reunión del comité editorial de la revista *Nepantla Views from South* (Universidad de Duke, 4 de abril 2003). Esta revista ha publicado un número considerable de artículos escritos por los autores descritos en este texto. Dado que la revista se transforma de un formato impreso a uno electrónico, su carácter ha cambiado de alguna manera; su nuevo subtítulo (el título de este artículo) refleja la nueva orientación. Quisiera agradecer a Annelies Zoomers por su invitación al congreso y por su generoso interés en este artículo. También quiero agradecer a Walter Mignolo, Eduardo Restrepo, Juliana Flórez y Nelson Maldonado-Torres por nuestras conversaciones a lo largo del año académico 2002-2003, así como a Santiago Castro-Gómez, Elina Vuola, Freya Schiwy, Catherine Walsh y Edizon León por su estimulante participación e ideas en nuestros talleres de la primavera realizados en Chapel Hill y Duke.

1. En castellano en el original [N. del T.].

frontera y *epistemologías de frontera*, asociados con un importante esfuerzo que acá denominaré el "programa de investigación de modernidad/colonialidad". Retomo el concepto de *programa de investigación* libremente –no en el estricto sentido lakatosiano– para referirme a lo que parece ser una perspectiva emergente, pero ya significativamente cohesiva, que está alimentando un número creciente de investigaciones, reuniones, publicaciones y otras actividades alrededor de una serie de conceptos compartidos –incluso si son debatidos. Manteniendo el espíritu del grupo, argumentaría que este cuerpo de trabajo, aún relativamente desconocido en el mundo angloparlante por razones que van mucho más allá del idioma y que hablan del núcleo del programa, constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no solo para Latinoamérica, sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo es solo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el mismo grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento –una forma distinta de pensamiento, un *paradigma otro*,[2] la posibilidad misma de hablar sobre "mundos y conocimientos de otro modo". Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro –y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre– son ciertamente posibles.

Una apropiada contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialidad[3] tendrá que esperar por futuros estudios. Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podría plausiblemente entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo, incluyendo: la teología de la liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y ciencia social latinoamericana sobre nociones como *filosofía de la liberación* y una *ciencia social autónoma* (por ejemplo, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y

2. En castellano en el original [N. del T.].

3. "MC" a partir de ahora.

posmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridez en antropología, comunicación y en los estudios culturales en los noventa, y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX –con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad–, el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. Como se expondrá más adelante, sin embargo, existen sustantivas diferencias. Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como "un paradigma otro"[4]. Antes que un nuevo paradigma "desde Latinoamérica" –como puede ser el caso con la teoría de la dependencia–, el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo–, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos.

La primera parte del artículo presenta una visión general del territorio actual de la MC. Debo enfatizar que dicha visión es mi lectura particular del trabajo de este grupo, desde mi específica participación y entendimiento. Este artículo debe ser leído como un "reporte desde el terreno", por así decirlo. La segunda parte se refiere a las preguntas

4. En castellano en el original [N. del T.].

abiertas y aún no resueltas que enfrenta el programa de investigación MC. Entre estas preguntas, he resaltado las de género, la de la naturaleza y la necesidad de pensar sobre imaginarios económicos alternativos.

El programa de investigación de modernidad/colonialidad

¿Por qué, podría uno preguntarse, este grupo de latinoamericanos y latinoamericanistas sienten que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad? Para justipreciar la importancia de esta pregunta es instructivo empezar con la discusión de las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos denominar las "perspectivas intramodernas" –término que se clarificará a medida que avancemos en la argumentación. Soy consciente de que la visión de modernidad que presentaré a continuación es terriblemente parcial y criticable. No la estoy presentando con el propósito de "teorizar sobre la modernidad", sino más bien para resaltar, por contraste, la sustantiva diferencia que el programa MC introduce en relación con los enfoques dominantes de la modernidad. En última instancia, el propósito de esta breve excursión en la modernidad es político. Si, como lo sugiere el grueso de la discusión de la intramodernidad, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces, ¿con qué nos quedamos?, ¿cómo podemos pensar el cambio social?, ¿la alteridad radical deviene imposible? Más generalmente, ¿qué está pasando con el desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización?, ¿la modernidad está finalmente siendo universalizada o es dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque puede argumentarse que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios, desarrollo y modernización, y la certidumbre por ellos instalada –un mundo que ha operado largamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años, si no más–, y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir, pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como la profundización de la modernidad sobre el mundo o, al contrario, como una profunda realidad negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas

–y, por supuesto, muchos matices entre ellas. Este sentido de transición es bien capturado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intramodernas y de la MC ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

Globalización como radicalización de la modernidad. Una visión intramoderna de la modernidad

La idea de un proceso de globalización relativamente singular emanando de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. Es útil revisar sucintamente cómo emerge esta imagen en un periodo reciente y por qué parece tan difícil de desmentir. Desde una perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una creciente y omnipotente globalización subyace a la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Recientes desafíos a esta concepción desde locaciones periféricas han cuestionado el supuesto no examinado –encontrado tanto en pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., así como en Kant, Hegel y en la escuela de Frankfurt antes que ellos– de que la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa. Las concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes y han dado origen a un género de libros sobre modernidad y globalización. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera:

1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del norte –especialmente Francia, Alemania e Inglaterra–, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Estos procesos se cristalizaron al final del siglo XVIII –la episteme moderna de la que habla Foucault– y se consolidaron con la Revolución Industrial.
2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo –la continua retroalimentación entre

el conocimiento experto y la sociedad–, el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales, y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre "ausentes otros" que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990).

3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser además caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad; posibilitan así el lenguaje de los derechos.
4. *Filosóficamente*, uno puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de *Hombre* como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo) (Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia –extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros– que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles –y, por tanto, controlables– (por ej., Vattimo, 1991). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo –la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación– como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

En el lado crítico, el desanclaje de la modernidad es visto como la causa de lo que Paul Virilio (1999) denomina "deslocalización global", incluyendo la marginalización del lugar –el aquí y el ahora de la acción

social– en la definición de la vida social. El lado negativo del orden y racionalidad es visto de varias maneras, desde la dominación y desencantamiento como efecto de la secularización, hasta la predominancia de la razón instrumental para la normalización de la vida y la disciplinación de poblaciones. Como lo planteaba Foucault, "la Ilustración, que descubrió las libertades, inventó también las disciplinas" (1979, p. 222). Finalmente, el antropocentrismo de la modernidad se relaciona con el logocentrismo y el falogocentrismo, definidos acá simplemente como constituyentes del proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica masculina –en otras palabras, edificando un mundo supuestamente ordenado, racional y predecible. Con la economización y tecnificación del mundo, el logocentrismo ha alcanzado niveles sin precedentes (Leff, 2000). La modernidad, por supuesto, no ha logrado la construcción de una realidad total, sino que ha llevado a cabo un proyecto totalizante orientado hacia la purificación de los órdenes –separación entre nosotros y ellos, naturaleza y cultura–, aunque inevitablemente solo ha producido en el proceso híbridos de estos opuestos –en este sentido es el planteamiento de Latour (1993) de que "nunca hemos sido modernos".

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, este es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. No es más un puro asunto de Occidente, sin embargo, desde que la modernidad está en todas partes. El triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse el "efecto Giddens": *desde ahora mismo, es la modernidad todo el camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos.* No solo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea. El "efecto Giddens" parece estar en juego, directa o indirectamente, en muchos de los trabajos actuales sobre la modernidad y globalización. No importa cuán

variadamente sea caracterizada: una "modernidad global" está acá para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la *"modernity at large"*[5] (Appadurai, 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social.[6]

5. Famosa expresión de Appadurai, traducida al castellano como "modernidad descentrada" o "modernidad desbordada" [N. del T.].

6. Aunque no he realizado una investigación exhaustiva, creo que una visión *eurocentrada* de la modernidad está presente en el grueso de las conceptualizaciones de la *modernidad* y *globalización* en filosofía, geografía, antropología y comunicaciones y en todos los lados del espectro político. Muchos de estos trabajos, por supuesto, son importantes contribuciones a la comprensión de la modernidad, aunque su eurocentrismo ha tenido sus consecuencias teóricas y políticas. Algunos de esos trabajos explícitamente se relacionan con el trabajo de Giddens y desarrollan una elegante y coherente conceptualización de la globalización desde esta perspectiva (por ej., Tomlinson, 1999); otros siguen más una orientación etnográfica (para revisiones véanse, por ej., Englund y Leach, 2000; Kahn, 2001; Appadurai, 1996; además de los trabajos inspirados por dicho autor) o una orientación histórico-cultural (por ej., Gaonkar, 2001). Algunos trabajos plantean la pluralidad de la globalización (esto es, globalizaciones), explicando tal pluralidad en términos políticos y económicos, dando por sentado una dominante matriz cultural (véase el número especial de *International Sociology*, *15*(2), sobre "Globalizaciones", del 2000, y Wallerstein, 2002). Una noción eurocéntrica y eurocentrada de *modernidad* es también puesta en juego en el grueso de los trabajos de la izquierda, tal como el de Hardt y Negri (2000). La reinterpretación de estos autores de la historia europea de la soberanía a la luz de las estructuras biopolíticas actuales de gobierno, así como su elaboración de la resistencia en la filosofía occidental de la inmanencia, son novedosos elementos para repensar la modernidad. Sin embargo, su eurocentrismo deviene particularmente problemático en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad –nuevamente, a la Giddens. Al planteamiento de que "no hay afuera", la perspectiva MC contrapone una noción de exterioridad a la modernidad/colonialidad, no considerada por ninguno de los autores que siguen la tradición eurocentrada de la modernidad. Reflexiones antropológicas recientes sobre la modernidad han mostrado también cambios sustanciales. En Estados Unidos, la antropología de la modernidad se ha enfocado tanto en la "modernidad en el extranjero" como en la apropiación de las gentes –básicamente no-expertos– de la modernidad. Este enfoque ha sido importante al aterrizar el entendimiento de la modernidad en casos etnográficos. Como Kahn (2001) lo ha planteado en su reciente revisión, tomados estos trabajos como un todo se ha pluralizado la aceptada comprensión de la modernidad como un proceso homogéneo. Las múltiples formas en las cuales la modernidad es "pluralizada", sin embargo, necesitan ser consideradas. Más discutidas han sido las "modernidades alternativas" –con sus otras cualificaciones como "híbridas", "múltiples", "locales", etc.–, en tanto emergentes de la dinámica de encuentro entre formas dominantes –usualmente occidentales– y no-dominantes –locales, no-occidentales, regionales (por ej., Pred y Watts, 1992; Gupta, 1998; Sivaramakrishnan y Agrawal, 2003; Arce y Long, 2000). En estos trabajos no existe, sin embargo, una concepción unificada de lo que constituye exactamente la modernidad. El rango de referencias incluye desde Baudelaire hasta Kant, Weber, Giddens y Habermas. Kahn afirma correctamente que plantear que la modernidad es plural y, por tanto, mostrar etnográficamente las formas en las cuales es localizada tiene sus limitaciones en términos teóricos. Sin embargo, su apelación por una antropología de la modernidad basada en las teorías de Hegel, Weber

¿Podría ser, sin embargo, que el poder de la modernidad eurocentrada —como una *historia local particular*— subyaga al hecho de que ha producido *particulares designios globales* de forma tal que han "subalternizado" otras historias locales y sus designios correspondientes? Si es este el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y, si así es, ¿cómo podremos articular un proyecto en torno a esta posibilidad? ¿Podría ser posible pensar *sobre* y pensar *diferentemente desde* una "exterioridad" al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad y esbozarla no como una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino como una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la refracción de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad, insertan un cuestionamiento de los orígenes espaciales y temporales de la modernidad y desatan así el potencial radical para pensar desde la

y Habermas profundiza el problema, dado el eurocentrismo de la mayoría de estos pensadores (véase Dussel, 1993, para un análisis del profundo etnocentrismo de Hegel y Habermas). Como Ribeiro nota en su comentario a Kahn, "la modernidad es sujeto de indigenización, pero esto no dice que es una categoría nativa" (2001, p. 669). A mi manera de ver, lo que se pierde en estos debates es la noción misma de *diferencia* como un objeto primario de la antropología y un punto de anclaje para la construcción teórica y la acción política. En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que se termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y voluntad europea, no importa cuán cualificada sea. Englund y Leach (2000) tienen un argumento relacionado en su crítica a las etnografías de las modernidades múltiples. Ellos arguyen, correctamente para mí, que estos trabajos reintroducen la metanarrativa de la modernidad en sus análisis, sea esta "la dialéctica", un núcleo (europeo) que permanece invariante, o una apelación propia a un "más amplio contexto" o "una escala mayor de perspectiva". El resultado es un relativismo débil y una pluralización de las modernidades que refleja los propios supuestos del etnógrafo. Englund y Leach hacen un llamado a una renovada atención al conocimiento etnográfico como un dominio para comprobar los contextos mismos que son relevantes para la investigación, antes que imputar tal contexto a esta o aquella versión de la modernidad. Desde dicha perspectiva, permanece una pregunta: *¿qué otros tipos de argumentos teóricos y políticos podemos hacer con las enseñanzas de las etnografías de la modernidad*, que no hayan sido considerados por sus autores? En suma, a mi manera de ver, en muchos de los recientes trabajos antropológicos la modernidad es, primero, redefinida en una manera que la disuelve y le priva de cualquier apariencia de coherencia histórica, sin mencionar una única lógica social y cultural, y, segundo, se encuentra etnográficamente entonces que en todas partes es siempre plural, cambiante y confrontada. Un nuevo balance parece necesario. Después de todo, *¿por qué estamos tan prestos aún a adscribir al capitalismo efectos poderosos y sistemáticos*, con una lógica coherente y para muchos totalizante, *mientras denegamos a la modernidad cualquier conexión significativa con una lógica cultural coherente, sin mencionar un proyecto de dominación?*

diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos.[7]

El programa de investigación de modernidad/colonialidad

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, entre estas últimas se incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones como la Ilustración

7. En el mejor de los casos, esta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. En términos generales, este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el semiótico y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de estudiosos asociados con el grupo (por ej., Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldívar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres y yo en los Estados Unidos. Más tenuemente relacionados con los miembros del grupo se encuentran Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel); Elina Vuola (Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki); Marisa Belausteguigoitia en Ciudad de México; Cristina Rojas (Canadá/Colombia). Un número de estudiantes de doctorado se encuentra ahora trabajando dentro del programa MC en varias universidades en Quito, México y Duke/UNC. Mi primer contacto con algunos de los miembros de este grupo fue en Caracas en 1991 en un seminario de teoría crítica, donde conocí a Lander y a Quijano. Este encuentro fue seguido por una sección conjunta de "Alternativas al Eurocentrismo" en el Congreso Mundial de Sociología en Montreal en 1998, la cual resultó en un volumen colectivo (Lander, 2000). En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares: el programa de doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigido por Catherine Walsh; el programa doctoral sobre Pensamiento Crítico en América Latina en la nueva Universidad de la Ciudad de México; el proyecto de las geopolíticas del conocimiento entre el Instituto Pensar (Universidad Javeriana, Bogotá), la Universidad Andina (Quito) y la Universidad de Duke y la de Carolina del Norte en Chapel Hill (Estados Unidos); y el Departamento de Estudios Étnicos en Berkeley. Para las principales ideas presentadas acá, véanse Dussel (1983 [1975], 1992, 1993, 1996, 2000); Quijano (1988, 1993, 2000); Quijano y Wallerstein (1992); Mignolo (2000, 2001); Mignolo (2001a); Lander (2000); Castro-Gómez (1996); Coronil (1996, 1997); Rojas (2001). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés (véase Beverly y Oviedo, 1993, para algunos de los trabajos de estos autores en inglés). Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel bajo el sugerente título *Thinking from the Underside of History* (Alcoff y Mendieta, 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Universidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo (véase especialmente *Neplanta*, *1*(3), del 2000, con contribuciones de Dussel y Quijano, entre otros). Otros volúmenes colectivos producidos por el grupo incluyen: Castro-Gómez y Mendieta (1998); Castro-Gómez (2000); Mignolo (2001a); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002). Otro volumen en inglés, por Grosfogel y Saldívar, se encuentra en preparación.

o el final del siglo XVIII;[8] 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intraeuropeo; 4) la identificación de la dominación de otros fuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad –una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en "una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro" (Dussel, 2000, p. 471; Quijano, 2000, p. 549).

Un número de nociones alternativas emerge de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito de la secuencia lineal enlazando a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna; b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal –la así llamada "primera modernidad" iniciada con la conquista– y su continuación en la Europa del norte con la Revolución Industrial y la Ilustración –la "segunda modernidad", en términos de Dussel–; la segunda modernidad no remplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente; c) un énfasis en la periferialización de todas las otras regiones del mundo por esta "Europa moderna", con Latinoamérica como el inicial "otro lado" de la modernidad –el

8. La escogencia del punto de origen no es un simple asunto de gusto. La conquista y colonización de América es el momento formativo en la creación del Otro de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el origen del concepto europeo mismo de *modernidad* –y de la primera, ibérica, modernidad, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad–; el punto de iniciación del occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial –el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el orientalismo como el Otro. El siglo XVI también atestiguó debates cruciales sobre "los derechos de gentes", especialmente los debates teológicos-legales en Salamanca, más tarde suprimidos con el discurso de los "derechos del hombre" en el siglo XVIII. Finalmente, con la conquista y colonización, Latinoamérica y el Caribe emergieron como "la primera periferia" de la modernidad europea.

dominado y encubierto–, y d) una relectura del "mito de la modernidad" no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario –lo que Dussel (por ej., 1993, 2000) denomina "la falacia desarrollista". Algunas consecuencias adicionales incluyen el revaluar las sustantivas experiencias de descolonización desde la rebelión de Tupac Amaru y la revolución haitiana de 1804 hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales tales como las revoluciones francesa y estadounidense, y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar teoría desde la praxis política de los grupos subalternos.

Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad –en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Segundo, el hecho de que la "diferencia colonial" es un espacio epistemológico y político privilegiado. La gran mayoría de los teóricos europeos –particularmente aquellos "defensores de la patente europea de la modernidad", como Quijano (2000, p. 543) los denomina satíricamente– han sido ciegos a la diferencia colonial y a la implicada subalternización del conocimiento y de las culturas. Un énfasis en el sistema mundo moderno colonial también permite visualizar, además de los conflictos internos –conflictos entre los poderes con la misma visión del mundo–, aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bordes del sistema moderno/colonial (esto es, los conflictos con otras culturas y visiones del mundo).[9]

9. Diferentes autores enfatizan distintos factores en la producción y funcionamiento de la modernidad/colonialidad. Para Quijano, por ejemplo, el proceso clave en su constitución es la clasificación colonial y dominación en términos raciales. Colonialidad está en la cruz de la modernidad precisamente por la persistencia de la idea de raza. El segundo proceso clave es la constitución de una estructura de control del trabajo y los recursos. Dussel enfatiza la violencia original creada por la modernidad/colonialidad (véase también Rojas, 2001), la importancia de la primera (ibérica) modernidad para la estructura de la colonialidad y, por supuesto, el encubrimiento de lo no-europeo –la negación de su alteridad–, particularmente Latinoamérica como la primera periferia de la modernidad. Mignolo apela además a fuentes fuera de Iberoamérica para su conceptualización del *pensamiento de frontera*, el tipo de pensamiento que introduce

Nociones y temas claves del programa de investigación de modernidad/colonialidad

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces las siguientes. El *sistema mundo moderno colonial* como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales: aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. *Colonialidad del poder* (Quijano): un modelo hegemónico global de poder, instaurado desde la conquista, que articula raza y labor, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. *Diferencia colonial* y *colonialidad global* (Mignolo), las cuales se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder. *Colonialidad del ser* (más recientemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres en las discusiones grupales), como la dimensión ontológica de la colonialidad en ambos lados del encuentro; basada en Levinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el "exceso ontológico" que ocurre cuando seres particulares imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro (Maldonado-Torres, 27-29 de marzo de 2003). *Eurocentrismo*, como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricos. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

> Desde que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que

la subalternización del conocimiento y la racionalidad. El proyecto de Mignolo es conducir una genealogía de las historias locales dirigidas a designios globales y posibilitar así otros designios desde otras historias locales que emergen del pensamiento de frontera y la diferencia colonial. Algunas de estas diferencias son explicadas en cierta medida por los diferentes encuadres, énfasis y metas –economía política para Quijano, una filosofía de la liberación para Dussel, literatura y epistemología para Mignolo. Para la mayoría de estos autores, sin embargo, el marxismo y la cuestión de la economía permanecen nodales.

> el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelado y, concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, tanto el bueno como el miope), sino el lugar donde la diversalidad como proyecto universal puede ser pensado; donde la cuestion de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal –esto es, lo "tradicional" que lo "moderno" está borrando y eliminando (Mignolo, W., comunicación personal [correo electrónico], mayo 31 del 2003).

Cada una de estas nociones se encuentra enraizada en complejas conceptualizaciones que representan décadas de investigación; incluso así son, por supuesto, debatibles. Existen algunas otras nociones, más particulares a autores específicos pero que se encuentran ganando importancia dentro del grupo. Estas incluyen la noción de Dussel de *exterioridad* y *transmodernidad* y los conceptos de Mignolo de *pensamiento de frontera*, *hermenéutica pluritópica* y *pluriversalidad*.

La pregunta de si existe o no una exterioridad al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo y fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta y elaborada cuidadosamente por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y retrabajada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de *exterioridad* surge

principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis a vis* una totalidad hegemónica. Esta interpelación del Otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Este desafío solo podría ser "cuasi- inteligible" al principio (Dussel, 1996, p. 25), dadas las dificultades en establecer la significativa interpelación que las gentes explotadas tienen con respecto al sistema hegemónico –contra la noción de Habermas de una comunicación libre de dominación. Existen grados de exterioridad; en última instancia, el desafío mayor viene de

> la interpelación que la mayoría de la población del planeta, localizada en el Sur, plantea demandando su derecho a vivir, su derecho a desarrollar su propia cultura, economía, política, etc. [...] No hay liberación sin racionalidad, pero no hay racionalidad *crítica* sin aceptar la interpelación del excluido, o esto inadvertidamente sería solo la racionalidad de la *dominación* [...] Desde este negado Otro parte la praxis de la liberación como "afirmación" de la exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación (Dussel, 1996, pp. 31, 36, 54).[10]

10. La noción de *exterioridad* de Dussel tiene múltiples fuentes, principalmente la idea de Levinas de la contradicción "totalidad-exterioridad" causada por la interpelación ética del Otro –es decir, como pobre. También encuentra inspiración en la noción de Marx del trabajo vivo como el Otro radical con respecto al capital. Dussel despliega sus elaboraciones a través de la teoría de los actos de habla y la comunicación –especialmente de Apel, pero también Habermas y Searle. Sobre todo, Dussel introduce los conceptos de *exterioridad* y *alteridad* como esenciales para su filosofía de la liberación; *exterioridad* deviene en una negatividad desde la cual la dominación del Otro puede ser descubierta. Hay una clara orientación política en la intervención de Dussel, la cual puede ser vista como una teoría original y una radicalización del trabajo de Levinas y otros. Para Mignolo, como para Quijano, "el sistema mundo moderno luce diferente desde su exterioridad" (2000, p. 55). Mignolo elabora basado en Dussel y en otras fuentes, desde Fanon y W. E. B. Du Bois hasta Anzaldúa y escritores del Caribe y el Maghreb tales como Glissant, Béji y Khatibi. Teorías de "la doble conciencia", "doble crítica", un "pensamiento otro" y "creolización" devienen equivalentes a su noción de *pensamiento de frontera*. La teoría de la exterioridad de Mignolo se refiere a la de Dussel, pero tiene un énfasis diferente. Mignolo diferencia entre las "fronteras interiores" del sistema mundo moderno/colonial –conflictos imperiales, por ejemplo, entre España y Inglaterra– y sus "fronteras exteriores" –conflictos imperiales con culturas siendo colonizadas, como entre España y el mundo islámico,

Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar: que es imposible pensar sobre trascender o superar la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva de la diferencia colonial. Tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo –en suma, estas críticas continúan siendo pensadas desde categorías eurocéntricas (del liberalismo, marxismo, posestructuralismo…), no desde el pensamiento de frontera posibilitado por la diferencia colonial… Dichas críticas a la modernidad son ciegas a la diferencia colonial (epistemológica y cultural) que deviene el foco de la modernidad/colonialidad.

La noción de Dussel de *transmodernidad* indica la posibilidad tanto de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica como de una crítica que posibiliten plenamente "la negación de la negación", para la cual los otros subalternos han sido sujetados, y que no perciban el discurso crítico

---

España y los aztecas, o entre la Gran Bretaña y la India en el siglo XIX. La diferencia colonial se visibiliza solamente desde el exterior de la historia universal del sistema mundo moderno; ella hace posible la ruptura con el eurocentrismo como perspectiva epistemológica. Sin esta exterioridad en la cual los conocimientos subalternos se trazaron, "la única alternativa que queda es una lectura constante de los grandes pensadores de Occidente en búsqueda de nuevas maneras de imaginar el futuro" (2000, p. 302). Mignolo desarrolla su noción de *pensamiento de frontera* como "un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra" (p. 313). Este es un conocimiento subalterno concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno que se esfuerza en romper la dominancia del eurocentrismo. *Pensamiento de frontera* refiere a "los momentos en los cuales los imaginarios de sistema mundo se fracturan" (2000, p. 23), "una epistemología de y desde la frontera" (p. 52), un tipo de "doble crítica" (Khatibi) que es crítica tanto del occidentalismo/eurocentrismo como de las mismas tradiciones excluidas; esta habilidad se origina desde su locación en las fronteras (Anzaldúa). *Pensamiento de frontera* es una forma ética de pensar porque, en su marginalidad, no tiene una dimensión etnocida. Su propósito no es corregir mentiras y decir la verdad, sino "pensar de otro modo, moverse hacia 'una lógica otra' –en suma cambiar los términos, no solo el contenido de la conversación" (p. 70). *Pensamiento de frontera* permite una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo, una que no cae en las trampas de una retórica (esencialista) culturalista, sino más bien que resalta las irreductibles diferencias que no pueden ser apropiadas por la crítica monotópica de la modernidad –la crítica radical del logocentrismo occidental entendida como una categoría universal– y que no concibe la diferencia como antítesis en la búsqueda del revanchismo. *Pensamiento de frontera* es complementario a la deconstrucción –y a todos los discursos críticos de la modernidad–; entiende la descolonización como un tipo particular de deconstrucción, pero se mueve hacia un proyecto fragmentado y plural en vez de reproducir los universales abstractos de la modernidad –incluida la democracia y los derechos. *Pensamiento de frontera*, finalmente, es un intento para moverse más allá del eurocentrismo mediante la revelación de la colonialidad del poder entramada en las geopolíticas del conocimiento –un paso necesario en aras de "deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental" (p. 326).

como intrínsecamente europeo. Integral a este esfuerzo está el rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad que es constitutiva a la modernidad misma. Este es el principio ético de la liberación del Otro negado, para el cual Dussel acuña el término de *transmodernidad*, definido como un proyecto de superación de la modernidad no simplemente por su negación, sino por pensar sobre ella desde su "lado oculto", desde la perspectiva del otro excluido. Transmodernidad es un proyecto de orientado-futuro que busca la liberación de toda la humanidad (1996, p. 14), "un proyecto mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte y parcela de la modernidad, podría ser capaz de cumplirse" (2000, p. 473), "en la cual tanto la modernidad como su negada alteridad (las víctimas) se correalizan a sí mismas en un proceso de fertilización mutua" (1993, p. 76).

En suma, la *transmodernidad* no puede ser pensada desde dentro de la modernidad, sino que requiere de la acción –y la solidaridad integradora– de los grupos subalternizados, los objetos de la constitutiva violencia de la modernidad inscrita, entre otros rasgos, en la falacia desarrollista. Antes que un proyecto racional de una ética discursiva, *transmodernidad* deviene en la expresión de una ética de la liberación.

En este sentido son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica*, de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de "una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos" (Mignolo, 2001b, p. 9). No hay, con seguridad, tradiciones de pensamiento original a las cuales se pueda regresar. Antes que reproducir los universales abstractos occidentales, sin embargo, la alternativa es una suerte de pensamiento de frontera que "enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en subalternas formas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)" (p. 11).

Resituando la metáfora de frontera elaborada por Anzaldúa en el dominio de la colonialidad, Mignolo esboza la posibilidad de "un pensamiento otro" desde la interior exterioridad la frontera. Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental (Mignolo,

2001b, p. 11). No es solo una cuestión de cambiar los contenidos, sino los términos mismos de la conversación. No es tampoco una cuestión de remplazar las epistemologías existentes, las cuales ciertamente continuarán existiendo y, en cuanto tales, permanecerán viables como espacios de –y para– la crítica. Al contrario, lo que Mignolo arguye "es el espacio para una epistemología que viene de la frontera y tiende hacia las transformaciones políticas y éticas" (2001b, p. 11). Finalmente, mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental –crítica desde un único y unificado espacio–, él sugiere que esta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial, las cuales constituyen el pensamiento de frontera. El resultado es una "hermenéutica pluritópica" –un término que parece adaptado del de "hermenéutica diatópica" de Pannikar–, una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica. Esta es la doble crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, desde el exterior del sistema mundo moderno colonial. Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica "desplazamiento y partida" (2000, p. 8), tanto la crítica como la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real.

En síntesis,

> El pensamiento de frontera apunta hacia un tipo diferente de hegemonía, una múltiple. Como un proyecto universal, diversidad nos permite imaginar alternativas al universalismo (podríamos decir que la alternativa al universalismo en esta perspectiva no es particularismo sino multiplicidad). El "Occidente y el resto" en la frase de Huntington provee el modelo para superar. Como el "resto" deviene en los sitios donde el pensamiento de frontera emerge en su diversidad, donde la "mundialización" genera nuevas historias locales de recreación y readaptación de los designios globales Occidentales [...] y transformando las historias (europeas) locales desde donde tales designios emergieron [...] "Interdependencia" puede ser la palabra que sintetiza la ruptura con la idea de *totalidad* e introduce la

> idea de *redes* cuya articulación requerirá principios epistemológicos que he llamado en este libro "pensamiento de frontera" y "gnosis de frontera", como una rearticulación de la diferencia colonial: "diversalidad como un proyecto universal", lo cual significa que la gente y las comunidades tienen el derecho a ser diferentes precisamente porque "nosotros" somos todos iguales (2000, pp. 310-311).

"No hay duda [escribe Mignolo] de que Quijano, Dussel y yo estamos reaccionando no solo a la fuerza de un imaginario histórico, sino también la actualidad de ese imaginario hoy" (2000, p. 59). El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad "dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente" (2000, p. 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por historias locales y desde historias locales, con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial –tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera. Mientras "no hay nada afuera de la totalidad [...] la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada", deviene posible pensar en "otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad" (Mignolo, 2000, p. 329). Estas alternativas no jugarían en el par "globalización/civilización" inherente a la modernidad/colonialidad, sino más bien se edificarían en la relación "mundialización[11]/cultura", centrada en las historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados, así como las historias locales que los crean. A diferencia de *globalización*, *mundialización* resalta la multiplicidad de las historias locales que, en lugar de cuestionar los designios globales (como la globalización neoliberal), pretende formas de globalidad que emergen de las culturas que van en contra de la homogeneidad cultural fomentada por tales designios. La diversidad de la

11. En castellano en el original [N. del T.].

mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales.

En suma, la perspectiva de la MC provee un encuadre alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo; no es solo un cambio en la descripción de los eventos: es una transformación epistémica en la perspectiva. Al hablar de la diferencia colonial, este encuadre resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Los debates más recientes en interculturalidad, por ejemplo, en el escenario político y cultural ecuatoriano, dependen de algunos de estos planteamientos (Walsh, 2003). En síntesis, el programa de investigación MC es un encuadre construido desde la periferia latinoamericana del sistema mundo moderno colonial que ayuda a explicar las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderla. Si bien revela los lados oscuros de la modernidad, no lo hace desde una perspectiva intraepistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. La modernidad/colonialidad también muestra que la perspectiva de la modernidad es limitada y agotada en su pretendida universalidad. Al resaltar la falacia desarrollista, finalmente, la modernidad/colonialidad no solo orienta nuestra atención en el desarrollo como hecho absoluto, sino que ofrece un contexto para interpretar los variados desafíos al desarrollo y la modernidad en tanto proyectos que son potencialmente complementarios y que se refuerzan mutuamente. Más allá de Latinoamérica, uno puede decir, con Mignolo (2000, p. 309), que este enfoque

> es ciertamente una teoría *desde/del* tercer mundo, *pero no solo para el tercer mundo* [...] La teorización del tercer mundo es también *para* el primer mundo en el sentido que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica.[12]

12. En otro lugar introduje la noción de *alternativas a la modernidad* para referirme a la imaginación de un explícito proyecto político-cultural de transformación desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad –más específicamente, una construcción alternativa del mundo desde la perspectiva de la diferencia colonial. La dimensión de alternativas a la modernidad contribuye a socavar la modernidad como logo-

Finalmente, existen algunas consecuencias de este grupo de trabajo para los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos, Europa y el resto del mundo. La perspectiva MC se distancia de asumir a Latinoamérica como un objeto de estudio –a diferencia de los "estudios latinoamericanos" de los Estados Unidos–, hacia un entendimiento de Latinoamérica como una locación geohistórica con una distinta genealogía crítica del pensamiento. La modernidad/colonialidad sugiere que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geohistórica y crítica latinoamericana. Con esto, el enfoque MC propone una alternativa a la genealogía de las ciencias sociales modernas que aún fundan los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. De esta manera, estudios latinoamericanos en América del Norte y Europa, y pensamiento social crítico en Latinoamérica –el cual ofrece un anclaje epistemológico para el grupo del MC– emergen como dos paradigmas *complementarios pero distintos*.[13] Esto también significa que, como una perspectiva epistemológica, el programa de investigación MC no es asociado con una nacionalidad particular o locación geográfica. En otras palabras, para ocupar el *locus* de enunciación labrado por el proyecto MC, uno no necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. "Latinoamérica" en sí misma deviene una perspectiva que puede ser practicada en múltiples espacios, con tal de que se constituya desde elaboraciones contrahegemónicas que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de

centrismo, tal como algunos filósofos del final de la modernidad lo han hecho (por ej., Vattimo, 1991), aunque desde una posición diferente. Debemos ser claros sobre lo que este concepto no es: no apunta a un *real* prístino futuro donde el desarrollo o la modernidad ya no existen más; antes bien, el concepto busca intuir la posibilidad de *imaginar* una era donde el desarrollo y la modernidad cesen de ser los principios organizadores centrales de la vida social –un momento donde la vida social deja de ser tan permeada por los constructos de la economía, el individuo, la racionalidad, el orden y demás que han sido característicos de la modernidad eurocentrada. *Alternativas a la modernidad* es una reflexión por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Operando en las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre: "Otro *mundo es posible*". *Desarrollo alternativo*, *modernidades alternativas* y *alternativas a la modernidad* están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros.

13. Esta perspectiva está en el corazón del Grupo de Trabajo de Estudios Andinos: Desarrollo, Modernidad y Colonialidad que Walter Mignolo y yo cofacilitamos en el Consorcio de Estudios Latinoamericanos de la UNC-Duke.

estudio constituido, *previo a* los discursos a menudo imperialistas que lo construyen y *afuera de* ellos.

Algunas tendencias, preguntas abiertas y tareas por adelantar

He presentado algunas de las principales líneas de cuestionamientos y conceptos de un colectivo al que me he referido como el programa de investigación MC. Además me he enfocado en las principales figuras intelectuales del grupo –básicamente, Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Mi propósito ha sido ofrecer una visión general del terreno compartido sobre el cual se ha constituido este grupo. Esta historia, por supuesto, deja de lado mucho de lo que es interesante del proyecto, incluyendo contribuciones valiosas de otros participantes, al igual que los aspectos más colectivos de la actual fase de indagación conjunta. Ciertamente existen desacuerdos y tensiones entre el grupo, lo cual hace febriles los intercambios y debates, pero una "etnografía" de esta "comunidad de argumentación" –como la denominaría el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro– tendrá que esperar a otra oportunidad. Por ahora, una más breve caracterización del grupo bastará, seguida por un esquema de lo que creo son algunas preguntas abiertas, tendencias y tensiones prometedoras.

El grupo de modernidad/colonialidad

El programa de investigación MC puede ser tentativamente caracterizado de la siguiente manera (esta caracterización es más un directo ejercicio de sociología del conocimiento que un análisis de la formación discursiva siendo mapeada por MC):

1. Este grupo es ampliamente interdisciplinario o, mejor, transdisciplinario. Aunque filosofía, economía política y teoría literaria han sido significativas, disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son crecientemente importantes. Otros campos, tales como la teoría feminista y la ecología política empiezan a incursionar en el programa.

Dicho grupo es transdisciplinario en cuanto que las preguntas disciplinarias son insertadas en un diálogo con aquellas de otros campos, algunas veces por el mismo autor, lo cual conduce a nuevas formas de preguntarse. Existe un intento explícito hacia "indisciplinar" las ciencias sociales (véase Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, 2002) y edificar teorías sin disciplina (Castro-Gómez y Mendieta, 1998).

2. Aunque firmemente anclado en Latinoamérica, no puede decirse que el grupo es de la Latinoamérica geográfica, sino que más bien está constituido por unos sitios en red, algunos de los cuales están más establecidos que otros por prácticas particulares (por ej., los sitios mencionados en Quito, Bogotá, Durham-Chapel Hill, Ciudad de México y, más recientemente, Berkeley). Esto se asocia a la sugerencia de que Latinoamérica debe ser entendida más como una "perspectiva" o un espacio epistemológico que como una región. Aunque puede decirse que este enfoque tiene sus raíces en la experiencia latinoamericana, encuentra sustancia globalmente; de allí la apelación a muchas teorías críticas, especialmente aquellas que emergen desde similares locaciones epistémicas subalternas. Esto lo diferencia claramente de los anteriores "paradigmas latinoamericanos", tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación –incluso aunque estos también tuvieran una dimensión transnacional.
3. El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias. Al menos hasta cierto punto, se puede argumentar que practica el pensamiento de frontera crítico que propone. De ahí el énfasis en cuestiones de conocimiento. En otras palabras, existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno de una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta. Este sentido de colectividad es reforzado por el sentimiento del potencial radical del proyecto –el hecho de que lo que está en juego es "no solo el cambio del contenido sino de los términos mismos de la conversación" (Mignolo). El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean estos. Esto puede relacionarse con lo que Boaventura de

Sousa Santos (27-29 de marzo de 2003) ha denominado "epistemologías del sur" en sus análisis del Foro Social Mundial.

4. Los participantes del grupo tienden a compartir una posición política que parece ser consistente con su énfasis radical, incluso si su práctica continúa desplegándose –aunque no exclusivamente– en la academia (véase la discusión más abajo). En este plano, puede decirse que los tres sitios privilegiados y agentes de cambios del programa MC son: los agentes y movimientos subalternos –y, en esta dirección, la práctica política de los miembros de este grupo es vista como alineada con los actores subalternos–; los intelectuales-activistas en espacios mixtos, desde las ONG hasta el Estado, y las universidades en sí mismas, en cuanto que, llevadas a sus lógicas conclusiones, el encuadre MC está ligado a la transformación de las prácticas normativas y cánones académicos.

Preguntas abiertas, sitios de tensión

Para terminar, quisiera resaltar brevemente tres áreas de importancia que han permanecido largamente fuera del proyecto, pero las cuales son de gran relevancia para las experiencias mismas que el proyecto teoriza. La primera, y quizás la más apremiante, es la de género; la segunda es la de la naturaleza y el ambiente, y la tercera es la de la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos capaces de apuntalar luchas concretas contra el neoliberalismo y los designios para las economías alternativas. Si se puede decir que los esfuerzos del grupo se han mantenido principalmente académicos –o académico-intelectuales– y, por tanto, ampliamente en el plano del discurso abstracto, estas dimensiones serían como agregar "carne y sangre", por así decirlo, en él –la carne y sangre de los cuerpos de las mujeres, de la naturaleza, de las economías basadas-en-lugar, por ejemplo– y contribuir a evitar los riesgos del logocentrismo. Esto también sería de consecuencia para las estrategias de la diseminación de este trabajo en arenas políticas particulares.[14] En otras

14. Estoy en deuda con Juliana Flórez (Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona; escolar visitante en Chapel Hill para la primavera de 2003) por este punto y por los comentarios elaborados más adelante sobre las contribuciones desde la sociología del conocimiento y la

palabras, un enganchamiento con el feminismo y el ambientalismo sería fructífero en términos del pensamiento del lado no discursivo de la acción social (Flórez, 2003). Esto sería igualmente importante para teorizar futuras nociones que son centrales al grupo y a la teoría feminista, tales como *epistemología*, *poder*, *identidad*, *subjetividad*, *agencia* y *vida cotidiana*.

Un área final de trabajo potencial serían las etnografías de la modernidad/colonialidad. Concebidas dentro del encuadre presentado acá, estas etnografías evitarían las trampas epistemológicas de los estudios de la modernidad revisados en la primera parte de este artículo. Ellas también serían útiles para averiguar instancias de la diferencia colonial y del pensamiento de frontera desde el terreno, por así decirlo, por ejemplo enganchándose con las diferencias de género, ecológicas o económicas como se explican más adelante. Esto es, sin embargo, un asunto epistemológico y metodológico, y como tal acá no será elaborado más allá.

"Engeneramiento"[15] *modernidad/colonialidad*

Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC ha sido inadecuado en el mejor de los casos. Dussel estuvo entre los pocos pensadores latinoamericanos masculinos que tempranamente discutió con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas, particularmente a la noción de *frontera*. Estos esfuerzos, sin embargo, difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre MC. La teóloga y teórica feminista finlandesa Elina Vuola ha sido pionera en la identificación de este silencio, particularmente en conexión con

teoría feminista en psicología social, particularmente en el trabajo de Margot Pujal. Algunas de las ideas provienen también de discusiones en reuniones con algunos miembros del grupo en Chapel Hill y Duke en febrero del 2000, particularmente facilitadas por la presentación de Freya Schiwy y la discusión sobre teología de la liberación, y las discusiones en el Congreso de LASA (Dallas, marzo del 2003).

15. *"Engendering"* y *"engender"* son dos categorías frecuentemente utilizadas en el inglés. "Engeneramiento" y "engenerar" son las propuestas de su traducción al castellano para el presente artículo. Tanto el autor como el traductor somos conscientes de que son neologismos que suenan extraños, pero que esperamos sean útiles para dar cuenta de estos conceptos cruciales en la línea argumentativa de este artículo [N. del T.].

el trabajo de Dussel sobre la teología de la liberación y otros encuadres de la liberación (Vuola, 2000, 2002, 2003). Vuola (2002) encuentra esperanza en el movimiento de Dussel de defender el objeto de la liberación como el "Otro" –movimiento hacia el pobre, yendo más allá de la clase–, pero ella considera menos estimulante la incapacidad de los teólogos de identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen en sujetos por sí mismos. El Otro, para decirlo de forma diferente, es subsumido en un nuevo tipo de totalidad, una masculino-centrada, y se deniega así la existencia de la mujer en su alteridad y diferencia.

En un texto más reciente, elaborado desde las teorías poscolonial y feminista, Vuola (2003) renueva su llamado para considerar seriamente la heterogeneidad y multiplicidad del sujeto de la liberación –teología y filosofía–, esto es, "el pobre" –y, uno podría añadir, el subalterno, en el proyecto MC. En otras palabras, ella está llamando la atención hacia una política de la representación del pobre y el subalterno que reconozca plenamente su multiplicidad. En el caso de la mujer, esto significa enfrentar temas que han estado ausentes de la discusión, tales como la violencia en contra de la mujer, los derechos reproductivos y la sexualidad, y dar completa visibilidad a la agencia de la mujer. En otros términos, el sujeto de la diferencia colonial no es un sujeto indiferenciado género-neutral –o diferenciado solo en términos de raza y clase. Existen diferencias en la forma en la cual los grupos subalternos son objetos de poder y sujetos de agencia. Para reconocer esto, deben cambiar –parafraseando a Mignolo– no solo los contenidos, sino también los términos de la conversación. Que las mujeres sean otro en relación con los hombres –y ciertamente tratadas como tales por las falogocéntricas ciencias sociales y humanas– debe tener consecuencias para una perspectiva centrada precisamente en la exterioridad y diferencia. Lo que Vuola indica es el hecho de que mientras el discurso del grupo MC –aún mayoritariamente masculino– es iluminador y radical de múltiples formas, y como tal considerado seriamente por las feministas, *en gran parte excluye las preocupaciones teóricas y políticas de la mujer y las mujeres.* Acá parece existir un conflicto entre el discurso y la práctica en tanto a las mujeres concierne. Finalmente, la deconstrucción feminista de los fundamentalismos

religiosos, algo que no es ampliamente conocido tanto en la ciencia social feminista como en el proyecto MC, es también relevante para el engeneramiento del proyecto MC. En tanto un movimiento político amplio, el/los feminismo/s transnacional/es ha/n desarrollado nuevos enfoques en la formulación de criterios interculturales para los derechos humanos, especialmente los derechos de la mujer, y para analizar las demandas de verdad sobre las cuales se han basado (Vuola, 2002). Nuevos trabajos en feminismo transnacional abordan asuntos de raza, género y cultura en formas que resuenan con las preocupaciones del proyecto MC (véase por ej., Shohat, 1998; Bhavani et al., 2003).

Realmente existen muchos puntos de convergencia actual o potencial entre el feminismo y la teoría del MC –esta discusión no es de ninguna manera exhaustiva, sino que intenta evidenciar algunos posibles puntos de conexión. Primero, ambos comparten la sospecha radical por el discurso universalista. En este plano, lo que se necesita entender es que el discurso moderno es también un discurso masculinista, como las filósofas y teóricas feministas han demostrado desde fines de los ochenta (véase, por ej., la colección ampliamente conocida de Nicholson, 1990). Existe una convergencia también en el plano del carácter situado de todo conocimiento; aun en las versiones de la teoría feminista (por ejemplo en el famoso artículo de Haraway de 1988), el conocimiento situado considera el carácter necesariamente parcial de todas las perspectivas –la MC incluida. En otras palabras, la posición del sujeto crítico de la modernidad/colonialidad no escapa al género de dicho sujeto. Al rechazar localizarse él/ella mismo/a dentro del feminismo, el escolar está también perdiendo la oportunidad de engancharse en un pensamiento otro, en otra subjetividad o subjetividad de otra manera. Para parafrasear a Ranijit Guha, al reducir la agencia de la mujer a otra historia con otro sujeto (masculino), el escolar sería cómplice de la prosa de la contrainsurgencia. Como lo plantea Vuola, hablando de las nociones de Walter Mignolo de *hermenéutica pluritópica* y *pluriversalidad* como metas para ser abrazadas, "es muy fácil ver cómo este proyecto ha estado presente en la teología de la liberación desde su comienz [...] sin embargo, es menos claro cómo los teólogos de la liberación han sido capaces de conceptualizar y diferenciar eso *desde donde* [...] Uno debería siempre estar presto

a observar sus propios demandas de verdad y posiciones con los ojos críticos de otros" (2003, p. 7). Más allá de la teología de la liberación, ¿qué traería al programa de investigación MC "optar por la mujer"? Por supuesto, debería clarificarse que hablar sobre la mujer es solo parte de la historia. Una perspectiva de género demanda situar este diálogo en contextos de poder, particularmente las relaciones de poder entre mujeres y hombres, incluidas aquellas relaciones de poder en la academia. Dada la relacionalidad del género, ha sido reconocido que el sujeto de la diferencia colonial no es autónomo, sino relacional. Esto concierne tanto a la mujer como al hombre.

Acá está en juego la posibilidad de profundizar el proyecto del MC referido a la epistemología a través de un enganchamiento con el sofisticado y políticamente orientado debate con la epistemología y posicionalidad feminista (por ej., Alcoff, 1988, 1991). La noción de *posicionalidad* de la mujer sugiere que la mujer utiliza sus posiciones de sujeto para la construcción de significado en formas que no pueden ser totalmente comprobadas desde otra perspectiva. El énfasis en epistemología y posicionalidad está, por supuesto, ligado a la reflexión de la inequidad de género –un aspecto que, nuevamente, es totalmente consistente con la teoría MC. La etnografía feminista ha asumido estos desafíos en una dirección interesante al articular el análisis del des-empoderamiento de la mujer con tácticas de voz, escritura y representación (véase, por ej., Behar y Gordon, 1995). Además, más allá de los más establecidos modos de escritura académica –¿los cuales están necesariamente intrincados con prácticas logocéntricas?–, ¿puede uno escribir diferentemente sobre los sujetos cuyas perspectivas no-eurocéntricas uno espera contribuir a desvelar? ¿Y cómo ponemos nuestros escritos en circulación en esos espacios donde la diferencia colonial está siendo retrabajada cotidianamente a través prácticas sociales? Así, la etnografía feminista ha tomado pistas del posestructuralismo y también de los escritos por mujeres de color en los Estados Unidos y otros lugares, particularmente el trabajo de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. *This Bridge We Call Home*, el reciente volumen en esta tradición (Anzaldúa y Keating, 2003), plantea nuevos retos a la teoría feminista al igual que a la MC. Desplazándose desde la victimización hacia la agencia

y reconociendo la condición persistente de la vida *entremundos*[16] –de allí la necesidad de la edificación del puente que es también una edificación del hogar y la comunidad–, las *nepantleras*[17] en este volumen son pensadoras de frontera que establecen conexiones para el cambio social, haciéndolas un acto de voluntad y uno de amor, así como "una promesa para estar presentes con el dolor de otros sin perderse ellas mismas en él" (Anzaldúa, 2003, p. 4). Sus "tecnologías del paso de fronteras" son tecnologías para reconocer el poder e ir más allá, para cambiar a otros modos de conciencia y ser, para una nueva hermenéutica del amor (Sandoval, 2003). Estrategias de conocimiento, escritura y representación que son nuevamente centrales a este proyecto internacional feminista ahora enfocado en la agencia, conexión y reconstrucción de los mundos sociales, culturales y naturales.[18]

Además de los asuntos del poder y la epistemología, las preocupaciones de la teoría feminista por la subjetividad e identidad son áreas cruciales de compromiso. Ninguna teoría contemporánea ha radicalizado estos conceptos tanto como la teoría *queer.* Esta teoría ha mostrado elocuentemente que los elementos constitutivos del género y de las identidades sexuales nunca son monolíticos, sino más bien el resultado de entramados, superposiciones, disonancias, aberturas y posibilidades. *"Queer"* nomina la confrontación radical de la norma –y acá estoy sugiriendo la norma del heterosexismo, patriarcal, moderno y colonial. Podría decirse que *"queer"* indica la identidad sin esencia por excelencia y deviene así en un sitio tanto para los análisis históricos como para las imaginaciones futuras. Aunque no siempre y necesariamente en una posición de exterioridad subversiva, el sujeto *queer* evidencia que las fronteras –en este caso la norma heterosexual– pueden ser redibujadas de tal manera que puede ser posible imaginar identidades y conocimientos otros (por ej., Halperin, 1995). La desesencialización de la identidad significa asumir seriamente todas las identidades. Las identidades feministas, como algunos teóricos enfatizan, son también construidas a través del placer y el deseo, y acá subyace otra posibilidad para una crítica

16. En castellano en el original [N. del T.].

17. Referencia a las mujeres que publican en la revista *Nepantla* [N. del T.].

18. Agradezco a Nelson Maldonado por llamar nuestra atención sobre este importante libro hablando entusiastamente sobre él en una de nuestras recientes reuniones en Chapel Hill y Duke.

del "Hombre el Moderno", para usar la feliz –y devastadora– expresión de Donna Haraway –el Hombre que se construye a sí mismo como objeto y sujeto de todo conocimiento. No existe un sujeto autónomo de conocimiento; todo conocimiento tiene una dimensión relacional y una materialidad. ¿Quién es el sujeto del conocimiento y cómo es posibilitado en su cotidianidad? ¿Quién puede ser un "pensador crítico de frontera" y cómo? ¿Quién puede permitirse estar en una posición de frontera y en una posición de resistencia, y cuál es la economía sexual y política que autoriza este privilegio? Finalmente, ¿el investigador es también un sujeto de deseo y esto necesita también ser reconocido? (Flórez, 2003).[19]

Para hablar sobre Latinoamérica: el hecho mismo de que el sexismo continúa siendo uno de los problemas más penetrantes y aparentemente intratables de las sociedades latinoamericanas sería razón suficiente para comprometerse con el feminismo. Las feministas latinoamericanas han indicado el hecho de que las mujeres son también el Otro de la modernidad. Más allá de las discusiones sobre la división del trabajo y de epistemología, esto ha tenido consecuencias visibles para el análisis de los procesos claves de la colonialidad, incluida la construcción de la nación, la raza y las formaciones eurocéntrico-patriarcales (véase, por ej., Rojas, 2001). Cabe terminar esta sección con una mención breve al discurso de la comandanta Esther, pronunciado en el Congreso en la Ciudad de México al final de La Marcha del Color de la Tierra en marzo del 2001. Era esperado que el subcomandante Marcos hablara; sin embargo, quien habló fue una mujer india, la comandanta Esther. Después de los titubeos y dificultades iniciales en incorporar las voces y demandas de las mujeres porque eran aún construidas como suplementos (Belaustiguigoitia, 1998), parece que el movimiento zapatista ha reconocido finalmente el lugar central de las mujeres indígenas tanto en la sociedad como en la lucha.

Unos pocos días antes, en Juchitán, la comandante Ester se había referido a la triple discriminación afrontada por la mujer india –como india, como mujer y como pobre. Desplegando una crítica doble en su discurso en Ciudad de México, la comandanta Esther discutió la "Ley

19. Estos asuntos también emergieron en conversaciones con Juliana Flórez sobre el trabajo de la teoría feminista en la psicología social (Chapel Hill, abril del 2003).

revolucionaria de la mujer", orientada a eliminar todas las prácticas discriminatorias desde adentro y desde afuera. Ella habló ampliamente sobre las formas de discriminación de la mujer en la vida diaria presentes tanto en las comunidades como en la nación, así como de las prácticas culturales indígenas que requieren ser preservadas. En este sentido,

> la marcha ha hecho visible lo invisible, y representable lo irrepresentable: una mujer indígena hablando y demandando "ante la ley" [...] ¿es posible para la ley oírles? ¿En qué lenguaje, a través de cuál discurso, han clarificado lo que quieren: ser indias, mujeres y mexicanas? (Belausteguigoitia, 2002, p. 52).

Hay nuevamente claras implicaciones de este llamado para el programa de investigación de la modernidad/colonialidad. La pregunta crucial es: ¿pueden las mujeres subalternas hablar a través de la teorización MC? Si no, ¿cuál es el costo de este silencio? ¿Qué tipos de traducciones y mediaciones hay en juego?

Algunas de las preguntas formuladas podrán fácilmente emerger desde el encuadre MC. En este sentido, sería importante para las feministas pensar sobre las contribuciones que el proyecto MC podría hacer a la teorización del género y la diferencia. Es verdad que después de las críticas realizadas por las mujeres de color y del tercer mundo en los ochenta, los supuestos feminismos universales han sido más conscientes de las dimensiones raciales y culturales de las dinámicas de género; sin embargo, variedades del eurocentrismo continúan siendo predominantes en un número de posiciones feministas. El lenguaje de la "diferencia colonial" introduce nuevamente este punto complicando, por ejemplo, los supuestos sobre el género que son aún formados por nociones eurocéntricas de liberación e igualdad; eso ayudará a explicar las coaliciones subalternas que no necesariamente abrazan las demandas de género o siguen una lógica de solidaridad entre las mujeres –sobre las solidaridades de etnicidad y clase. Más aún, uno puede decir que la MC contribuye a establecer conversaciones entre clase, género y raza/etnicidad en Latinoamérica que pueden ser de gran interés para las feministas que no hablan desde esta posición. Tal promesa está siendo ya

mostrada por los pocos trabajos dentro del grupo MC que están siendo concebidos desde dicha perspectiva –particularmente el trabajo de Freya Schiwy sobre raza y género en Bolivia– y por la interpelación de algunas feministas tales como las revisadas acá.

Naturaleza y diferencia colonial

Como el feminismo, la ecología y el ambientalismo presentan similares desafíos y posibilidades al proyecto MC. La ecología y el ambientalismo implican diferentes formas de pensar –necesariamente relacionales, situadas e históricas–; formas de leer la modernidad; una aguda preocupación por la epistemología –articularmente una crítica de la ciencia reduccionista y el discurso logocentrista–, y una articulación de la cuestión de la diferencia –diferencia ecológica y cultural– que puede ser fácilmente ligada a la colonialidad y viceversa. Todos estos son puntos potenciales de convergencia con el proyecto MC y algunos miembros del grupo han empezado a explorar estas cuestiones (por ej., Coronil, 1997; Escobar, 1999; Lander, 2002). Orientaciones ambientalistas hacia los movimientos sociales también pueden ser vistas como un aspecto compartido con el proyecto MC. No obstante, falta mucho aún por hacer.

Realmente existe un continuado esfuerzo por desarrollar un encuadre latinoamericano de ecología política que similarmente tienda al desarrollo de una única perspectiva geopolítica sobre la cuestión de la naturaleza; los sumarios comentarios que siguen son deliberadamente escritos desde este ventajoso punto.[20] Para iniciar, la ecología política subraya el carácter civilizatorio de la crisis ambiental actual. Esta crisis es, para decirlo sin rodeos, una crisis de modernidad en cuanto que la modernidad ha fracasado en posibilitar mundos sustentables. Es también una *crisis de pensamiento*, en tanto que el pensamiento logocentrista alimenta las prácticas ecológicamente destructivas de la modernidad (Leff, 2000; Boff, 2002) –como algunas feministas arguyen

20. Me estoy refiriendo a la labor colectiva del Grupo de Trabajo de Ecología Política establecido por CLACSO, coordinado por Héctor Alimonda. De particular interés acá son: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) (2003), y Leff (2006). Debería mencionarse que dicha importante iniciativa está aún por ser "engeneramiento".

convincentemente, la dominación de la mujer y la naturaleza se encuentran en la base del proyecto moderno patriarcal llevado a cabo por el pensamiento falocéntrico. Es difícil para quienes no están acostumbrados a pensar en términos ecológicos entender que la actual crisis ambiental no es solo una crisis generalizada, sino tal vez la crisis central y el límite para el capital hoy. Más fácilmente aceptada es la idea de que la modernidad está estructurada sobre la separación entre naturaleza y cultura, incluso si es más raramente reconocido que esta separación podría ser tan igualmente formativa de la modernidad que el binario civilizado/otro (nosotros/ellos). La naturaleza aparece así al otro lado de la diferencia colonial, con ciertas naturalezas –naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, cuerpos oscuros–, localizadas en la exterioridad de la Totalidad del mundo eurocéntrico masculino. La crisis ambiental, entonces, indica los límites de la moderna racionalidad instrumental; refleja el fracaso de la modernidad en articular biología e historia manteniendo la capitalización de la naturaleza y el trabajo.

Lo que siguió fue un régimen de naturaleza capitalista que subalterniza todas las otras articulaciones de biología e historia, de naturaleza y sociedad, particularmente aquellas que representan –a través de sus modelos y prácticas locales de la naturaleza– una continuidad culturalmente establecida –opuesta a una separación– entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales. Estos modelos locales de lo natural son la base de las luchas ambientales de hoy. Así, estas luchas necesitan ser entendidas como *luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica* (Leff, 2000; Escobar, 1999). Los movimientos sociales etnoecológicos son claros al respecto. Acá subyace otro tipo de pensamiento crítico de frontera que necesita ser considerado.

De una forma más prospectiva, el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y cultura de la sustentabilidad; esto incluye repensar la producción hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta incluye un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, y más aún, una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural,

esta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad –con la naturaleza, por supuesto, ocupando un papel de actor y agente. Acá está en juego una política cultural de la diferencia que va más allá de la deconstrucción del antropologocentrismo; su meta es la reapropiación cultural de la naturaleza mediante estrategias políticas tales como aquellas de los movimientos sociales. De acuerdo con este grupo, hay un pensamiento ambiental latinoamericano emergente construido sobre las luchas y conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y otros grupos subalternos para imaginar otras formas de ser con una multiplicidad de seres vivos y no-vivos, humanos y no humanos. Respetando la especificidad de culturas basadas-en-lugar y de las gentes, su propósito es articular un pensamiento sobre la reconstrucción de mundos locales y regionales en formas más sustentables.

Repensando la economía, en lo concreto

El proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas en el mundo. Uno puede hablar sobre un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica en torno a líneas eurocéntricas. Contrariamente, uno puede considerar la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en *prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica* –tendientes a mundos y conocimientos de otro modo. Esto ayudaría a darle carnadura a la diferencia colonial y a la colonialidad global. Mientras estos procesos han sido avanzados al mismo tiempo, parece haber una necesidad apremiante de generar nuevos imaginarios económicos; imaginarios que permitan una efectiva y práctica resistencia contra el aparentemente todopoderoso imaginario del santificado mercado por la globalización neoliberal –la edad del mercado total de Hinkelamert. Etnográficamente, podemos seguir los pasos de los antropólogos ecológicos documentando prácticas de diferencia ecológica, lo cual, asociado con las estrategias político-intelectuales de los movimientos sociales, puede alimentar proyectos concretos de alternativos designios ecoculturales y de construcción de mundo. Teoréticamente, estamos mal equipados para esta tarea. Parte de la respuesta subyace en el

hecho de que los análisis de la economía política han invisibilizado prácticas de diferencia económica, dadas las tendencias totalizantes y capitalogocentristas de sus discursos; estos análisis, en suma, han tendido a reducir todas las formas económicas a los términos de lo Mismo, esto es, el capital en sí mismo (Gibson-Graham, 1996).

Que la ecología y el cuerpo están ineluctablemente anclados al lugar –aunque no limitados-al-lugar– parece fácil de aceptar. Menos claro es que el pensamiento sobre la diferencia económica y los imaginarios económicos alternativos debería también tener una dimensión basada-en-lugar. Veamos por qué, en una forma que nos permita introducir una dimensión basada-en-lugar de la colonialidad del poder y la diferencia colonial. El lugar, después de todo, es el sitio de los subalternos por excelencia, la dimensión excluida de las preocupaciones modernas con el espacio, universalidad, movimiento y demás. Tendría mucho sentido "lugarizar"[21] el proyecto MC más que en una forma metafórica. Este punto es traído a casa por un proyecto en Mujeres y las Políticas del Lugar en el que confluyen ecología y la economía.[22] Al escribir sobre este proyecto, Julie Graham y Katherine Gibson introducen la noción de *diferencia económica* y la idea de *lugarización*, edificadas en el descentrado y desorganizado –pero globalmente lugarizado– imaginario político de la segunda generación feminista, en los siguientes términos:

> Mujeres y las Políticas del Lugar edifica sobre el suelo [de la política feminista], extendiendo la idea de una política de ubicuidad por el énfasis de su sustrato ontológico: una vasta serie de "lugares" desarticulados –residencias, comunidades sociales, ecosistemas, lugares de trabajo, organizaciones, cuerpos, arenas públicas, espacios urbanos, diásporas, regiones, ocupaciones– relacionados analógicamente antes que orgánicamente y conectados a través de redes de

21. *"Emplace"* y *"emplacement"* constituyen dos importantes categorías, para cuya traducción se propone "lugarizar" y "lugarización". Sabemos que son neologismos y que, en cuanto tales, son problemáticos –y no solo para los puristas–, pero se ha preferido asumir dicho costo en aras de la precisión argumentativa [N. del T.].

22. Véase el proyecto Mujeres y las Políticas del Lugar en www.sidint.org, y el número especial *Development*, *45*(1), de 2002. Coorganicé este proyecto junto a Wendy Harcourt. Véase también la página del proyecto de Julie Graham y Katherine Gibson, www.communityeconomics.org

> significación. Si las *mujeres* están en todas partes, una *mujer* está en algún lugar, y estos algunos lugares son en los que el proyecto está interesado: lugares que han sido creados, reforzados, defendidos, ampliados, transformados por las mujeres. Es cómo la categoría de identidad, *mujer*, sería abordada mediante contextualización o lugarización. La cuestión feminista ha devenido "¿cuál sería una política de lugarización?". No una política de la categoría, o de la identidad *per se*, sino una política de la producción de sujetos y lugares. Una política del ser en proceso articulada al lugar (Gibson-Graham, 2003).

Desde una perspectiva MC, puede decirse que *lugar* aquí sirve como una perspectiva epistémica que puede ser ocupada por muchos sujetos. El proyecto Mujeres y las Políticas del Lugar busca, en efecto, afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogenizantes de la globalización y la economía política; busca visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas. En este sentido, existe aquí una cierta convergencia entre los proyectos del feminismo, la ecología y las economías alternativas, y esta convergencia es articulada en torno de las políticas de lugar. No estoy arguyendo que este es el único espacio de convergencia para los proyectos de futuros feministas, económicos y ecológicos. Mi argumento es por un diálogo entre el proyecto MC y otros proyectos como los que han sido revisados en esta sección. La noción de *prácticas basadas-en-lugar* –aunque, nuevamente, no limitadas-al-lugar– de identidad, naturaleza y economía nos permite ir más allá de una visión de lugares subalternos como simplemente subsumidos en una lógica global o como un sitio en la red global, incapaz de fundamentar ninguna resistencia significativa y dejando únicamente una alternativa. En el plano de la economía, uno puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto es repensar la diferencia desde la perspectiva de la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia. Para lugarizar el proyecto MC, uno debería entonces ser capaz de ligar la colonialidad global a proyectos que tienen potencial para lo concreto, transformaciones reales. Esto puede tomar el lugar en conjunción

con los movimientos sociales. Dicha reevaluación de las políticas locales debería ser una de las más importantes contribuciones que podemos hacer al presente, en un momento en el que nadie parece dar ningún crédito a las acciones locales.

Conclusión

En su mirada retrospectiva de los discursos críticos de la identidad en la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas desde el fin del siglo XIX hasta el presente, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Santiago Castro-Gómez (1996) concluye que tales discursos de la identidad –desde Alberdi a Martí y Rodó, y hasta Zea y Roig– han sido cómplices con una modernista lógica de la alterización y han contribuido entonces a las propuestas contra-modernistas en el mejor de los casos. En otras palabras, el grueso de los abordajes de la identidad en los discursos libertarios en filosofía y otros campos han descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogenizado Otro moderno/europeo/norteamericano. Cualquiera sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas –en contraste a la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc., euroamericana–, estas estrategias de alterización, en el análisis arqueológico de Castro-Gómez, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y comenzar un viaje hacia visiones de la identidad que emergen desde una episteme *posilustrada*[23] o una episteme de la pos-Ilustración. A la contramodernista lógica de la alterización, Castro-Gómez opone una lógica de la producción histórica de la diferencia.

Queda por verse si el proyecto MC evitará la lógica modernista de la alterización agudamente analizada por Castro-Gómez. Concebido como una descolonización epistemológica, este proyecto podría parecer

23. En castellano en el original [N. del T.].

ciertamente ir más allá de las políticas de la representación basadas en identificar un espacio de enunciación exclusivo "de uno mismo" que es ciego a su propia constructividad; lo cual también evitaría las alegaciones comprensivas de inclusión dentro de un único paraguas –todos los "latinoamericanos"– y podría resistir la idea de que aquello incluido estaría totalmente fuera de la totalidad colonialista. Tales sueños están en proceso de ser abandonados. La noción de *pensamiento de frontera* –o de *posicionamiento crítico de frontera*, como Catherine Walsh (2003) lo ha denominado recientemente– parece proveer en sí misma alguna seguridad contra la más vieja lógica. Como hemos visto, el enganchamiento con el género, el ambiente y la economía podría permitir futuras garantías de que las importantes contribuciones de este grupo no caigan en las trampas descritas por Castro-Gómez. Nunca más un "absoluto otro" en relación con la modernidad y nunca más condenados a la soledad perpetua de la cual Octavio Paz y García Márquez estuvieron tan enamorados. La Latinoamérica que emerge del proyecto tan esquemáticamente revisado aquí podría, sin embargo, continuar llevando a cabo una política de la diferencia, precisamente porque ha devenido nuevamente consciente de la diferencia constitutiva que la habita y que la historia ha producido. Quizás sea incluso el caso de que es posible una/s Latinoamérica/s otra/s.

Bibliografía

Alcoff, Linda (1991). The Problem of Speaking for Others. *Critical Inquiry*, *20*, 5-32.

Alcoff, Linda (1988). Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory. *Signs*, *13*, 405-436.

Alcoff, Linda y Mendieta, Eduardo (eds.) (2000). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation.* Lanham: Rowman and Littelfield.

Anzaldúa, Gloria y Keating, Analouise (eds.) (2003). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation.* Nueva York: Routledge.

Anzaldúa, Gloria (2003). Preface. (Un)natural bridges, (Un)safe spaces. En Gloria Anzaldúa y Analouise Keating (eds). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation* (pp. 1-5). Nueva York: Routledge.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Arce, Alberto y Long, Norman (2000). *Anthopology, Development, and Modernities.* Londres: Routledge.

Behar, Ruth y Gordon, Deborah (eds.) (1995). *Women Writing Culture.* Berkeley: University of California Press.

Belausteguigoitia, Marisa (2002). The Color of the Earth: Indigenous Women "Before the Law". *Development, 45*(1), 47-53.

Belausteguigoitia, Marisa (1998). Visualizing Places: "She Looks, therefore... Who Is?". *Development, 41*(2), 44-52.

Beverly, John y Oviedo, José (eds.) (1993). *The Postmodernism Debate in Latin America.* Durham: Duke University Press.

Bhavani, Kum-Kum; Foran, John y Kurian, Priya (eds.) (2003). *Feminist Futures: Re-Imagining Women, Culture and Development.* Londres: Zed Books.

Boff, Leonardo (2002). *El cuidado esencial.* Madrid: Trotta.

Castro-Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill Libros.

Castro-Gómez, Santiago (ed.) (2002). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.* Bogotá: Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.) (1998). *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Miguel Angel Porrúa, University of San Francisco.

Coronil, Fernando (1997). *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela.* Chicago: University of Chicago Press.

Coronil, Fernando (1996). Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories. *Cultural Anthropology, 11*(1), 52-87.

Dussel, Enrique (1976). *Filosofía de la Liberación.* México: Edicol.

Dussel, Enrique (1983 [1975]). *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá: Nueva América.

Dussel, Enrique (1992). *1492. El encubrimiento del Otro.* Bogotá: Antropos.

Dussel, Enrique (1993). Eurocentrism and Modernity. En John Beverly y José Oviedo (eds.),

The Postmodernism Debate in Latin America (pp. 65-76). Durham: Duke University Press.

Dussel, Enrique (1996). *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Dussel, Enrique (2000). Europe, Modernity, and Eurocentrism. *Nepantla*, *1*(3), 465- 478.

Englund, Harri y Leach, James (2000). Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*, *41*(2), 225-248.

Escobar, Arturo (1999). After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology. *Current Anthropology*, *40*(1), 1-30.

Flórez, Juliana (2003). Notas sobre teoría feminista y modernidad/colonialidad [inédito].

Foucault, Michel (1973). *The Order of Things*. Nueva York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1979). *Discipline and Punish*. Nueva York: Vintage Books.

Gaonkar, Dilip P. (ed.) (2001). *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Oxford: Blackwell.

Gibson-Graham, J. K. (2003). Politics of Empire, Politics of Place [inédito].

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Gupta, Akhil (1998). *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.

Habermas, Jürgen (1973). *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.

Halperin, David (1995). *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. Nueva York: Oxford University Press.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575-599.

Harcourt, Wendy y Escobar, Arturo (2002). Lead Article: Women and the Politics of Place. *Development*, *45*(2), 7-14.

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2000). *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology*. Nueva York: Harper and Row.

Kahn, Joel (2001). Anthropology and Modernity. *Current Anthropology*, 42(5), 651-680.

Lander, Edgardo (2002). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Interdisciplinar las ciencias sociales* (pp. 73-102). Quito: Universidad Andina, AbyaYala.

Lander, Edgardo (ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.

Latour, Bruno (1993). *We have never been modern.* Cambridge: Harvard University Press.

Leff, Enrique (2000). *Saber ambiental.* México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (2006). La ecología política en América Latina: un campo en construcción. En Héctor Alimonda (comp.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.

Maldonado-Torres, Nelson (27-29 de marzo de 2003). Imperio y colonialidad del ser [ponencia]. *XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*. LASA. Dallas, Estados Unidos.

Mignolo, Walter (2000). *Local Histories/ Global Designs.* Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (ed.) (2001a). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento.* Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Mignolo, Walter (2001b). Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo. *Discourse*, 22(3), 7-33.

Nicholson, Linda (ed.) (1990). *Feminism/Postmodernism.* Nueva York: Routledge.

Panikkar, Raimon (1993). *The Cosmotheandric Experience.* Nueva York: Orbis Books.

Peet, Richard y Watts, Michael (eds.) (1996). *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements.* Londres: Routledge.

Pred, Allan y Watts, Michael (1992). *Reiworking Modernity.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA] (2002). *Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad*. México.

Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Lima: Sociedad y Política Ediciones.

Quijano, Aníbal (1993). Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. En John Beverly y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America* (pp. 140-155). Durham: Duke University Press.

Quijano, Aníbal (2000). Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America. *Nepantla, 1*(3), 533-580.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal, 134*, 459-559.

Ribeiro, Gustavo Lins (2001). *Cultura e política no mundo contemporaneo.* Brasilia: Editora UNB.

Rojas, Cristina (2001). *Civilization and Violence. Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Sandoval, Chela (2003). Foreword: AfterBridge: Technologies of Crossing. En Gloria Anzaldúa y Analouise Keating (eds.), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation* (pp. 21-26). Nueva York: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa (27-29 de marzo de 2003). The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization [ponencia]. *XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*. LASA. Dallas, Estados Unidos.

Shohat, Ella (ed.) (1998). *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age.* Cambridge: MIT Press.

Sivaramakrishnan, Kalyanakrishnan y Agrawal, Arun (eds.) (2003). *Regional Modernities: Cultural Politics of Development.* Reedwood: Stanford University Press.

Tomlinson, John (1999). *Globalization and Culture.* Cambridge: Polity Press.

Vattimo, Gianni (1991). *The End of Modernity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Virilio, Paul (1999). *Politics of the Very Worst.* Nueva York: Semitext(e).

Vuola, Elina (2000). Thinking *Other*wise: Dussel, Liberation Theology and Feminism. En Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History* (pp. 149-180). Lanham: Rowman and Littlefield.

Vuola, Elina (2002). Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism. *Theory, Culture, & Society*, *19*(1-2), 175-195.

Vuola, Elina (2003). Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology. En Joerg Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Posmodern and Postcolonial Worlds.* Oxford: Oxford University Press.

Walsh, Catherine (2003). Ecuador 2003: Promises and Challenges [inédito].

Walsh, Catherine; Schiwy, Freya y Castro-Gómez, Santiago (eds.) (2002). *Interdisciplinar las ciencias sociales.* Quito: Universidad Andina, Abya Yala.

El colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana* **

Introducción. Algunos antecedentes sobre el colonialismo intelectual

Hablar de colonialismo intelectual hoy en día conlleva actualizar el debate sobre la teoría social latinoamericana de frente a la coyuntura actual, incluyendo la crisis ecológica y socioplanetaria y, por supuesto, el resurgimiento de las derechas en el continente. Más aun, diría que quizás estemos asistiendo a un momento particularmente importante y auspicioso para hacerlo.[1]

Actualizar dicho debate, sin embargo, constituye un proyecto de más largo alcance de lo que podría escribirse en un breve texto, dentro del cual tendríamos que remitirnos a la genealogía de esta pregunta desde la primera mitad del siglo XIX, cuando los debates intelectuales del continente vieron capítulos que aún conservan cierta relevancia, desde aquellos que planteaban la disyuntiva entre civilización y barbarie hasta los debate tempranos sobre la modernidad latinoamericana en las postrimerías del siglo (Rodó, Martí, Bello, Lastarria, etc.). La

---

* Incluido en Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde abajo [N. del E.].

** Este artículo apareció (con leves cambios) en un dossier especial de la revista *Cuestiones de Sociología* editado por Maristella Svampa, el cual también incluyó contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui, José M. Domingues y Enrique Leff: Escobar, Arturo (2016). Debates sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. *Cuestiones de Sociología*, *14*, 1-32. Mis agradecimientos a Maristella por su invitación.

1. Debo anotar que esta pregunta, paradójicamente, sigue vigente, a pesar del gran desarrollo de teorías críticas de diversa índole en América Latina y otras regiones del mundo, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX.

corriente decolonial nos empujaría a remar aún más atrás en la historia de los saberes, a escudriñar por todos los rincones históricos en busca de instancias de descolonización epistémica, como algunos colegas que trabajan dentro de esta vertiente lo han estado haciendo. Allí, sin duda, encontraríamos muchas voces indígenas, afrodescendientes y de mujeres que pasarían a engrosar el archivo de pensamiento decolonial. Tendríamos que considerar también, en los albores del siglo XX, el marxismo, el anarquismo, el indigenismo y las primeras precursoras del feminismo (tales como María Cano en Colombia) y, para mediados de siglo, el famoso debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondi sobre "si existe o no una filosofía de nuestra América" (Salazar Bondi, 1968; Zea, 1969). Finalmente, arribaríamos en la época inmediatamente reciente a la denuncia radical del maestro Orlando Fals Borda, en su libro *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970) y al influyente libro de Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido* (1970 [1968]); ambas obras estremecieron el edificio epistémico de las academias y empezaron a labrar los cimientos para que pudiéramos empezar a tomar en serio lo que hoy llamaríamos "los conocimientos otros" de los mundos subalternos. En el camino también encontraríamos propuestas tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación.

¿Qué significa la dependencia epistémica e intelectual?

Después de esta muy incompleta nota genealógica, paso a abordar la primera pregunta. ¿Qué significa "la dependencia intelectual o epistémica respecto de los conceptos y marcos teóricos elaborados en los países centrales"?[2] Habría muchas formas de acercarse a esta pregunta; aquí señalaré dos solamente. La primera proviene del análisis del sistema mundo moderno/colonial, iniciado por el maestro Aníbal Quijano en la década del ochenta y, en particular, de las nociones de colonialidad del poder y del saber. No me detendré a discutir esa posición, que comparto en su mayoría, enriquecida inmensamente con

2. Esta fue la primera pregunta de la convocatoria enviada por Maristella Svampa.

las contribuciones de una gran gama de académicas/os, intelectuales y activistas que ya abarcan dos generaciones y una rica variedad de temas y conceptos. Solo mencionaré dos de los aportes tempranos de la propuesta decolonial que continúan siendo fundamentales para todo análisis de la teoría social latinoamericana: la reinterpretación de la modernidad como *modernidad/colonialidad*, desde siempre (resituando cualquier debate anterior sobre la modernidad de América Latina dentro de un espectro teórico-político más complejo) y el concepto de *eurocentrismo*, como pilar de todo el andamiaje moderno/colonial, particularmente el conocimiento.

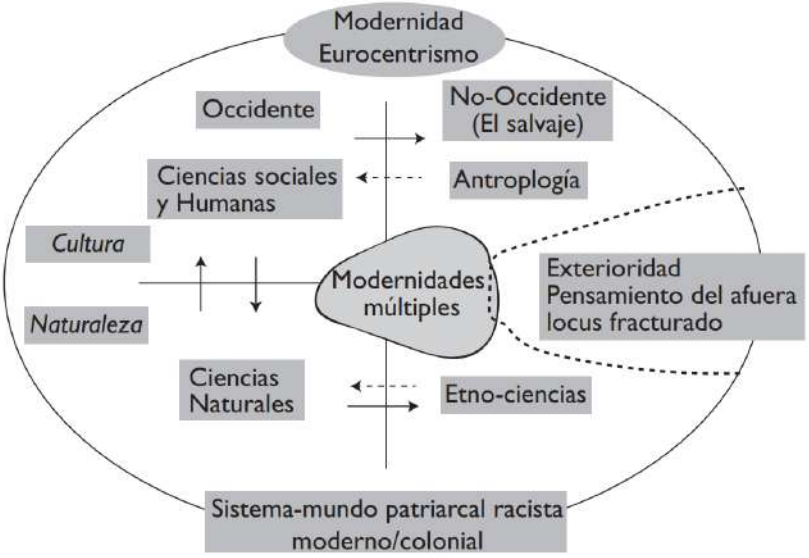
Hay una segunda forma de abordar la dependencia epistémica de la teoría social latinoamericana y es con referencia al concepto foucaultiano de *episteme*. Me parece que este segundo abordaje complementa el primero y por eso me gusta utilizarlo, en especial porque nos permite entender de otra manera tanto la teoría social contemporánea como *sus limitantes*. Foucault define la *episteme* como un nivel intermedio del conocimiento situado entre el dominio subyacente en el que transcurre el fenómeno de la vida, por un lado, y el espacio de las ciencias explícitamente constituida como tales, por el otro. Así, en *Las palabras y las cosas*, analiza tres epistemes (correspondientes al Renacimiento, a la Edad Clásica y a la Edad Moderna), las reglas que regulan cada uno de ellas y sus discontinuidades. Traza los avatares del conocimiento dentro de cada época en relación con las formas de pensar la vida, el trabajo y el lenguaje. Encuentra que la episteme actúa como una especie de "inconsciente positivo del conocimiento" que moldea, para cada época, lo que se puede conocer, sin que los conocedores o expertos estén conscientes de ello. Descubre que la episteme de la modernidad, que cristaliza hacia finales del siglo XVIII, está determinada por la figura del "Hombre", que desde entonces se erige como el sujeto, el fundamento y el objeto de todo conocimiento, lo cual constituye el antropocentrismo fundacional de la modernidad.

La episteme de la modernidad como trasfondo de todo trabajo académico

La teoría social contemporánea se ubica, necesariamente, dentro de esta episteme. A lo largo de mi propia práctica académica, he ido descubriendo que *el espacio académico moderno* funciona a partir de ciertas prácticas epistémicas claves, entre las cuales destaco las siguientes: a) tres paradigmas centrales (teoría liberal, teoría marxista, teoría posestructuralista), con sus correspondientes epistemologías, y las mezclas entre estos y con otros ejes tales como el género, la raza, la etnia y la sexualidad (así, por ejemplo, se puede hablar de enfoques tales como el "marxista feminista", la "teoría crítica de raza posestructuralista", la "teoría *queer*" de corte posestructuralista, teorías posmarxistas de movimientos sociales, etc.); b) la demarcación, dentro del flujo ininterrumpido y complejo de lo real, de esferas separadas y supuestamente autónomas (ej.: "economía", "sociedad", "cultura", "política", "religión", "individuo", etc.), cada una con una disciplina dedicada a develar sus secretos (economía, sociología, politología, antropología, psicología, etcétera); c) una serie de dualismos constitutivos que condicionan el conocimiento (sujeto/objeto, mente/cuerpo, razón/emoción, naturaleza/cultura, humano / no humano, secular/sagrado, entre muchos otros). Quiero resaltar dos cuestiones de esta breve explicación: primero, que todo trabajo académico tiene que funcionar de acuerdo con estas reglas para ser considerado como tal; por ejemplo, toda tesis de maestría y doctorado debe aceptar esta estructura epistémica para ser aprobada (son pocas las que se salvan de este requisito nunca explicitado); segundo, que los límites de la producción de conocimiento dentro de esta episteme están cada vez más claros, como explicaré en un momento.

La episteme moderna podría representarse a través de este diagrama:

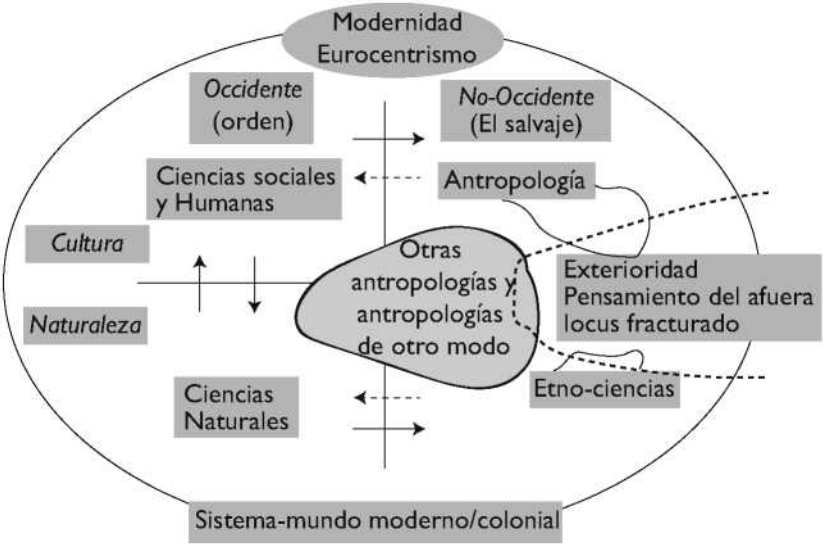
Figura 1. La episteme de la modernidad y el sistema-mundo moderno/colonial



Si ubicamos allí una disciplina particular, por ejemplo, la antropología (pero podría ser cualquiera de las ciencias sociales o humanas, con las adaptaciones pertinentes), situaríamos en el centro del diagrama el proyecto de construir "otras antropologías y antropologías de otro modo" o lo que hemos llamado "antropologías mundiales" (Restrepo y Escobar, 2005) como fuerza potencialmente desestabilizadora de los cánones metropolitanos de la antropología, los cuales solo puede pensar este campo desde sus llamadas matrices fundacionales en las antropologías de Francia, Reino Unido, y Estados Unidos (véase la figura 2). Pero no se trata solamente de visibilizar las historias y contribuciones de las otras antropologías del resto del mundo (incluyendo las latinoamericanas) a eso que se llama "antropología", sino también de abrir el diagrama para imaginar "antropologías otras" (o sociologías, o historias, o geografías otras, y quizás hasta filosofías otras, etc.) sobre otros mundos y desde otros mundos. Este es un proyecto más radical, que encontraría quizás su mayor fuente de inspiración, como lo sugiere el diagrama, en ese

espacio de "exterioridad" y pensamiento del afuera y, dentro de estos, en el locus fracturado creado por la colonialidad del que nos habla María Lugones (2010a, 2010b). Allí habría toda una serie de tendencias en el pensamiento contemporáneo que habría que empezar a mapear desde esta perspectiva, es decir, aquellas tendencias (tanto en el norte como en el sur globales, de diversa manera) que ya no encuentran fácil acomodo dentro de la división intelectual de trabajo labrada tan celosamente por la configuración ontoepistémica de la modernidad capitalista patriarcal.

Figura 2. La antropología y la episteme de la modernidad



Aclaro que siempre ha habido intentos contestatarios a esta episteme, desde dentro o por fuera de ella, que a veces han causado rupturas notables (por ejemplo, el surrealismo de los años veinte o el pensamiento anticolonial de los años 40-60 del pasado siglo, con autores como Fanon y Césaire), pero que, *tomada como un todo*, la academia ha funcionado bajo las reglas férreas que acabo de enumerar. Aunque esto sigue siendo el caso hoy en día (más aún quizás dada la creciente neoliberalización de las academias a nivel mundial y la imposición de normas internacionales de supuesta excelencia), uno de los aspectos esperanzadores de nuestra condición histórica actual es que ya empezamos a percibir estos límites.

No puedo detenerme a explicar cómo y por qué se está dando esta conciencia (especialmente a partir de los años cincuenta del pasado siglo), pero indico algunas de las tendencias principales –interrelacionadas las unas con las otras– que están causando fisuras, si no ya moviéndose en los bordes o quizás por fuera de la episteme moderna. En el resto de este capítulo doy una idea de cuáles pueden ser.

En los bordes de la episteme moderno-colonial

Primero que todo, hay un cuestionamiento creciente a los dualismos constitutivos de la modernidad, como son la separación entre naturaleza y cultura (humanos / no humanos) y entre nosotros y ellos (occidente / no occidente, moderno / no moderno, es decir, la división colonial). El cuestionamiento a la dicotomía entre humano y no humano en particular proviene de dos grandes fuentes: por un lado, la tierra misma, la Pachamama, que demuestra de manera cada vez más patente cómo se resiente ante la actividad antropogénica; segundo, la irrupción de un gran movimiento en su defensa, particularmente aquellas manifestaciones promovidas por un variado espectro de grupos subalternos y pueblos-territorio cuya pervivencia misma como mundos depende de la continuidad y sanación de la madre tierra.

Por otro lado, el cuestionamiento a la división colonial proviene de todxs aquellxs que intentan ubicar su producción de saber y de conocimiento en el espacio abierto por la diferencia colonial, es decir, desde el locus fracturado de enunciación. Aquí, de nuevo encontramos dos grandes vertientes: el surgimiento cada vez más contundente de *los conocimientos* (quizás deberíamos decir conocimientos-emociones o "sentipensamientos") de comunidades, activistas, colectivos y movimientos –todos aquellos que nunca encontraron cabida dentro de las academias, pues no eran producidos bajo las reglas de la episteme–, algunos de los cuales empiezan hoy en día incluso a insinuarse en estos espacios, aunque no sin dificultad y contradicciones, como bien lo sabemos, y una nueva serie de líneas de pensamiento crítico, con frecuencia con vínculos con la academia, aunque en muchos casos producidas por intelectuales

que se mueven entre movimientos sociales, comunidades, academia y, a veces, el mismo Estado, y a las cuales me referiré más adelante.

Hago un par de observaciones finales sobre toda esta gama emergente de conocimientos, desde la perspectiva de la pregunta acerca de qué significa pensar las ciencias sociales desde América Latina en el siglo XXI ("¿Existe una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social?").[3] La primera es que la teoría social y las ciencias sociales (e incluiría aquí las ciencias humanas y las naturales) ya claramente demuestran que son al menos *insuficientes* para suministrar las preguntas –mucho menos las respuestas– necesarias para enfrentar las múltiples crisis interrelacionadas de alimentos, de clima y energía, de pobreza y de significados. Es decir, me parece que ya podemos aseverar con mayor audacia y sentido de la realidad que muchas de las preguntas y las propuestas clave sobre las crisis no están surgiendo de las ciencias sociales ni de la academia (sin sugerir que estas hayan dejado de tener importancia, tanto en términos positivos como negativos), sino del espacio epistémico que está siendo labrado a partir de la proliferación de conocimientos y saberes *otros* subalternos y de tendencias críticas vinculadas a estos (de nuevo, a veces en alguna relación con la academia pero con elaboraciones independientes). Segundo, que con respecto a todos estos conocimientos otros hay, de todas formas, que hacerse la siguiente pregunta: ¿constituyen formas de producción de conocimientos posepisteme patriarcal/moderno/colonial, es decir, dejan atrás con éxito la episteme ilustrada de la modernidad? ¿O siguen funcionando, total o parcialmente y a pesar de su radicalidad y novedad, dentro de la episteme del "Hombre"? Este última es un interrogante clave en mi opinión. Volveré sobre él al final de este breve capítulo. Por ahora, quiero dar una idea, aunque de forma esquemática, del rango de investigaciones que considero forman parte de este proceso epistémico emergente.

Quisiera, antes de concluir esta sección, mencionar un tema relacionado: el lugar del pensamiento racional y la voluntad proyectual en el trabajo con colectivos comunalitarios. Ninguno de los autores más críticos

3. Esta fue la segunda pregunta de la convocatoria enviada por Maristella Svampa.

de la racionalidad moderna (Illich, Varela, Plumwood, Leff) descartan las prácticas de ser, hacer y conocer que acompañan las ontologías dualistas y de la separación, tales como el conocimiento abstracto, las representaciones objetivantes, las relaciones causa-efecto y tecnología en sí –más bien rechazan su hegemonía y la marginalización de otras formas de ser/conocer/hacer que efectúan, mientras que visibilizan sus limitaciones para entender la experiencia y, en última instancia, la vida. Su objetivo, entonces, es resituar estas prácticas como opciones ontoepistémicas y sociales particulares. Al resituarlas, se redimensiona su posible uso, siempre y cuando se subordinen a los principios del sentipensar y el hacer relacional. Hay, sin duda, una tensión inherente a este posicionamiento, que Varela (1999; Varela, Thompson y Rosch, 1991), por ejemplo, busca abordar a través de su noción de *reflexividad encarnada*.

La activista e intelectual nasa Vilma Almendra ha propuesto recientemente una noción que me parece muy sugerente. Al preguntarse por el papel del pensamiento crítico entre las comunidades indígenas afirma: "El pensamiento crítico, como lo vemos y como se expresa en nuestra comunidad, es uno de los flujos de vida de la Madre Tierra, es decir, que el pensamiento crítico comunitario nos ha permitido estar en movimiento" (2017, p. 61). El pensamiento crítico, en otras palabras, surge de la misma dinámica de la vida y, en algún momento, se convierte en herramienta esencial para continuar siendo un pueblo en movimiento, para "pensar críticamente, no solamente ver y actuar contra el enemigo externo, sino también identificar el enemigo interno y reconocernos en la hidra que nos habita" (p. 62). De allí surgen los mandatos nasa de "ser, pensar y actuar", "palabra y acción en el espíritu de la comunidad" y "caminar la palabra". La idea la continúa Manuel Rozental (2017, p. 65) en su discusión del desafío ante la hidra capitalista que se agudiza:

> El desafío que nos convoca a unir palabra y acción es el reconocimiento y abordaje de temas o asuntos críticos, amenazas y alternativas de las que depende nuestra pervivencia y la de la vida misma en cada territorio y en todo el ámbito de la Madre Tierra.

Me parece que aquí hay tres formas de pensamiento en juego: el pensamiento que toma distancia del mundo a conocer (cartesiano, incluyendo en relación al "enemigo"), la reflexión encarnada y el sentipensar con la Tierra-comunidad que surge del dolor y que alimenta la esperanza, quizás el ancla más importante para el deseo de pervivir como pueblo comunalitario. Este trasegar ontoepistémico parecería caracterizar muchas luchas de los pueblos-territorio hoy en día. Podemos concluir que el pensamiento crítico de las comunidades surge de las entrañas de las situaciones que viven. Surge como necesidad de las dinámicas comunalitarias, del ser comunal, de la historicidad de los mundos relacionales, quizás como un salto en complejidad-conciencia,[4] lo cual ubica a los pueblos-territorio en un lugar muy especial dentro del pensamiento crítico.

Los tres dominios del pensamiento crítico

En un texto reciente sobre el pensamiento crítico latinoamericano (PCL) o, más correctamente, de Abya Yala / Afro- / Latino-América, argumento que toda genealogía y compendio de este pensamiento hoy en día tiene, por fuerza mayor, que incluir las categorías, saberes y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del PCL. Esta última proposición constituye el mayor desafío para la teoría social, dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea en registro liberal o marxista o posestructuralista, de derecha o de izquierda) se ha erguido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial del pensamiento, y es precisamente este nivel el que emerge hoy en día con mayor claridad y contundencia, como lo acabo de mencionar. En este mismo texto, paso a identificar tres vertientes del PCL: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Con el segundo me refiero al cuerpo de conocimientos, cada vez más elocuente, que emerge de los procesos autonómicos que cristalizan con el zapatismo

4. Como pudieran haber dicho Teilhard de Chardin o Maturana y Varela.

pero que incluyen una gran variedad de experiencias y propuestas a lo largo y ancho del continente, desde el sur de México al suroccidente de Colombia y desde allí al resto del continente. Todos estos movimientos enfatizan la reconstitución de lo comunal –dentro de concepciones no-capitalistas, no-liberales y no-estatales de la organización social como el pilar de la autonomía. *Autonomía*, *comunalidad* y *territorialidad* son los tres conceptos clave de esta corriente.[5]

Con pensamiento de la Tierra, por otro lado, me refiero no tanto al movimiento ambientalista y a la ecología (aunque está relacionado con estos), sino a aquella dimensión que toda comunidad que habita un territorio sabe que es vital para su existencia: su conexión indisoluble con la Tierra y con todos los seres vivos y, en algunos casos al menos, aun con la llamada materia inorgánica y aparentemente inerte. Más que en conocimientos teóricos, esta dimensión se encuentra elocuentemente expresada en el arte (tejidos), en los mitos, en las prácticas económicas y culturales del lugar, y en las luchas territoriales y por la defensa de la Pachamama.

El PCL puede ser definido como el entramado de estas tres grandes trayectorias: el pensamiento de la izquierda, el pensamiento autonómico y el pensamiento de la Tierra. Estas no son esferas separadas y preconstituidas, sino que se traslapan, a veces alimentándose mutuamente, otras en abierto conflicto. Mi argumento es que la teoría social hoy en día tiene que cultivar las tres vertientes, manteniéndolas en tensión y en diálogo continuo, y tiene que abandonar toda pretensión universalizante y de verdad. Dicho de otra manera, a la fórmula zapatista de luchar "desde abajo y por la izquierda", hay que agregar una tercera base fundamental, "con la tierra" (hasta cierto punto, implícita en el zapatismo).

5. Para una descripción de las fuentes del pensamiento autonómico y comunalitario, véase "Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala /Afro- / Latino-América" [incluido en esta antología].

Áreas emergentes de investigación para otra teoría social de Abya Yala / Afro- / Latino-América

También podemos empezar a visualizar los contornos de la posepisteme moderno/colonial –es decir, aquella configuración o configuraciones de conocimiento que parcialmente tienen lugar por fuera de las prácticas estructurantes de la episteme de la modernidad– en términos de ciertas áreas de investigación emergentes. Hace algunos años, intenté un mapeo de dichas tendencias y alcancé a identificar cinco grandes áreas emergentes, que se sobreponen con las vertientes autonómicas y de la Tierra (Escobar, 2014). Aunque no puedo explicarlas en este texto, las menciono brevemente: la teoría decolonial (incluyendo las nuevas áreas de trabajo dentro de esta, tales como colonialidad de la naturaleza, feminismos decoloniales y arte y decolonialidad), los estudios de alternativas al desarrollo (incluyendo *buen vivir*, derechos de la naturaleza, posdesarrollo, economías alternativas y economía social y solidaria, y transiciones al posextractivismo), transiciones civilizatorias, nuevos enfoques del patriarcado y comunalidad, relacionalidad y pluriverso (sistemas comunales, entramados comunitarios, feminismos comunitarios, espiritualidad y ontologías relacionales y pluriverso). Muchas de estas áreas, que con frecuencia se sobreponen e intersectan de formas mutuamente potenciadoras, tienen que ver con la crítica a los dualismos de la modernidad y, más allá de la crítica, con el desarrollo de un marco teórico-político capaz de generar un espacio sustancial de investigación sobre el principio de *relacionalidad*, que surge con fuerza, en mi opinión, a partir del llamado "giro ontológico" de la teoría social.

Por relacionalidad me refiero al principio de la interrelación profunda entre todo lo que existe, al hecho de que nada preexiste a las relaciones que lo constituyen. La vida es interrelación e interdependencia, siempre y a todo nivel. Todo existe porque todo lo demás existe, como nos dice el principio del *ubuntu* sudafricano. No hay objetos, ni sujetos, ni procesos intrínsecamente existentes, como nos lo ha enseñado la modernidad, por lo menos desde Descartes. Lo real no está hecho de objetos aislados que interactúan, el observador no preexiste a lo que observa (Maturana y Varela), no hay mundo externo al cual podemos aferrarnos, todo lo vivo

siempre es parte integrante del pluriverso siempre cambiante. Aquello que llamamos *experiencia* siempre está coemergiendo con las experiencias de muchos otros seres. El conocimiento científico, por último, es solo un intricado proceso de validación de cómo el experto construye eso que llamamos "lo real".[6]

En la intersección de las vertientes decoloniales y relacionales, encontramos una fértil producción teórico-política alrededor del género y del patriarcado que adquiere formas muy diversas, pero hasta cierto punto convergentes, en los trabajos de las distintas pensadoras. Esta es una vertiente fundamental para la reorientación autónoma de la teoría social latinoamericana como un todo. Una premisa básica de esta corriente es una relectura del patriarcado como la matriz ontoepistémica original de toda forma de dominación, no solamente porque el patriarcado comienza históricamente varios milenios antes del capitalismo y de la modernidad (a los cuales presta sus cimientos), sino porque con este comienza la erosión sistemática de la base relacional de la vida, que es característica de las culturas matriarcales o matrísticas (que valorizan la cooperación, el respeto por todos los otros seres, la regeneración continua de la vida, la cocreación y lo sagrado); el patriarcado despliega, por el contrario, valores tales como la dominación, la apropiación, la competencia, la agresión, la jerarquía, la guerra y la creación a partir de la destrucción (Escobar, 2016).

Muy importante a este respecto es también la reconceptualización o aun el abandono por algunas autoras de la noción de *género* como principio clasificador de las diferencias, para lo cual las nociones relacionales, comunales y duales del género son esenciales.[7] El análisis de la

6. Este es un breve enunciado de lo que es un complejo entramado de investigaciones y tendencias en campos tan dispares como la fenomenología, las ciencias de la complejidad, las ciencias cognitivas, la ecología y en general la teoría crítica posdualista, neomaterialista y posconstructivista. Es de anotar, sin embargo, que tanto el budismo como muchas cosmologías milenarias de muchos pueblos han explorado y vivido desde el principio de la inevitable interconexión de todo lo que existe, desde la unidad de todo lo vivo, incluyendo la noción de un universo vivo en el que hasta los llamados seres "inanimados" tienen cierta forma de conciencia. Para una discusión de este concepto, véase Escobar (2014, 2016).

7. Hay una fuerte diferencia entre concepciones dualistas y duales (por ej., del género). En las primeras, "hombres" y "mujeres" existen independientemente; en las duales, son categorías que coemergen en su reciprocidad y no existen la una sin la otra. Algunas autoras relacionan el género dual con las ontologías relacionales y las practicas vernáculas.

interseccionalidad ha gozado de una renovación importante desde perspectivas de raza, sexualidad, comunalidad, espiritualidad y naturaleza por parte de feministas indígenas, de afrodescendientes, de lesbianas y de ecólogas, entre otras. De esta rica variedad de trabajos surge el énfasis en abordar simultáneamente la despatriarcalización y la descolonización. Todo un edificio teórico-político antiesencialista, relacional (no dualista y, por tanto, no liberal) y poshumano se va construyendo a partir de estas vertientes convergentes pero diferenciadas. Desde allí se puede avizorar de forma clara que la comunalidad y la relacionalidad renovadas son el antídoto necesario contra la hiperexplotación y la violencia máxima por el capital sobre la mujer y sobre la sociedad y la vida misma en su totalidad.[8]

Algunos ejemplos de construcción de teoría social autónoma

Es útil ilustrar los argumentos hasta ahora expuestos con obras (en realidad, proyectos epistémico-políticos) que ejemplifican los elementos de una producción de conocimiento posepisteme moderna, aunque en este espacio no puedo hacer más que reseñarlas. Estas incluyen los múltiples volúmenes coordinados recientemente por Xóchitl Leyva-Solano en San Cristóbal de las Casas; los trabajos con comunidades en resistencia coordinados por Patricia Botero en Manizales; el grupo de antropología feminista del Ciesas en La Ciudad de México, las múltiples producciones realizadas desde el espacio de pensamiento decolonial del Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), coordinado por Catherine Walsh en

8. Me refiero a la obra de pensadoras latinoamericanas como María Lugones, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Betty Ruth Lozano, Julieta Paredes, Sylvia Marcos, Aida Hernández, Aura Cuines, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Diana M. Gómez, Yuderkis Espinosa, Karina Ochoa, Xóchitl Leyva, Brenny Mendoza, Karina Bidaseca, Francesca Gargallo, Ochy Curiel, Mara Viveros, Juliana Flores, Patricia Botero y Natalia Quiroga y, en Europa pero con relevancia para América Latina, Claudia von Werlhof, Verónica Bennholdt-Thompsen, Silvia Federici y Ariel Salleh. Hay todo un grupo de investigadoras y activistas de varias generaciones desarrollando perspectivas en el cruce de despatriarcalización y descolonización; muchas de ellas están representadas en el volumen *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Tala* (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014). Véase también Bidadeca y Vásquez (2011). La perspectiva de la cultura matrística desarrollada por Humberto Maturana y Gerda Verden-Zöller, desde el concepto de *biología del amor*, podría ser vinculada con algunas de las perspectivas críticas del patriarcado de esta corriente (Escobar, 2016).

Quito, y los eventos y textos producidos en la última década por académicos y activistas de la Universidad del Cauca.

Algunas de las características de estas obras son:

a) se conciben y construyen desde el espacio epistémico de las comunidades en resistencia, de los colectivos y de los movimientos; por lo tanto, no dependen (o lo hacen muy parcialmente) de mediaciones ni incorporan traducciones fuertes a las categorías logocéntricas de la teoría social; más aún, desplazan dichas categorías del centro de la interpretación de lo real;
b) son producto de formas de trabajo profundamente colectivas, nombradas de diversas formas (investigación acción colectiva, corazonar y colaborar, pedagogías decoloniales, sentipensamiento, tramas y mingas por el conocimiento y para el buen vivir); desde esta perspectiva, están relacionadas con las epistemologías y metodologías de investigación militante propuestas por grupos como el Colectivo Situaciones de Buenos Aires, desde comienzos de la década de los 2000.
c) circulan explícitamente entre los espacios políticos subalternos en los que se habita y se reconstituye la diferencia colonial –es decir, donde activamente se construyen mundos y conocimientos de otro modo–; no se producen única o principalmente para circular en la academia, aunque esto también puede ocurrir;
d) mantienen una relación con la academia desde la autonomía de las categorías de pensamiento y de las experiencias subalternas;
e) su objetivo fundamental es contribuir a las luchas por la (re)constitución de mundos desde las categorías y las experiencias de los actores en lucha y resistencia.[9]

No son, sin duda, las únicas obras que merecen ser destacadas, sino las que conozco de manera más directa. No digo que toda la teoría social

9. Véase, del grupo de Chiapas, Leyva et al. (2015); del grupo de Manizales, Botero (2015), Botero e Itatí (2013). Entre las obras colectivas que han surgido recientemente del doctorado de la UASB, véanse Torres (2012), Walsh (2013, 2017); del grupo de Ciesas, véanse Sierra, Hernández y Sieder (2013), Hernández (2016), Sieder (2017). Finalmente, del grupo de Popayán, véanse Quijano (2011, 2012), Albán (2013), Tobar (2014), Obando (2016).

debe seguir el derrotero que ellas marcan, sino que de alguna manera ilustran lo que podríamos caracterizar como "una perspectiva latinoamericana para pensar las problemáticas actuales desde el marco de la teoría social".[10] Tampoco están exentas de contradicciones y, con respecto a todas estas tendencias, hay que mantener un cierto tipo de vigilancia epistémica en relación con la distancia que ganan con respecto a la episteme establecida. Pero es a partir de experiencias como estas que se están gestando lo que hemos llamado posepisteme ilustrada.

Algunas características de teorías sociales más autónomas

Digamos, a manera de conclusión, que algunas de las características de una producción teórico-política más autónoma con relación a la episteme dominante incluyen, entre otras, las siguientes:

- Van más allá de la epistemología y ontología modernas de sujetos, de objetos y de acciones entendidas como intrínsecamente existentes.
- Ponen de relieve la colonialidad del poder, del saber y del ser, y se ubican firmemente en el espacio ontoepistémico del locus fracturado de enunciación del discurso y el saber.
- Problematizan las disciplinas e interdisciplinas tal como se encuentran actualmente constituidas.
- Cuestionan el antropocentrismo, el androcentrismo y el logocentrismo constitutivos de los conocimientos académicos, tomados como un todo.
- Se orientan hacia una episteme no dualista o posdualista y se abren a la perspectiva de entender la realidad a partir de su profunda relacionalidad constitutiva.
- Acogen, por lo tanto, los polos reprimidos de los binarios de la modernidad, tales como el cuerpo, las emociones, lo espiritual, los sentimientos, la intuición y la inspiración artística.
- Desde este nuevo espacio ontoepistémico, proponen relecturas novedosas del patriarcado, el capitalismo, el racismo y la modernidad, así como

10. De la convocatoria enviada por Maristella Svampa.

de las múltiples resistencias frente a estos, y promueven diálogos y prácticas para la reconstitución de mundos de formas decoloniales, posdesarrollistas y pluriversales.

Es desde este espacio posilustrado que se están abordando nuevamente, con mayor contundencia, las preguntas que la teoría social crítica contemporánea ha trabajado con tanto ahínco, pero cuyo entendimiento se encontraba en un *impasse*: la dominación, el capitalismo, el patriarcado, el racismo y la desigualdad. Más aún, será desde esta/s nueva/s episteme/s que, finalmente, podamos adumbrar el final de la figura del "Hombre", que quizás esta vez sí desaparecería, "como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault 1968, p. 375). Sería este un pluriverso poscapitalista, pospatriarcal, posracista y no liberal hecho de mundos poshumanos en los que el conocimiento y el "sentipensamiento" estén una vez más al servicio de la vida y de los complejos entramados humanos y no humanos que incesantemente, y a pesar de las estrategias jerarquizantes y homogeneizadoras que intentan dominarla, siempre la constituyen.

Bibliografía

Albán Achinte, Adolfo (2013). *Más allá de la razón hay un mundo de colores.* Santiago de Cuba: Oriente.

Almendra, Vilma (2017). Una mirada al pensamiento crítico desde el hacer comunitario. En Jorge Regalado (coord.), *Pensamiento crítico, cosmovisiones, y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 61-78). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Bidadeca, Karina Andrea y Vásquez, Vanesa (eds.) (2011). *Feminismo y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.

Botero, Patricia (ed.) (2015). *Resistencias: Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra*. Manizales: Universidad de Manizales.

Botero, Patricia e Itaí Palermo, Alicia (eds.) (2013). *La utopía no está adelante: Generaciones, resistencias e institucionalidad emergentes*. Buenos Aires: CLACSO, CINDE.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad y diferencia*. Medellín: Unaula.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Espinosa Miñoso, Yuderkis; Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

Fals Borda, Orlando (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México: Nuestro Tiempo.

Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo xxi.

Freire, Paulo (1970). La pedagogía del oprimido. México: Siglo xxi.

Hernández, Aida Rosalva (2016). *Multiple injustices: Indigenous law, women, and political struggle in Latin America*. Tucson: University of Arizona Press.

Leyva, Xochitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis, entre guerras* (3 tomos). San Cristóbal de las Casas: Retos.

Lugones, María (2010a). The coloniality of gender. En Walter Mignolo y Arturo Escobar (eds.), *Globalization and the decolonial option* (pp. 369-390). Londres: Routledge.

Lugones, María (2010b). Toward a decolonial feminism. *Hypatia, 25*(4), 742-760.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Santiago: J.C. Sáez editores.

Maturana, Humbert y Varela, Francisco (1980). *Autopoiesis and cognition*. Boston: Reidel Publishing Company.

Obando, Nancy Lorena (2016). *Pensando y educando desde el corazón de la montaña: La historia de un intelectual indígena Misak, Avelino Dagua Hurtado*. Popayán: Universidad del Cauca.

Quijano, Olver (2012). *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2005). Otras antropologías y antropologías de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo. En Arturo Escobar, *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia* (pp. 231-256). Bogotá: ICANH.

Rozental, Manuel (2017). ¿Guerra? ¿Cuál guerra? En Jorge Regalado (ed.), *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 93-124). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

Sieder, Rachel (ed.) (2017). *Demanding justice and security: Indigenous women and legal pluralities in Latin America*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Sierra, María Teresa; Hernández, Aída y Sieder, Rachel (eds.) (2013). *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*. México: FLACSO.

Tobar, Bernardo Javier (2014). *La fiesta, una obligación. Artesanos intelectuales en la imaginación de otros mundos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Torres, Víctor Hugo (2012). *Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades*. Quito: Abya Yala.

Varela, Francisco (1999). *Ethical know-how: action, wisdom, and cognition*. Stanford: Stanford University Press.

Varela, Francisco; Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.

Walsh, Catherine (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, y (re)vivir* (vol. I). Quito: Abya Yala.

Walsh, Catherine (2017). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir, y (re)vivir* (vol. II). Quito: Abya Yala.

Zea, Leopoldo (1969). *Filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Tercer hilo

De la ecología política
a la ontología política
y el pensamiento
de las transiciones

¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales*

Introducción. La biodiversidad como discurso cultural y político[1]

Este artículo plantea las bases de un enfoque para reflexionar sobre la apropiación y conservación de la diversidad biológica desde la perspectiva de los movimientos sociales, particularmente aquellos que han surgido en regiones ricas en biodiversidad, como las selvas tropicales. Este no es el único enfoque para examinar dicho asunto. No obstante, es un enfoque necesario si se pretenden tomar en serio los argumentos sobre la biodiversidad hechos por los movimientos sociales. En ámbitos nacionales e internacionales, las discusiones que mayor atención han captado son aquellas concernientes a los mecanismos económicos, tecnológicos y administrativos para la actualización y distribución de los beneficios de la biodiversidad. Al mismo tiempo, estas discusiones han estado acompañadas por un proceso paralelo de aparición de nuevos actores sociales, desde ONG progresistas de muchos lugares del mundo hasta movimientos sociales locales comprometidos con la redefinición

---

* Publicado en Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Originalmente en inglés: Escobar, Arturo (1998). Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and the Political Ecology of Social Movements. *Journal of Political Ecology*, *5*, 53-82. Traducción de Manuela Álvarez [N. del E.].

1. Este texto fue elaborado inicialmente para el Foro de Ajusco, titulado "¿De quién es la naturaleza? Biodiversidad, globalización y sostenibilidad en América Latina y el Caribe" y realizado en el Colegio de México del 19 al 21 de noviembre de 1997. Agradezco a Enrique Leff por su interés e invitación a participar en este evento. También estoy profundamente en deuda con Libia Grueso, Yellen Aguilar y Carlos Rosero, del Proceso de Comunidades Negras (PCN), por compartir conmigo sus valiosos conocimientos e ideas sobre la ecología política del PCN, discutida en este trabajo.

de sus identidades étnicas y culturales. Sus estrategias políticas son una intervención importante en lo que ya se constituye como un campo de naturaleza/cultura altamente transnacionalizado.

El enfoque en cuestión se estructura alrededor del siguiente conjunto de proposiciones, desarrolladas en las respectivas partes del capítulo:

1. Aunque la *biodiversidad* tiene referentes biofísicos concretos, debe ser vista como una invención discursiva reciente. Este discurso se articula en una compleja red de actores, desde las organizaciones internacionales y las ONG del norte, hasta científicos, prospectores, comunidades locales y movimientos sociales. Esta red está compuesta por localidades con perspectivas bioculturales y actores políticos divergentes.

2. A través de la política cultural que generan, los movimientos sociales proponen una visión particular para la conservación y apropiación de la biodiversidad. Esta visión está formulada en términos de la diferencia cultural, la defensa del territorio y cierta medida de autonomía social y política. Al vincular en su enfoque la biodiversidad articulada con la defensa cultural y territorial, estos movimientos sociales configuran un marco de ecología política alternativo.

3. Vistos desde esta perspectiva, aspectos particulares en el interior de los debates sobre la biodiversidad –control territorial, desarrollo alternativo, derechos de propiedad intelectual, conocimiento local y la conservación misma– cobran nuevas dimensiones; no se pueden seguir reduciendo a las prescripciones tecnocráticas y economizantes ofrecidas por las posturas dominantes. Al situar estos debates en el contexto de la ecología política de los movimientos sociales, se transforma toda la red de la biodiversidad. Localidades marginales tales como las comunidades y los movimientos sociales empiezan a ser vistos como centros de innovación y de mundos alternativos emergentes.

El objetivo de este texto es contribuir a imaginar tales mundos alternativos. Pone de relieve las construcciones de *naturaleza* y *cultura* que habitan las estrategias políticas elaboradas por los movimientos sociales en su encuentro con la destrucción ambiental y la conservación de la biodiversidad.

La red de producción de la biodiversidad

La dinámica de la actividad que actualmente caracteriza el campo de la biodiversidad es novedosa pero no carente de precedentes históricos. El antecedente más claro se encuentra en la historia de la "botanización" durante la era del imperio y la exploración cuando "los recolectores de ultramar conformaban la red científica más extensiva del mundo" (Mackay, 1996, p. 9). Durante esta época, la recolección de plantas estuvo íntimamente ligada a cuestiones de cultura, imperio y economía. Se pueden extraer lecciones valiosas de esta experiencia examinando los debates actuales sobre la biodiversidad de una forma similar a la que los historiadores de la ciencia y el imperio están abordando sus casos históricos (Miller y Reill, 1996). Algunos conceptos que fueron inicialmente introducidos en el campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología (ESCT) pueden ser utilizados para examinar el increíblemente complejo campo de la biodiversidad hoy. Comenzaré por esbozar una aproximación discursiva a la biodiversidad antes de introducir el concepto de *red* que manejan los ESCT.

Un enfoque posestructuralista sugiere que es posible examinar la biodiversidad como un discurso históricamente producido y no como un objeto verdadero que es progresivamente descubierto por la ciencia. Este discurso es una respuesta a la problematización de la sobrevivencia provocada por "la pérdida de diversidad biológica". Como Wilson lo anota, "la diversidad biológica es la clave para la supervivencia de la vida tal y como nosotros la conocemos" (1993, p. 19). Fue así como la biodiversidad irrumpió en el escenario del desarrollo y la ciencia hacia finales de los ochenta. Los orígenes textuales de esta emergencia se pueden identificar con precisión en la publicación de la *Global Biodiversity Strategy* (Estrategia Global de la Biodiversidad) (World Resources Institute [WRI], World Conservation Union [IUCN] y United Nations Environrnent Program [UNEP], 1991) y la Convención de Diversidad Biológica (CDB), firmada en 1992 en la Cumbre Mundial de Río de Janeiro. Textos y elaboraciones posteriores –desde la plétora de informes de reuniones de las Naciones Unidas y las ONG, hasta las descripciones de proyectos del Fondo Global para el Medio Ambiente (GEF)– existen en los confines de este discurso.

Pero, ¿existe la biodiversidad como una realidad discreta diferente a la de la infinidad de seres vivientes, incluyendo plantas, animales, microorganismos y el *Homo sapiens*, con sus interacciones e intercambios, atracción y repulsión, cocreaciones y destrucciones?[2] Desde el punto de vista biológico, uno podría decir que la biodiversidad es el efecto de toda esta complejidad, y que por ende podría ser especificada en términos funcionales y estructurales. Sin embargo, esto no es lo que plantean las definiciones establecidas. Estas definiciones no crean un nuevo objeto de estudio, uno que no pueda ser encontrado en las definiciones existentes de la *biología* y la *ecología*.[3] Más bien, la biodiversidad es una respuesta a una situación concreta sin duda preocupante, pero que desborda el ámbito científico. Como lo han demostrado los estudios críticos de la ciencia, el acto de nombrar una nueva realidad jamás es inocente. ¿Qué visiones del mundo ampara y propaga este nombrar? ¿Por qué ha sido inventado este lenguaje en el ocaso de un siglo que ha visto niveles insospechados de destrucción ecológica?

Entonces, desde una perspectiva discursiva, la biodiversidad no existe en un sentido absoluto. Más bien, soporta un discurso que articula una nueva relación entre naturaleza y sociedad en contextos globales de la ciencia, las culturas y las economías. Como discurso científico, la

2. Se podría hacer un paralelo con la idea de Foucault (1980) de que el "sexo" no existe, sino que es una construcción artificial requerida para el despliegue de la sexualidad con un discurso histórico. De esta manera, la "biodiversidad" es la construcción alrededor de la cual se despliega un complejo discurso de la naturaleza y la sociedad. Como en el caso de la sexualidad, con el discurso de la biodiversidad se ha establecido un vasto aparato desde el cual las nuevas verdades son dispersadas a lo largo y ancho de vastos ámbitos sociales.

3. De hecho, la aproximación científica actual a la biodiversidad está enfocada no hacia teorizar la biodiversidad *per se*, sino hacia evaluar la importancia de la pérdida de biodiversidad para el funcionamiento de los ecosistemas, así como a estudiar la relación entre biodiversidad y los "servicios" que los ecosistemas proveen. El SCOPE (Comité Científico para los Problemas Ambientales), con su Program on Ecosystem Functioning of Biodiversity, y el Programa de la Evaluación de la Diversidad Biológica del PNUMA siguen este enfoque. Véanse los volúmenes técnicos de SCOPE, particularmente Mooney, Lubchenco y Sala (1995), y un útil resumen del proyecto en Baskin (1997). El artículo 2 de la Convención de Diversidad Biológica da la siguiente definición:
La "diversidad biológica" significa la variabilidad entre los organismos vivos de todas las fuentes, incluyendo, inter alia, los ecosistemas terrestres, marinos y acuáticos, así como los complejos ecológicos de los cuales forman parte; esto incluye la diversidad al interior de las especies, y entre especies y ecosistemas. Esta definición ha sido ampliada por el World Resource Institute (WRI) como la diversidad genética, la variación entre los individuos y las poblaciones en una especie, y la diversidad de especies y ecosistemas, a lo cual algunos agregan la diversidad funcional (WRI, 1994, p. 147).

biodiversidad puede ser vista como una instancia fundamental en la coproducción de la tecnociencia y la sociedad que los estudiosos de la ciencia y la tecnología analizan en términos de redes. Las redes tecnocientíficas son vistas como cadenas de localidades caracterizadas por un conjunto de parámetros, prácticas y actores heterogéneos. La identidad de cada actor, a su vez, afecta y está afectada por la red. Las intervenciones en la red se efectúan por medio de modelos (de ecosistemas y estrategias de conservación); teorías (de desarrollo y restauración), objetos (desde plantas y genes hasta tecnologías varias), actores (prospectores, taxonomistas, planificadores y expertos), estrategias (manejo de recursos, derechos de propiedad intelectual), etc. Estas intervenciones afectan y motivan traducciones, transferencias, viajes, mediaciones, apropiaciones y subversiones a través de la red. Aunque las prácticas locales puedan tener orígenes y consecuencias extralocales, cada localidad puede ser la base de su propia red. Como veremos, el trabajo de los activistas de la región del Pacífico colombiano origina una red propia que contiene comunidades y ecosistemas locales.[4]

La red de la biodiversidad inicialmente se originó hacia finales de los ochenta y principios de los noventa, partiendo de la biología conservacionista donde "la idea de la biodiversidad" (Takacs, 1996) comenzó a florecer primero. Rápidamente articuló una narrativa maestra de la crisis biológica –"si quiere salvar el planeta, esto es lo que tiene que hacer, y aquí están los conocimientos y recursos para hacerlo"–, lanzada globalmente en lo que ha sido denominado el primer rito de paso hacia el "Estado transnacional": la Cumbre de Río de 1992 (Ribeiro, 1997). Según la teoría del actor-red, la narrativa de la biodiversidad creó puntos de paso obligatorios para la construcción de discursos particulares. Este proceso traduce la complejidad del mundo a narrativas simples de amenazas y soluciones posibles. El objetivo era crear una construcción estable para el movimiento de objetos, recursos, conocimiento y materiales.

4. En su formulación "clásica", la teoría del actor-red fue propuesta por Callon (1983) y Latour (1983, 1993) como una metodología para estudiar la coproducción de la tecnociencia y la sociedad. Desde entonces, ha sido refinada y transformada por antropólogos de la ciencia y la tecnología como Rayna Rapp, Emily Martin, Deborah Heath y Donna Haraway. Para una introducción a este campo, véase Hess (1997); sobre las redes, véase el capítulo 13 de Escobar (1999).

Quizás el planteamiento más efectivo sobre esta construcción simplificada fue el lema de Janzen sobre la biodiversidad: "Debemos conocerla para usarla y debemos usarla para salvarla" (Janzen, 1992; Janzen et al., 1993). En pocos años, se estableció una red entera que llevó hacia lo que Brush (1999) ha denominado una tremenda "invasión de la esfera pública". Sin embargo, la red de la biodiversidad no ha resultado en una construcción hegemónica y estable como en otras instancias de la tecnociencia. Como veremos, las contranarrativas y los discursos alternativos producidos por actores subalternos también circulan activamente en la red con efectos importantes.

En este sentido, los discursos de la biodiversidad han resultado en un creciente aparato –desde las Naciones Unidas, el GEF y las ONG ambientalistas del norte, hasta gobiernos del tercer mundo, ONG y movimientos sociales del sur– que sistemáticamente organiza la producción de formas de conocimiento y tipos de poder, ligando unas a otras a través de estrategias y programas concretos. Las instituciones internacionales, ONG del norte, jardines botánicos, universidades y centros de investigación, compañías farmacéuticas y la gran variedad de expertos localizados en cada uno de estos ámbitos ocupan lugares dominantes en la red. A medida que circulan en ella, las verdades que producen son transformadas y reinscritas en otras constelaciones de poder-conocimiento. Estas son resistidas, subvertidas y recreadas de maneras alternativas para servir a otros propósitos, por ejemplo, por los movimientos sociales que se vuelven en sí mismos un importante espacio de contradiscursos. Las redes son transformadas continuamente a la luz de las traducciones, transferencias y mediaciones que ocurren dentro de estas localidades y a través de ellas. Estrictamente hablando, tales localidades son más que sitios "locales" y son en parte definidos por procesos llevados a cabo en el interior de la red, donde las fronteras de la tecnociencia y otras esferas jamás son estables.

A riesgo de sobresimplificar, es posible diferenciar cuatro grandes posiciones producidas por la red de la biodiversidad hasta la fecha. Se debe enfatizar que cada una de estas posiciones es en sí misma heterogénea y diversa, y que la red en su totalidad es extremadamente dinámica y cambiante. Sin embargo, en el nivel de las regularidades discursivas, las

cuatro posiciones pueden ser caracterizadas como formaciones discursivas distintivas, incluso si a menudo se yuxtaponen (Escobar, 1997).

Manejo de recursos: perspectiva globalocéntrica

Esta es la visión de la biodiversidad producida por las instituciones dominantes particularmente el Banco Mundial y las principales ONG ambientalistas del norte (World Conservation Union, World Resource Institute y World Wildlife Fund, entre otras), apoyadas por los países del G8. Está basada en representaciones particulares de "las amenazas de la biodiversidad" con énfasis en la pérdida de las especies y hábitats, y no en las causas subyacentes; ofrece un conjunto de prescripciones para la conservación y uso sostenible de los recursos en un nivel internacional, nacional y local, y sugiere mecanismos apropiados para el manejo de recursos, incluyendo la investigación científica, la conservación *in situ* y *ex situ*, la planeación nacional de la biodiversidad y el establecimiento de mecanismos apropiados para la compensación y la utilización económica de los recursos de la biodiversidad, principalmente mediante los derechos de propiedad intelectual. Este discurso dominante está siendo promovido activamente desde una variedad de localidades y a través de múltiples prácticas académicas, institucionales, administrativas y políticas. Se origina en visiones dominantes de la ciencia, el capital y la gestión (WRI, IUCN y UNEP, 1991; WRI, 1994, pp. 149-151).

La Convención de la Diversidad Biológica (CDB) ocupa un lugar central en la diseminación de esta perspectiva, incluyendo las Conferencias de las Partes, con sus respectivos subgrupos, políticas, mecanismos y agendas científicas e institucionales. La CDB es el andamiaje que subyace a la arquitectura básica de la red de la biodiversidad. Como lo plantea la guía informativa para la cuarta reunión de la Conferencia de las Partes (COP 4) llevada a cabo en Bratislava el 4 y 15 de mayo de 1998:

> Solo seis años después de su adopción en la Cumbre Mundial de Río en 1992, la Convención de Diversidad Biológica (CDB) ya está comenzando a transformar la perspectiva de la biodiversidad de la comunidad internacional. Este proceso ha sido guiado por las

> fortalezas inherentes a la Convención y la adherencia casi universal (más de 170 miembros), un mandato comprehensivo científicamente liderado, apoyo financiero internacional para proyectos nacionales, asesoría científica y tecnológica a escala mundial y la participación política de mandatarios de gobierno.[5]

Queda por realizar una etnografía de la CDB y sus correspondientes actividades en la red, incluso si la mayoría de las prácticas institucionales y de conocimiento-poder pueden ser fácilmente identificadas. Entre estas prácticas, que requieren un estudio más detallado, están: las reuniones nacionales, regionales e internacionales anteriores a las reuniones del COP; el establecimiento de grupos particulares dentro de la estructura de redes de la CDB – tales como el Subsidiary Body for Scientific, Technical y Technological Advise (SBSTTA), y el Grupo *ad hoc* de Trabajo de Expertos sobre la Diversidad Biológica–; las prácticas de los informes y las delegaciones nacionales; la progresiva especificación e inclusión de nuevos conocimientos y áreas de política (biodiversidad forestal, biodiversidad agrícola, biodiversidad marina y oceánica, bioseguridad); la proliferación de temas (recursos genéticos, mecanismos de compensación, biotecnología, evaluación de impacto, conocimiento indígena y tradicional, conservación *in situ*, transferencia de tecnología, etc.); el criterio de los expertos y el rol de los discursos científicos, así como la creciente participación de ONG, movimientos sociales y observadores.

Es a través de este conjunto de prácticas que la formación dominante es moldeada, implementada y eventualmente negociada o subvertida. Esta negociación se lleva a cabo a múltiples niveles. En la COP 4, por ejemplo, los representantes indígenas lograron un consenso sobre la implementación del artículo 8(j) de la CDB, el cual hace un llamado hacia el respeto y el sostenimiento de las prácticas de conocimiento local. Este consenso requiere de la creación de un grupo de trabajo permanente

5. Obtenido de la página electrónica de la CDB. Hay muchas fuentes, particularmente en el Internet, para seguir los debates de la biodiversidad en general, y la CDB en particular. Entre las más útiles y visibles están: EcoNet (mantenida por el Instituto para las Comunicaciones Globales, San Francisco) y el Earth Negotiations Bulletin (mantenida por el Instituto Internacional para el Desarrollo Sostenible, que incluye informes detallados sobre las reuniones de la COP). Las muchas redes y publicaciones nacionales e internacionales son demasiado numerosas para nombrarlas acá.

con participación total de personas indígenas como el único medio para promover, en el interior de la CDB, la defensa de sus recursos y conocimientos. Instancias como estas han motivado a muchos observadores a subrayar el rol de la CDB como un espacio de resistencia en contra del "desarrollismo verde" que se ha apoderado de la CDB y, en general, de los debates globales de la biodiversidad (McAfee, 13 de agosto de 1997).

El discurso de la biodiversidad como manejo de recursos está ligado a otros tres discursos: la ciencia conservacionista –y campos relacionados–, el desarrollo sostenible y la repartición de beneficios, ya sea mediante derechos de propiedad intelectual u otros mecanismos. A pesar de que cada vez se le presta más atención al conocimiento tradicional, las ciencias convencionales continúan dominando el enfoque general. Por ejemplo, la segunda reunión de la SBSTTA en 1996 incluía asuntos técnicos tales como aproximaciones taxonómicas, el monitoreo y la evaluación de biodiversidad, la valoración económica, los recursos genéticos, la bioseguridad y varias formas de biodiversidad –marina, costera, terrestre y agrícola–; todos estos tópicos caen dentro de la circunscripción experta de la ciencia moderna. La concepción del desarrollo sostenible nunca es problematizada, a pesar de que algunos críticos han señalado elocuentemente la imposibilidad de armonizar las necesidades de la economía y el medio ambiente dentro de los marcos e instituciones existentes de la economía (Norgaard, 1995; Escobar, 1995). Finalmente, el discurso de los derechos de propiedad intelectual domina los debates sobre repartición de beneficios y la compensación ligados a las aplicaciones de la biodiversidad. Claramente se ve que se trata de una imposición neoliberal de los países industrializados –particularmente de Estados Unidos– en vez de una opción democráticamente acordada.

Se deben mencionar especialmente las prácticas relacionadas con la prospección y la etnobioprospección. Bajo el lema de la "caza de genes", la bioprospección jugó un rol importante y algo desafortunado en los primeros años del discurso (WRI, 1993), generando esperanzas ("fiebre de genes") y temores (biopiratería), no completamente justificados ni fácilmente mitigables. Desde entonces, mucho se ha aprendido, y los trabajos recientes muestran un grado de sofisticación conceptual y política mucho más elaborado (Brush y Stabinski, 1996; Balick, Elisabetsky y

Laird, 1996). Muchos observadores creen que la bioprospección mantendrá su importancia en alguna medida al menos una década más. Ligada al asunto de las patentes de formas de vida, la bioprospección sin duda puede generar resultados problemáticos, incluyendo la pérdida de derechos sobre sus propias plantas y conocimiento para algunos pequeños agricultores e indígenas (Genetic Resources Action International [GRAIN], 1998). La mayor parte de las actividades prospectivas hoy día son concebidas en términos relativamente convencionales. No obstante, ha surgido un número interesante de propuestas para la colaboración entre prospectores y comunidades. La farmacéutica Shaman, por ejemplo, ha desarrollado un protocolo sugestivo para proveer reciprocidades a largo plazo y beneficios a corto plazo para las comunidades, mientras contribuyen a la preservación de los ecosistemas y el conocimiento cultural local (King, Carlson y Moran, 1996; Moran, 1997). Todavía hay poca claridad, sin embargo, sobre la suerte y los efectos de estas propuestas que no abordan las contradicciones inherentes a la creación de este tipo de naturalezas híbridas –que hibridizan naturalezas capitalistas y no capitalistas– (véase el capítulo 10 de Escobar, 1999), que surgen de formas opuestas de ver y practicar la naturaleza, el conocimiento y la economía (Gudeman, 1996). Ahora bien, es un hecho que este encuentro de racionalidades continuará, y ojalá fortalezca la autonomía de las comunidades locales con respecto a sus conocimientos y recursos.

Soberanía: perspectivas nacionales del tercer mundo

A pesar de que hay grandes variaciones en las posiciones adoptadas por los gobiernos del tercer mundo, se puede plantear la existencia de una perspectiva nacional del tercer mundo que, sin cuestionar de manera fundamental el discurso globalocéntrico, busca negociar los términos de los tratados y las estrategias de la biodiversidad. La cuestión de los recursos genéticos ha despertado el interés de los gobiernos del tercer mundo por estas negociaciones. Aspectos no resueltos –como la conservación *in situ* y el acceso a colecciones *ex situ*, acceso soberano a los recursos genéticos, la deuda ecológica y la transferencia de recursos técnicos y financieros al tercer mundo– son importantes tópicos en la agenda

de estas negociaciones, algunas veces abordadas de manera colectiva por grupos regionales, como por ejemplo los países del Pacto Andino. Algunos países han tomado un rol protagónico en el interés por ciertos aspectos (por ejemplo, una moratoria sobre la prospección promovida por algunos países en la COP 3), otros se han opuesto a políticas favorecidas por las naciones industrializadas (como algunos aspectos de los derechos de propiedad intelectual) y otros más presionan a los países industrializados por su falta de disposición para negociar cuestiones claves, como la transferencia de recursos tecnológicos y financieros para la conservación.

La posición de los gobiernos nacionales es clave en escenarios internacionales como la CDB. También es crucial para las ONG subnacionales y los movimientos sociales. Un estudio etnográfico de este segundo nivel de la red examinaría las articulaciones de las prácticas nacionales, internacionales y subnacionales; las subversiones, transferencias y mediaciones que a cada paso se llevan a cabo entre actores, y sus efectos sobre las políticas, estrategias y programas de conservación concretos. Bajo el mandato de la CDB, los gobiernos nacionales tienen que realizar planeación de la biodiversidad, para lo cual ya han sido establecidos detallados programas de acción (WRI, 1995). Estos planes y programas son concebidos en términos convencionales de la planeación del desarrollo y pueden ser analizados etnográficamente como instancias concretas de la organización del conocimiento y el poder (Ferguson, 1990; Escobar, 1995, 1998). Las configuraciones resultantes de la conservación y el desarrollo sostenible dependerán de la lucha sobre los modelos de naturaleza y las prácticas sociales obtenidas por la intensa negociación de los grupos involucrados. Como veremos, la etnografía del caso colombiano sugiere que los movimientos sociales pueden tener un efecto no despreciable en las políticas nacionales para la conservación.

Biodemocracia: perspectiva de las ONG progresistas

Para un número creciente de ONG del sur, la perspectiva dominante y globalocéntrica equivale a una forma de bioimperialismo. Al reinterpretar las "amenazas a la biodiversidad" –poniendo el énfasis en las

monoculturas de la mente y la agricultura promovidas por el capital y la ciencia reduccionista, así como en los hábitos consumistas del norte nutridos por los modelos economicistas y en la destrucción de hábitats generada por megaproyectos de desarrollo–, los simpatizantes de la biodemocracia dirigen su atención del sur al norte como fuente de la crisis de la diversidad. Al mismo tiempo, sugieren una redefinición radical de la producción y de la productividad lejos de la lógica de la uniformidad y, por el contrario, hacia la lógica de la diversidad. Esta utilización estratégica del holismo de la ecología es presentada convincentemente como más científica. La propuesta resultante para la biodemocracia enfatiza el control local de los recursos naturales, la suspensión de megaproyectos de desarrollo y de subsidios para las actividades del capital que destruyen la biodiversidad, el apoyo a las prácticas basadas en la lógica de la diversidad, una redefinición de productividad y eficiencia, y el reconocimiento de la base cultural de la diversidad biológica.

Además, estas críticas se oponen a la biotecnología como herramienta para mantener la diversidad y a la adopción de derechos de propiedad intelectual como un mecanismo para la protección del conocimiento local y los recursos. Por el contrario, abogan por formas de derechos colectivos que reconozcan el valor intrínseco y el carácter compartido del conocimiento y los recursos (Third World Network and Research Foundation for Science, Technology and Natural Research Policy, 1994; GRAIN, 1998). Estas posiciones se oponen a las construcciones más fundamentales de la modernidad, como la ciencia positivista, el mercado, la propiedad y el individuo. Como tal, esta línea constituye una crítica importante a las perspectivas globalocéntricas. Desde el punto de vista etnográfico, la atención debe centrarse en cómo se constituyen subredes a niveles nacionales y transnacionales; la circulación de discursos, activistas y académicos progresistas a través de dichas redes y a través de los nodos principales de la red de biodiversidad; la recepción y productividad de tales discursos, y la relación entre los actores de esta formación discursiva y los movimientos sociales locales. Se necesita más trabajo etnográfico para profundizar en la forma como estas organizaciones

articulan sus visiones y posiciones en términos de ciencia, género, naturaleza, cultura y política.[6]

Autonomía cultural: perspectiva de los movimientos sociales

Esta perspectiva será discutida ampliamente en lo que resta del capítulo. Los movimientos sociales considerados aquí son específicamente aquellos que explícitamente construyen una estrategia política para la defensa del territorio, la cultura y la identidad ligada a lugares y territorios particulares. Estos movimientos sociales generan una política cultural mediada por consideraciones ecológicas definidas más adelante. De esta manera, aunque tiene muchos puntos en común con la perspectiva de las ONG del sur, es conceptual y políticamente distinta, y ocupa una posición diferente en la red de la biodiversidad. Conscientes de que la biodiversidad es una construcción hegemónica, los activistas de estos movimientos reconocen, no obstante, que dicho discurso abre un espacio para la configuración de desarrollos culturalmente apropiados que se puedan oponer a tendencias más egocéntricas y extractivistas. Lo suyo es la defensa de todo un proyecto de vida y no solamente de los "recursos" o la biodiversidad.

El surgimiento de movimientos sociales que explícitamente apelan a los discursos de la biodiversidad como parte de su estrategia es relativamente reciente. En muchos casos, la preocupación por la biodiversidad ha seguido a luchas más amplias por el control territorial. En América Latina, un número de experiencias importantes se han llevado a cabo al respecto, fundamentalmente en conjunción con la demarcación de

6. La ONG de Malasia Third World Network y la Research Foundation for Science, Technology and Natural Resource Policy de Vandana Shiva, de la India, han tomado un rol protagónico en la denuncia del bioimperialismo y la articulación de la biodemocracia, ahora apoyado por un número creciente de ONG en América Latina, África y algunas en Norte América y Europa. Hay ONG progresistas en la mayoría de los países de América Latina con conexiones con esta perspectiva, tales como Acción Ecológica en Ecuador y el Grupo Semillas en Colombia. En Norteamérica y Europa las más activas incluyen el Rural Advancement Foundation International (RAFI), el Genetic Resources Action International (GRAIN), Rainforest Action Network (RAN) y el World Rainforest Movement. Véanse los trabajos de Vandana Shiva (1993, 1994, 1997) y de Shiva et al. (1991); la revista del Third World Network, *Resurgence*; los comunicados de la Rafi y sus publicaciones ocasionales (www.rafi.ca), y la publicación de GRAIN, *Seedlings*, en parte publicada como *Biodiversidad* por Redes en Uruguay. Juntas, estas ONG generan a través de su práctica una red propia. Para una presentación más exhaustiva de esta posición, véase Escobar (1997).

territorios colectivos en países como Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Brasil. Aún queda por examinar detalladamente estas experiencias desde el lente etnográfico y comparativo.[7]

Hay un elemento final que debe ser mencionado brevemente antes de proceder al análisis del caso colombiano. De los cuatro discursos sobre la biodiversidad que hemos esbozado se deduce que hay una asimetría fundamental en los textos de la biodiversidad entre la ciencia y la economía moderna, de un lado, y el conocimiento local y las prácticas de la naturaleza, del otro. Aunque hoy día se presta atención al conocimiento local en los debates de la biodiversidad –particularmente alrededor de la discusión e implementación del artículo 8(j) de la CDB–, esta atención es insuficiente y, a menudo, desviada, en la medida en que el conocimiento local es raramente entendido en sus propios términos o es refuncionalizado para servir a la conservación al estilo occidental. Más allá del argumento esbozado por la economía política acerca de la depredación hecha por el capital sobre las ecologías y el conocimiento local (Shiva, 1997), existen consideraciones culturales y epistemológicas en juego, particularmente en la medida en que las formas del conocimiento local y moderno constituyen diferentes formas de aprehender el mundo y de apropiar lo natural (Leff, 16-17 de octubre de 1997). Hoy día hay pocas dudas de que este es el caso, especialmente si se mira la literatura cada vez más detallada sobre modelos culturales de la naturaleza.

Cada vez más, los antropólogos, geógrafos y ecólogos políticos demuestran elocuentemente que muchas comunidades rurales del tercer mundo "construyen" la naturaleza de maneras sorprendentemente diferentes a las prevalecientes formas modernas. Ellos significan y utilizan sus ambientes naturales de maneras muy particulares. Los estudios etnográficos revelan cómo dichas comunidades han construido un conjunto de prácticas coherentes para pensar, relacionarse y utilizar lo biológico. El proyecto de documentar estos modelos culturales de la naturaleza fue formulado ya hace algún tiempo (Strathern, 1980) y ha logrado un nivel de sofisticación importante en años recientes (Descola y

7. El trabajo de Soren Hvalkof con el proyecto de titulación colectiva de los Asháninka del Gran Pajonal del Amazonas peruano es una de las pocas y más interesantes instancias de trabajo etnográfico a largo plazo con comunidades indígenas alrededor de la cuestión cultura/territorio. Véase Hvalkof (1998).

Pálsson, 1996; Gudeman y Rivera, 1990). No existe, claro está, una visión unificada de lo que constituye un modelo cultural de la naturaleza o la manera en que estos modelos operan cognitiva y socialmente. El análisis de la vasta literatura existente desborda el campo de acción de este texto. Es suficiente decir que una de las nociones más aceptadas es que muchos modelos locales no se basan en la dicotomía naturaleza-sociedad. Al contrario de las construcciones modernas en donde se hace una separación estricta entre lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural, los modelos locales en muchos contextos no occidentales a menudo están basados en vínculos de continuidad entre las tres esferas e inmersos en relaciones sociales que no pueden ser reducidas a términos capitalistas modernos.[8]

De manera similar, parece haber una cierta convergencia con los estudios antropológicos recientes en abordar el conocimiento local como una actividad localizada compuesta por una historia cambiante de prácticas. Esta perspectiva asume que el conocimiento funciona en base a un cuerpo de prácticas y no bajo un sistema de conocimientos compartidos independientes de todo contexto (Hobart, 1993, p. 17; Ingold, 1996a). Esta visión del conocimiento local orientada por la práctica tiene su origen en una variedad de posiciones teóricas, desde Heidegger hasta Bourdieu y Giddens. Una tendencia relacionada enfatiza los aspectos corporalizados del conocimiento local. Para Ingold (1995b, 1996), nuestro conocimiento del mundo puede ser descrito como un proceso de aprendizaje de destrezas en el contexto del involucrarse con el entorno. Desde esta visión, los humanos están inmersos en la naturaleza e involucrados en actos prácticos y localizados. Para Richards (1993), el

8. El grado en el cual los modelos locales posibilitan prácticas que son ambientalmente sostenibles es una pregunta empírica. Es necesario decir que no todas las prácticas locales de la naturaleza son ambientalmente benignas y que no todas las relaciones sociales que las articulan son igualitarias. Dahl ha resumido este punto de manera concisa:

Todas las personas mantienen ideas con respecto al entorno natural sobre el cual actúan. Esto no necesariamente significa que quienes viven como productores directos tienen grandes revelaciones sistemáticas, aunque en general los productores de subsistencia tienen un conocimiento detallado del funcionamiento de muchos aspectos de su medio biológico. Mucho de este conocimiento ha probado ser verdadero y eficiente desde en la práctica, algo es erróneo y contraproducente, y algo más es incorrecto pero funciona lo suficientemente bien (1993, p. 6).

Para una crítica del mito de la "sabiduría ambiental primitiva", véase Milton (1996).

conocimiento agrícola local debe ser visto como un conjunto de capacidades específicas improvisables al tiempo y al contexto, más que constitutivas de un "sistema de conocimiento indígena" coherente, como lo sugería la literatura existente. En esta visión *enactuada* del conocimiento local, es apropiado hablar de capacidades encarnadas en el desenvolvimiento de tareas en contextos sociales moldeadas por lógicas culturales particulares. Estas importantes tendencias, claro está, no resuelven todas las preguntas sobre la naturaleza y los modos de operación del conocimiento local; por el contrario, quedan muchas preguntas abiertas que no pueden ser tratadas aquí. Sin embargo, es importante señalar que estas pueden propiciar un enfoque más amplio para las discusiones de la conservación de la biodiversidad y aspectos relacionados, como los derechos de propiedad intelectual, tarea que está por hacerse.

Desde el punto de vista etnográfico, el énfasis se debe realizar en la documentación de los conjuntos de usos-significados que caracterizan el actuar de diversos grupos en el mundo natural. A partir de la multiplicidad de los modelos culturales existentes podemos formular varias preguntas. ¿Será posible lanzar una defensa de los modelos locales de la naturaleza dentro del campo de acción de los debates de apropiación y conservación de la biodiversidad? ¿De qué manera tendrían que transformarse los conceptos actuales de la biodiversidad y el conocimiento local para hacer posible esta reorientación? Finalmente, ¿qué actores sociales podrían abordar tal proyecto de manera más pertinente?

Estas preguntas están siendo exploradas activamente en dos ámbitos separados, pero crecientemente interrelacionados: la teoría de la ecología política, particularmente a través del intento de articular una racionalidad ecológica alternativa (Leff, 1995a), y los movimientos sociales de regiones ricas en biodiversidad. Mientras la primera trata de desarrollar un nuevo paradigma de la producción que incorpore factores culturales, ecológicos y tecnoeconómicos en una estrategia que sea económica y culturalmente sostenible para un grupo humano y ecosistema dados, los segundos intentan construir una visión alternativa del desarrollo y la práctica social mediante una estrategia política autoconsciente y localizada. Como sugeriremos en la última parte de este capítulo, estos dos proyectos tienen mucho que contribuir el uno al otro. Ahora

examinemos la manera como los movimientos sociales están enfrentando la pregunta por la biodiversidad/sostenibilidad desde la perspectiva de la cultura y la política, enfocándonos concretamente en el movimiento social de comunidades negras de la región del Pacífico colombiano.

Etnicidad, territorio y política: los movimientos sociales y la cuestión de la biodiversidad

Desde finales de la década del ochenta, la región del Pacífico colombiano está siendo objeto de un proceso histórico sin precedentes: el surgimiento de identidades étnicas colectivas y su ubicación estratégica en la relación cultura-territorio. Este proceso se lleva a cabo en una compleja coyuntura nacional e internacional. En el nivel nacional, la coyuntura incluye, de un lado, la apertura neoliberal de la economía hacia mercados mundiales desde 1990 y su integración con las economías de la cuenca del Pacífico; y del otro, el cambio de la Constitución en 1991 que, entre otras cosas, le otorgó a las comunidades negras de la región del Pacífico colombiano derechos colectivos sobre los territorios que han ocupado tradicionalmente. A nivel internacional, las áreas de selva tropical, tales como la región del Pacífico, han adquirido cierta especificidad a la luz del hecho de que son vistas como el lugar donde habita la mayor diversidad biológica del planeta.

La región de la costa Pacífica colombiana cubre una vasta área (alrededor de 700.000 km^2) que abarca desde Panamá hasta el Ecuador y desde la coordillera occidental hasta el océano. Es una región de selva húmeda única y, en términos científicos, una de las más biodiversas del mundo. Alrededor de un 60 % de los novecientos mil habitantes (ochocientos mil afrocolombianos, alrededor de cincuenta mil emberas, waunanas y otros grupos indígenas, así como campesinos mestizos) viven en las ciudades y pueblos más grandes, mientras que el resto habita las márgenes de los más de 240 ríos, la mayoría de los cuales corren desde la cordillera hacia el océano. Las comunidades negras e indígenas han mantenido prácticas materiales y culturales particulares, tales como múltiples actividades económicas y de subsistencia que involucran la

agricultura, la pesca, la caza y la recolección, y la explotación minera a pequeña escala; familias extensas y relaciones sociales matrilocales; fuertes tradiciones orales y prácticas religiosas; formas de conocimiento particulares y utilización de diversos ecosistemas selváticos, etc., que sería imposible resumir aquí. Lo que es importante resaltar es la existencia continuada de culturas significativamente diferentes en una región que finalmente está atrayendo la atención nacional e internacional. Es dicha atención la que está transformando la invisibilidad cultural y ecológica de esta región desde hasta hace una década.[9]

La aparición de identidades étnicas colectivas en el Pacífico colombiano y en regiones similares refleja un movimiento histórico doble: por un lado, la irrupción de lo biológico como un problema global y, por el otro, la emergencia de lo étnico y cultural, como es reconocido en la Constitución colombiana en su deseo por construir una sociedad pluriétnica y multicultural. ¿A qué nivel constituyen estas identidades un nuevo contexto en la discusión sobre la biodiversidad del país? ¿Es posible articular una visión alternativa de la conservación de la biodiversidad desde la perspectiva de los objetivos y las necesidades de los movimientos? Sería demasiado pronto para argumentar categóricamente que los discursos de la biodiversidad pueden ser reconcebidos desde el espacio creado por los movimientos. Sin embargo, la experiencia colombiana sugiere pautas para la reflexión en este sentido. Veamos cómo.

Recientemente, los teóricos de los movimientos sociales orientaron su atención hacia la noción de "política cultural" (véase el capítulo 6 de Escobar, 1999). La política cultural es el proceso que se genera cuando un conjunto de actores sociales que exhiben diferentes significados y prácticas culturales entran en conflicto entre sí. Esta definición de política cultural asume que los significados y las prácticas –particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, emergentes, alternativos y disidentes, todos estos concebidos en relación con un orden cultural dominante determinado– pueden ser fuente de

9. La cantidad y la calidad de los estudios de culturas negras en la región del Pacífico, que incluye comunidades en Colombia y Ecuador, ha aumentado en los últimos años. Para una introducción a la literatura, véanse Friedemann y Arocha (1984), Whitten (1986), Leyva (1993), Aprile-Gniset (1993, Del Valle y Restrepo (1996), Escobar y Pedrosa (1996). Los movimientos negros colombianos son analizados por Wade (1995).

procesos que deben ser aceptados como políticos. La cultura es política dado que los significados son constitutivos de procesos que implícita o explícitamente buscan redefinir el poder social. Cuando los movimientos despliegan concepciones alternativas en relación a las mujeres, la naturaleza, el desarrollo, la economía, la democracia o la ciudadanía que desestabilizan los significados culturales dominantes, estos generan una política cultural. La política cultural es el resultado de articulaciones discursivas originadas en prácticas culturales existentes. Estos procesos jamás son puros, siempre son híbridos, no obstante evidencian contrastes significativos en relación con las culturas dominantes.[10]

Se puede decir que estas dinámicas están en juego en el Pacífico colombiano desde 1990 y han resultado en la aparición de movimientos negros e indígenas de importancia. Progresivamente, tales movimientos han llegado a abordar cuestiones ecológicas. Desde 1993, el Proceso de Comunidades Negras –PCN, una red de más de 140 organizaciones locales– ha asumido un rol protagónico en la lucha por los derechos constitucionales otorgados a las comunidades negras y en la defensa de sus territorios (véase "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia" [incluido en esta antología]). El PCN ha enfatizado en el control social del territorio como un prerrequisito para la supervivencia, la recreación y el fortalecimiento de la cultura. En las comunidades ribereñas, los esfuerzos de los activistas han estado centrados hacia a) la promoción de un proceso pedagógico con las comunidades y en el interior de ellas, en relación al significado de la nueva constitución; b) la discusión tanto de conceptos fundamentales –como *territorio*, *desarrollo*, *prácticas tradicionales de producción*– como de la utilización de los recursos naturales, y c) el fortalecimiento de la capacidad organizativa de las comunidades. Este esfuerzo sirvió para sentar las bases, durante el período 1991-1993, de la elaboración de una propuesta de ley de derechos

10. Esta visión de política cultural ha sido trabajada en el capítulo 6 de Escobar (1999), que reproduce la introducción al libro de Álvarez, Dagnino y Escobar (1998). Este volumen colectivo analiza la noción de política cultural examinando el vínculo entre cultura y política establecido por una variedad de movimientos sociales en América Latina, incluyendo el movimiento social de comunidades negras de la costa pacífica. Claro está, movimientos sociales de derecha también generan una política cultural en defensa de visiones del mundo conservadoras. En este texto, estoy interesado en los movimientos sociales que crean una política cultural vinculada a la defensa de la naturaleza y la cultura.

culturales y territoriales esbozados por la Constitución de 1991 –Ley 70, aprobada en 1993–, así como para afirmar una serie de principios político-organizativos.[11]

La discusión colectiva en torno a la propuesta para la Ley 70 fue un espacio decisivo en el desarrollo del movimiento. Este proceso se llevó a cabo en dos niveles: uno centrado en la vida y las prácticas cotidianas de las comunidades negras ribereñas y otro enfocado en las reflexiones políticas e ideológicas de los activistas. El primer nivel, realizado bajo el lema de la denominada "lógica del río", se basó en una amplia participación de la gente local en la articulación de sus propios derechos, aspiraciones y sueños. El segundo nivel, aunque tuvo los asentamientos ribereños como referente, buscó trascender el ámbito rural para plantear la pregunta de la gente negra como grupo étnico más allá de lo podía ser otorgado por la ley. Este nivel produjo una rearticulación de las nociones de territorio, desarrollo y las relaciones sociales de las comunidades negras con el resto del país. A pesar de las diferencias internas y la manipulación del proceso por parte de políticos negros ligados a los partidos tradicionales, las organizaciones del movimiento social fueron capaces de desplegar una influencia considerable en el proyecto de ley negociado con el gobierno nacional.[12]

Paulatinamente, el movimiento ha ido sofisticando su elaboración conceptual y política. En la tercera Asamblea Nacional de Comunidades Negras, realizada en septiembre de 1993 en Puerto Tejada, se propusieron

11. Esta breve presentación del movimiento social de comunidades negras es tomada de un texto mucho más extenso "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia", escrito con Libia Grueso y Carlos Rosero [incluido en esta antología]. Debe quedar claro que el movimiento social discutido aquí –la propuesta etnocultural del PCN– está restringida en gran parte a la región central y sur del Pacífico.

12. La Ley 70 está compuesta por sesenta y ocho artículos distribuidos en ocho capítulos. Además de reconocer la pertenencia colectiva del territorio y de los recursos naturales, la Ley 70 reconoce a los negros colombianos como un grupo étnico con derecho a su propia identidad y a una educación culturalmente apropiada, y le exige al Estado adoptar medidas sociales y económicas de acuerdo con la cultura negra. Del mismo modo, las estrategias de desarrollo para las comunidades negras ribereñas deben adecuarse a su cultura y aspiraciones, así como a la preservación de los ecosistemas. La Ley 70 definió a la comunidad negra como

el conjunto de familias de descendencia afrocolombiana que poseen su propia cultura, una historia compartida, que practican sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, y que mantienen una conciencia de la identidad que los separa de otros grupos étnicos.

A pesar de que esta definición ha sido criticada por ser esencialista y modelada en la experiencia indígena, el reconocimiento de los derechos étnicos para la gente negra es importante y sin precedente.

metas como "la consolidación del movimiento social de comunidades negras para la reconstrucción y afirmación de la identidad cultural", desarrollando una estrategia organizativa autónoma para "el logro de derechos culturales, sociales, económicos, políticos y territoriales así como para la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente". Uno de los aspectos centrales de la asamblea fue la adopción de un conjunto de principios político-organizativos formulados a partir de la práctica, la visión de mundo y los deseos de las comunidades negras. Estos principios, concernientes a aspectos claves de la identidad, el territorio, la autonomía y el desarrollo son: a) la reafirmación de la identidad (el derecho a ser negros), que identifica la cultura y la identidad como ejes organizativos de la vida cotidiana y la práctica política; b) el derecho al territorio (como el espacio para ser), que concibe el territorio como una condición necesaria para la recreación y el desarrollo de la visión cultural negra, y como un hábitat donde la gente negra desarrolla su quehacer con la naturaleza; c) autonomía (el derecho a ejercer el ser/identidad), particularmente en la esfera política, no obstante, con la aspiración de alguna autonomía social y económica, y d) el derecho a construir una perspectiva autónoma del futuro, particularmente una visión autónoma del desarrollo basada en la cultura negra. Un quinto principio incluyó una declaración de solidaridad para con las luchas por los derechos de la gente negra en todo el mundo (véase "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia" [incluido en esta antología]).

Esta declaración de principios ya sugería una lectura particular de la situación socioeconómica y política de la costa Pacífica como una unidad étnica y ecológica estratégica con el énfasis concomitante en la diferencia cultural y la defensa del territorio. También subyace una aproximación etnocultural que subraya la reconstrucción de la diferencia cultural como un medio para aminorar las formas de dominación ecológicas, socioeconómicas y políticas. Para el proceso etnocultural, el movimiento necesita ser construido sobre la base de amplias demandas por el territorio, la identidad, la autonomía y el derecho a su propia visión del desarrollo y del futuro. Igualmente, sus activistas involucran una visión del ser negro que desborda con creces las cuestiones de color de la piel y los aspectos raciales de la identidad.

El movimiento social de comunidades negras está embarcado en un proceso de construcción de identidades colectivas que guarda similitudes con el movimiento caribeño y afrobritánico analizado por Hall. En este sentido, para Hall (1990), la construcción de la identidad étnica tiene un doble carácter: por un lado, la identidad es pensada como enraizada en prácticas culturales compartidas, es decir, en un cierto ser colectivo no cambiante. Esta concepción de la identidad ha jugado un papel importante en las luchas anticolonialistas e involucra un imaginativo redescubrimiento de la cultura que le presta coherencia a la experiencia de dispersión y opresión. Por otro lado, la identidad es vista en términos de diferencias creadas por la historia. Este aspecto de la construcción de la identidad hace énfasis en el llegar a ser más que en el ser, en el transformarse más que en el permanecer y en la discontinuidad tanto como en la continuidad cultural.

Este doble carácter de la identidad puede ser vista en el enfoque etnocultural del movimiento negro del Pacífico colombiano. Para los activistas, la defensa de determinadas prácticas culturales de las comunidades ribereñas es una decisión estratégica, en la medida en que son reconocidas no solo por incorporar resistencias al capitalismo, sino también como elementos para racionalidades ecológicas alternativas. Aunque a menudo se encuentra signada por un lenguaje culturalista, esta defensa no es esencializante, ya que responde a los desafíos enfrentados por las comunidades. Así, la identidad es vista de ambas maneras: como anclada en prácticas y formas de conocimiento "tradicionales", al igual que como un proyecto de construcción cultural y política siempre cambiante. De esta manera, el movimiento se construye sobre la base de redes de prácticas y significados culturales sumergidos dentro de las comunidades ribereñas y su construcción activa de mundos (Melucci, 1989); ahora bien, concibe estas redes como base para la configuración política de la identidad relacionada más con el encuentro con la modernidad –Estado, capital, ciencia, biodiversidad– que con identidades esenciales y atemporales.

El género, elemento central de la construcción de la identidad, progresivamente se está convirtiendo en un aspecto importante en la agenda de las organizaciones etnoculturales. Aunque aún no se le da suficiente atención, el hecho de que muchos de los líderes y activistas principales

del movimiento sean mujeres comprometidas con el enfoque etnocultural está operando como un catalizador para la articulación de asuntos de género. Esta posibilidad fue sentida en 1994, cuando se reconoció la necesidad de abordar el género como una parte integral del movimiento y no a partir de la promoción de la creación de organizaciones de mujeres separadas. La organización de mujeres negras está comenzando a desbordar las fronteras del movimiento y a tomar una dinámica propia. En 1992, la primera reunión de mujeres negras de la costa Pacífica atrajo más de quinientas participantes; una red de organizaciones de mujeres negras ya existe y comienza a ganar visibilidad en diversos ámbitos, particularmente desde 1995 (Rojas, 1996); los discursos de género y biodiversidad también están surgiendo lentamente (Camacho y Tapia, 1996). A pesar de que muchos esfuerzos organizativos de mujeres aún están enmarcados en términos convencionales de "mujer y desarrollo" (Lozano, 1996), el número de activistas comprometidas con una movilización étnica y de género está creciendo de manera simultánea (Asher, 1998).[13]

¿En qué medida representa el movimiento social de comunidades negras que sucintamente hemos descrito una propuesta alternativa de conservación de la biodiversidad? En la siguiente sección se analizan los conceptos particulares del movimiento al respecto. Como veremos, a través de su encuentro con instancias de conflicto e iniciativas ambientales, los activistas del movimiento están tejiendo toda una ecología política que proporciona elementos importantes para la redefinición de la apropiación y conservación de la biodiversidad.

Política cultural, biodiversidad y ecología política de los movimientos sociales

Por su riqueza en recursos naturales, la región de la costa Pacífica colombiana actualmente se encuentra en la mira de los aparatos nacionales e

13. Véase la entrevista conducida por Arturo Escobar y coinvestigadores con los líderes del movimiento, donde la cuestión de género ocupó un lugar prominente, en su mayoría abordada por Libia Grueso, Leyla Arroyo y otras mujeres activistas. La entrevista se llevó a cabo en Buenaventura el 3 de enero de 1994 (en Escobar y Pedrosa, 1996).

internacionales del desarrollo. La inserción de grupos negros e indígenas en las discusiones nacionales e internacionales sobre la conservación de la biodiversidad, los recursos genéticos y el control y manejo de los recursos naturales es reciente. Desde el momento de la nueva constitución y la Ley 70, cuando apenas se hablaba de la biodiversidad en la región, hasta finales de los noventa, se ha cubierto un vasto terreno. Esto incluye el compromiso activo de las comunidades ribereñas y los activistas del PCN con el Proyecto Biopacífico (PBP)[14] y la incipiente pero creciente transnacionalización del movimiento.[15] Al mismo tiempo, los activistas del PCN se han lanzado a las elecciones locales, se continúan organizando local y regionalmente, han buscado financiación para la titulación territorial y han participado en intensas negociaciones sobre el futuro de PBP (1996-1998). Al mismo tiempo, han sido testigos del crecimiento de la violencia en la región, en ocasiones en contra de los activistas y las comunidades para desanimarlos a presionar por sus demandas territoriales.

Aunque no se puede afirmar que la biodiversidad se haya convertido en la preocupación central del movimiento, es claro que la construcción de una estrategia política para la región está cada vez más inmersa en la red de la biodiversidad y que el PCN, en conjunción con el PBP y otras actores, ha creado un nodo local que se constituye como una red en sí mismo. Las relaciones entre cultura, territorio y recursos naturales conforman un eje central de la estrategia construida dentro de las organizaciones del movimiento y en sus negociaciones con el Estado. Contrariamente, algunos desacuerdos sobre la visión de los recursos

14. Este es el Proyecto Biopacífico (PBP) para la conservación de la biodiversidad, concebido como un programa del GEF y financiado por el gobierno suizo y el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD). Como resultado de la movilización de las comunidades negras y la Ley 70, el proyecto ha permitido un cierto grado de participación de las organizaciones negras, aceptándolas como un interlocutor importante. Su presupuesto inicial de tres años, sin embargo, fue ridículamente bajo en comparación con el presupuesto del plan de desarrollo a gran escala, Plan Pacífico –nueve millones del primero, mientras que el segundo tuvo para el mismo período más de doscientos cincuenta millones de dólares. Uno de los coordinadores regionales del PBP pertenece al Proceso de Comunidades Negras. Para un análisis del significado de este proyecto en las estrategias de capital conservacionista, véase Escobar (1996).

15. Los activistas han participado en reuniones tales como el COP 3 en Buenos Aires (1996), la Agenda Global contra el Libre Comercio en Ginebra (1997 y 1998) y el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas (1998).

naturales han creado tensiones entre las organizaciones comunitarias, así como entre algunos sectores comunitarios y las organizaciones etnoculturales. Muchas organizaciones negras subordinan los principios etnoculturales a la obtención de recursos del Estado para el desarrollo.

Estas tensiones están relacionadas con la intensificación del desarrollo, el capitalismo y la modernidad en la región (Escobar y Pedrosa, 1996). Primero, la creciente migración de campesinos, proletarios y empresarios hacia el Pacífico desplazados del interior del país está teniendo un impacto ecológico y social visible, fundamentalmente a raíz de la lógica cultural diferente que estos actores traen. Segundo, el gobierno continúa insistiendo en implementar planes de desarrollo convencionales en la región que propician la creación de infraestructura para la intervención del capitalismo a gran escala. Tercero, las políticas del gobierno para la protección de los recursos naturales han consistido en medidas convencionales de expansión de parques naturales o programas de forestería social con poca o ninguna participación comunitaria. Solamente el pequeño, pero simbólicamente importante, Proyecto Biopacífico ha tratado de incorporar las demandas de las comunidades negras organizadas. Finalmente, los carteles de la droga también han incursionado en la región, bajo la forma de grandes proyectos mineros, agroindustriales y turísticos con consecuencias enormes, aún difíciles de discernir.

Además de subrayar la existencia de estos factores es necesario decir que el nivel organizativo de las comunidades negras en la región central y sur del Pacífico es aún bajo. Su vulnerabilidad ha sido revelada en varios casos de conflictos ambientales entre las comunidades locales, el Estado y los intereses mineros y agroindustriales, que han aumentado en número e intensidad desde la sanción de la Ley 70, en algunos de los cuales las organizaciones del movimiento han extraído victorias parciales pero importantes.[16] Estos casos han evidenciado no solo la debilidad

16. Las organizaciones del movimiento social han logrado victorias parciales en varios casos, como por ejemplo: la construcción del oleoducto con una terminal en el puerto de Buenaventura; la suspensión de la minería de oro industrial en la zona de Buenaventura realizada por el Ministerio del Medio Ambiente; la erradicación de las operaciones relacionadas con los enlatados de palmitos en la misma zona; la participación en el diseño de la segunda fase de un programa de manejo sostenible del bosque en la región del Pacífico sur, Proyecto Guandal –una zona ecológica particularmente importante con actividad

de las agencias del Estado a cargo de la protección de los recursos naturales, sino también la no escasa confabulación entre los funcionarios y los intereses privados que explotan los recursos que ellas supuestamente deben proteger. En un gran número de casos, los funcionarios estatales se han aliado con negociantes locales para reprimir a las organizaciones del movimiento. Más aún, los funcionarios locales del gobierno temen enfrentar los serios problemas ambientales que a veces afectan a las comunidades bajo su jurisdicción. Finalmente, las medidas del gobierno para el control de los abusos ambientales a menudo llegan tarde y son ineficientes, o inducen pequeños correctivos en las actividades ambientalmente destructivas. Por el lado positivo, las organizaciones negras han podido utilizar algunas de estas instancias de conflicto para construir alianzas interétnicas con los movimientos indígenas.[17]

En este contexto, los activistas del PCN han desarrollado un marco de ecología política que incorpora conceptos de territorio, biodiversidad, economías locales, corredores de vida, gobernabilidad territorial y desarrollo alternativo. Progresivamente han articulado este enfoque en su interacción con las comunidades, el Estado, las ONG y los sectores académicos. Como ya se mencionó, el territorio es visto como un espacio multidimensional fundamental para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. La defensa del territorio es asumida dentro de una perspectiva histórica que liga el pasado y el futuro. En el pasado, las comunidades mantuvieron

maderera intensiva–, y el establecimiento del Instituto de Investigación Ambiental del Pacífico von Neumann. Para una discusión de estos casos y su impacto en el movimiento, véase "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia" [incluido en esta antología]. Joan Martínez Alier (1995) ha sugerido que el estudio de los conflictos ambientales y sus efectos distributivos debe ser una tarea central de la ecología política. En esta medida, la región del Pacífico colombiano, como otros bosques tropicales, tiene lecciones importantes que mostrar.

17. La construcción de alianzas con las organizaciones indígenas del Chocó fue especialmente importante en las largas negociaciones en torno a la creación del Instituto de Investigación Ambiental del Pacífico von Neumann (1996-1997). Sin embargo, el instituto en gran parte cayó bajo el control de los políticos negros tradicionales del Chocó. En 1995, se realizó una reunión importante que convocó a las organizaciones negras e indígenas del Pacífico con el propósito de desarrollar un marco común para discutir la relación territorio-etnicidad-cultura. Para las memorias de esta reunión, véase Proceso de Comunidades Negras (PCN) y Organización Regional Embera Waunana (OREWA) (1995). Desde entonces han continuado algunos intentos por consolidar la cooperación interétnica, aunque las tensiones entre los grupos negros e indígenas se han acrecentado en ciertas áreas.

un control relativo, así como formas de conocimiento y de vida conducentes a determinados usos de los recursos naturales. Esta articulación entre los significados, las prácticas y las relaciones sociales está siendo actualmente transformada por la embestida desarrollista. Confrontados con presiones nacionales e internacionales sobre los recursos naturales y genéticos de la región, las comunidades negras organizadas se preparan para librar una lucha desigual y estratégica por mantener el control sobre el último espacio territorial en el cual aún ejercen una influencia cultural y social significativa.

La construcción de nociones de territorio y de región en el Pacífico colombiano es de reciente data. Podría decirse que se remonta, por una lado, a los esfuerzos de los primeros programas de desarrollo tales como PLADEICOP (Plan de Desarrollo Integral para la Costa Pacífica), que la CVC comenzó a implementar en 1983. Uno de los principales efectos de esta estrategia fue crear una visión del Pacífico como región y entidad "desarrollable" (Escobar y Pedrosa, 1996). Más importante tal vez en la construcción de estas nociones fueron las respuestas tempranas dadas por comunidades y organizaciones negras a la arremetida del capital (particularmente maderero y minero) en la región media del Atrato a partir de mediados de la década de los ochenta. Esta arremetida, siguiendo el acertado análisis de William Villa (1998), no solo profundizó la erosión de las prácticas tradicionales de producción y los modos de poblamiento y apropiación del medio de las comunidades, sino que empujó a las comunidades del área a delimitar y defender sus territorios de la invasión de foráneos. Esta apropiación vivencial del territorio tomó un giro definitivo con la intervención de la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la cual ya incorpora en la discusión elementos de etnicidad y de cuestionamiento al Estado. A partir de estas luchas es que debe marcarse "el inicio de un nuevo orden territorial para el Pacífico y la constatación de la eficacia de un discurso político que articula la identidad cultural del negro con relación a la forma específica de apropiación territorial" (Villa 1998, p. 441). A partir de allí, y a través de debates, transformaciones y movilizaciones concretas acerca de la identidad y el entorno, las organizaciones y comunidades tomaron una conciencia distinta "de un territorio que ahora aprenden como suyo" (p. 445).

Puede decirse que en esta articulación entre identidad cultural y apropiación de un territorio subyace la ecología política del movimiento social de comunidades negras. La demarcación de territorios colectivos ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que enfatiza articulaciones entre los patrones de asentamiento, los usos del espacio y las prácticas de usos-significados de los recursos. Esta concepción es validada por estudios antropológicos recientes que documentan modelos culturales de la naturaleza existentes entre las comunidades negras ribereñas. Los asentamientos ribereños evidencian un patrón longitudinal y discontinuo a lo largo de los ríos en donde son combinadas y articuladas múltiples actividades económicas –pesca, agricultura, minería en pequeña escala, uso forestal, caza y recolección, así como actividades de mercado– según la localización del asentamiento en el segmento alto, medio o bajo del río. La dimensión longitudinal se articula con el eje horizontal regulado por el conocimiento y la utilización de múltiples recursos, desde aquellos que han sido domesticados cerca de la margen del río –incluyendo las hierbas medicinales y los cultivos de alimentos– hasta las especies no domesticadas que se encuentran en las varias capas de selva lejos del río. Un eje vertical desde el inframundo al supramundo, poblado por espíritus benevolentes o peligrosos, también contribuye a articular los patrones de uso-significado de los recursos. Estos múltiples ejes dependen de las relaciones sociales entre las comunidades, las cuales incluyen relaciones interétnicas entre las comunidades negras e indígenas, como también relaciones sociales y ecológicas intrarríos.[18]

Una de las contribuciones importantes que ha hecho el PBP ha sido el iniciar el estudio y la conceptualización de los sistemas tradicionales de producción de las comunidades ribereñas. Para el equipo del PBP y los activistas del PCN es claro que estos sistemas, más orientados al consumo local que al mercado y la acumulación, han operado como formas de resistencia, incluso si además han contribuido a la marginalización de la región. También se considera que las prácticas tradicionales –tales como

18. Para una ampliación de esta presentación extremadamente breve de un "modelo local de la naturaleza" en la región del Pacífico, véase Losonczy (1997) y Restrepo (1996).

la utilización máxima de los recursos forestales y agrícolas, la explotación de baja intensidad, el uso cambiante de los espacios productivos sobre amplias y diferentes áreas ecológicas, múltiples y diversas actividades agrícolas y extractivas, y prácticas laborales basadas en las relaciones parentales y familiares, etc.– han sido sostenibles al punto de que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas. Concebidos en términos de *sistemas productivos adaptativos*, estos estudios han generado herramientas útiles para la planeación y reflexión de la comunidad y el movimiento social. Finalmente, hay acuerdo en el hecho de que en muchas partes de los ríos estos sistemas no solo están bajo condiciones de mucho estrés, fundamentalmente por las presiones extractivistas, sino también que cada vez son menos sostenibles. Bajo estas condiciones se revelan como necesarias las novedosas estrategias económicas y tecnológicas que deben ser capaces de generar recursos para la conservación (Sánchez y Leal, 1995; véanse también los trabajos pioneros de Valencia y Lessberg, 1987, en el Chocó).

Los activistas han introducido otras innovaciones conceptuales, algunas de las cuales han surgido en el proceso de negociación con el equipo del Proyecto Biopacífico. La primera es la definición de *biodiversidad* como "territorio más cultura". Estrechamente relacionada a dicha definición está una visión del Pacífico como "un territorio-región de grupos étnicos": una unidad cultural y ecológica que es un espacio laboriosamente construido a través de prácticas culturales y económicas cotidianas de comunidades negras e indígenas. El territorio-región también es pensado en términos de "corredores de vida", verdaderos modos de articulación entre las formas socioculturales de uso y el ambiente natural. Existen, por ejemplo, corredores ligados a los ecosistemas de manglar, a las colinas, a las partes medias de los ríos, extendiéndose hacia adentro de la selva, y aquellos construidos por actividades particulares tales como la minería tradicional. Cada uno de estos corredores está marcado por patrones de movilidad particulares, relaciones sociales –género, parentesco, etnicidad–, usos del entorno y vínculos con otros corredores, y cada uno involucra una estrategia de uso y manejo del territorio. En algunas partes de la región, los corredores de vida se basan en relaciones interétnicas e intrarríos.

A través de estas concepciones también desarrolladas en contacto directo con las comunidades mediante ejercicios de *monteo* y mapeo, los activistas le dan contenido a la ecuación básica de la biodiversidad de "territorio más cultura". Son precisamente estas complejas dinámicas ecoculturales, que raramente se toman en cuenta en los programas gubernamentales, las que dividen el territorio de acuerdo con principios tales como la cuenca del río, pasando por alto las complejas redes que articulan a varios ríos entre sí. Los enfoques convencionales también fragmentan la espacialidad culturalmente construida, representada en paisajes particulares, precisamente porque son miopes a las dinámicas socioculturales.

De la misma manera, se podría decir que el *territorio-región* es una categoría de gestión de los grupos étnicos; no obstante, es algo más que eso. Es una categoría de relaciones interétnicas que apunta hacia la construcción de modelos sociales y de vida alternativos. El territorio-región es una unidad conceptual, así como un proyecto político. Es un esfuerzo por explicar la diversidad biológica desde adentro de la lógica ecocultural del Pacífico. La demarcación de los territorios colectivos cabe en este enfoque, incluso si las disposiciones gubernamentales que dividen la región del Pacífico en territorios colectivos, parques naturales, áreas de utilización y áreas de sacrificio donde se construirán megaproyectos violan este marco. Los planes de desarrollo del gobierno, ideados con el propósito de crear infraestructura a gran escala para la inversión capitalista, también militan en contra de la conservación. Sería muy difícil articular una estrategia de conservación basada en los principios propuestos por el PCN con las estrategias ecodestructivas del desarrollo nacional que prevalecen en el país.

Finalmente, es importante señalar que el concepto de *territorio* es una construcción que no emerge de las prácticas consuetudinarias de las comunidades, donde los derechos a la tierra son distribuidos sobre una base diferente –de acuerdo con el parentesco, la tradición de ocupación, etc. Algunos observadores ven el énfasis sobre los territorios colectivos como un error del movimiento basado en la malinterpretación de su fortaleza. Sin embargo, es claro que el territorio-región también es el resultado de prácticas ecoculturales colectivas, inter- e intracomunitarias. El territorio es visto como *el espacio de apropiación efectiva* del ecosistema, es decir,

aquellos espacios que la comunidad utiliza para satisfacer sus necesidades y para su desarrollo social y cultural. Para una comunidad dada, esta apropiación tiene dimensiones horizontales y longitudinales, y abarca a veces varias cuencas. Definido de esta manera, el territorio abarca varias unidades de paisaje y, lo que es más importante, encarna el proyecto de vida de la comunidad. El territorio-región, por el contrario, es concebido como *una construcción política de defensa del territorio y de su sostenibilidad.* De esta manera, el territorio-región es una estrategia de sostenibilidad y, viceversa, la sustentabilidad es una estrategia para la construcción y defensa del territorio-región. La sostenibilidad debe considerar procesos culturales de significación, procesos biológicos de funcionamiento de ecosistemas, procesos tecnoeconómicos de utilización de recursos. Dicho de otra forma, la sostenibilidad no puede concebirse ni por pedazos ni por tareas, o tan solo en términos económicos: debe responder al carácter integral y multidimensional de los ecosistemas y de las prácticas de apropiación de éstos por las comunidades.

Puede decirse, además, que el territorio-región *articula el proyecto de vida* de las comunidades con *el proyecto político* del movimiento social. Es por esto que tiene sentido, desde la perspectiva del movimiento, el hablar de territorio y territorio-región. En resumen, la estrategia política del territorio-región es esencial para el fortalecimiento de territorios específicos en sus diversas dimensiones ecológicas, económicas y culturales. Las presiones que los activistas están enfrentando para preparar planes de conservación y desarrollo de cuencas implican contradicciones en términos de las prácticas existentes de las comunidades. Los activistas son muy conscientes de estas contradicciones al tiempo que se embarcan en el proceso de planificación y en la medida que intentan "ganar tiempo" para el diseño de estrategias que reflejen más adecuadamente la realidad y aspiraciones locales.[19]

A pesar de estos problemas, es innegable que la visión y la práctica política del PCN es una contribución importante al fermento intelectual actual sobre la relación naturaleza-cultura en Colombia y otras partes. ¿Se

19. Los avatares y contradicciones de las dimensiones históricas, culturales y políticas de la actual demarcación de territorios colectivos están más allá del campo de acción de este capítulo. Es una de las áreas de trabajo más activas para el movimiento.

podría decir que encarna un enfoque de la biodiversidad alternativo o incluso una ecología política legítima? Si el territorio es un ensamblaje de proyectos y representaciones donde una serie entera de comportamientos y compromisos puede emerger pragmáticamente en el tiempo y en el espacio estético, social, cultural y cognitivo, es decir, un espacio existencial de autorreferencia de donde pueden surgir "subjetividades disidentes" (Guattari, 1995a, 1995b), es claro que este proyecto está siendo promovido por los movimientos sociales del Pacífico. Del mismo modo, la definición de *biodiversidad* propuesta por el movimiento provee elementos para reorientar los discursos de la biodiversidad según los principios locales de autonomía, conocimiento, identidad y economía (Shiva, 1993). Finalmente, de los esfuerzos de los activistas por teorizar las prácticas locales de utilización de recursos aprendemos que la naturaleza no es una entidad al margen de la historia humana, sino que es profundamente producida en conjunción con las prácticas colectivas de los seres humanos que se ven a sí mismos como integralmente conectados a ella (Descola y Pálsson, 1996).

La defensa del territorio implica la defensa de un intrincado patrón de relaciones sociales y construcciones culturales, y es entendida por los activistas del movimiento bajo esta luz. También implica la creación de un nuevo sentido de pertenencia ligado a la construcción política de un proyecto de vida colectivo y a la redefinición de las relaciones con la sociedad dominante. En este sentido, lo que está en juego con la Ley 70 no es la "tierra", ni siquiera el territorio de esta o aquella comunidad, sino el concepto de *territorialidad* en sí mismo como un elemento central en la construcción política de la realidad sobre la base de la experiencia cultural negra. La lucha por el territorio es, entonces, una lucha cultural por la autonomía y la autodeterminación. Esto explica por qué para muchas personas del Pacífico la pérdida del territorio significaría un retorno a la esclavitud o, quizá peor, a convertirse en "ciudadanos comunes".

La cuestión del territorio es considerada por los activistas del PCN como un desafío al desarrollo de economías locales y formas de gobernabilidad que puedan apoyar su defensa efectiva. El fortalecimiento y la transformación de los sistemas tradicionales de producción y los mercados y economías locales, la necesidad de presionar el proceso de titulación colectiva, y trabajar hacia el fortalecimiento organizativo y el desarrollo

de formas de gobernabilidad territorial son componentes importantes de una estrategia global centrada en la región. A pesar del hecho de que los intereses básicos del aparato de conservación del país, ya sean las agencias del Estado o las ONG, son los recursos genéticos y la protección del hábitat, y no las demandas ecoculturales del movimiento, los activistas del PCN encuentran en las discusiones y programas alrededor de la biodiversidad un espacio importante de la lucha que converge parcialmente con las estrategias de estos actores. Con respecto a la posibilidad de disminuir las actividades predatorias del Estado y el capital, las discusiones de la biodiversidad son de suma importancia para los movimientos negros e indígenas.

Finalmente, las economías locales y la gobernabilidad plantean la pregunta sobre el desarrollo. Para las organizaciones etnoculturales, el desarrollo debe estar guiado por principios derivados de los derechos y las aspiraciones de las comunidades locales y debe propender por la afirmación de las culturas y la protección de los ambientes naturales. Estos principios[20] –incluyendo las nociones de *compensación*, *equidad*, *autonomía*, *autodeterminación*, *afirmación de la identidad* y *sostenibilidad*– sugieren que cualquier estrategia de desarrollo debe fortalecer la identidad étnica de las comunidades y la capacidad de toma de decisiones, considerando su creatividad, solidaridad, orgullo en sus tradiciones, conciencia de sus derechos, formas de conocimiento y apego al territorio. Cualquier alternativa de desarrollo debe articular una visión de presente y de futuro posible basada en las aspiraciones colectivas. Debe ir más allá de la creación de infraestructura y el mejoramiento de las condiciones materiales para fortalecer las culturas y los lenguajes locales.

Los activistas del PCN no minimizan metas tales como la salud, la educación, las comunicaciones, la productividad económica o una repartición

20. Estos principios fueron acordados en febrero de 1994 como parte del análisis realizado por el PCN del Plan Nacional para el Desarrollo de Comunidades Negras elaborado por el Departamento Nacional de Planeación (DNP). A pesar de que hubo representantes de las comunidades negras en la comisión que trazó el plan, incluyendo representantes del PCN, el gobierno rechazó la petición de este a tener su propio panel de asesores y expertos en las deliberaciones. Como resultado, la visión tecnocrática del DNP, de los políticos tradicionales y de los expertos prevaleció en la conceptualización general del plan. Así, esta batalla por el primer "plan de desarrollo para comunidades negras" la perdió el movimiento, aunque no totalmente, en la medida en que algunas de sus concepciones están incluidas en el plan.

justa de los recursos públicos. Sin embargo, estas metas son vistas desde la perspectiva de la necesidad de proteger los territorios colectivos y su control sobre ellos, los derechos de las comunidades para determinar procesos de planeación, así como la meta fundamental de la diferencia cultural y social. La "sostenibilidad" no solo es un asunto ecológico, económico o tecnológico, sino que también involucra todos los principios planteados anteriormente. Refleja la manera como las comunidades negras del Pacífico le continúan apostando a la vida, a la paz y a la democracia en Colombia, sin que eso implique sacrificar la diversidad natural o cultural (PCN, 1994). La articulación entre lo ecológico, lo cultural y lo económico que subyace a esta visión constituye una ecología política para la reconstrucción de las relaciones entre naturaleza y sociedad en esta parte del mundo. También apunta hacia un momento de posdesarrollo en donde el carácter unidimensional del desarrollo economicista es puesto en cuestión.[21]

Es demasiado pronto para evaluar los resultados de la relación de este movimiento social con la red/discurso de la biodiversidad. Para gran parte del equipo del PBP y para los activistas del PCN, la experiencia compartida de cinco años ha sido dura, tensa y frustrante, aunque generalmente positiva. El PBP y el PCN han compartido el reto de "construir región" en formas que contrastan con las visiones dominantes, y han producido una mirada más compleja del Pacífico y de las fuerzas socioeconómicas, culturales y políticas que lo moldean. Así han demostrado ampliamente el menor impacto que los sistemas tradicionales tienen sobre la biodiversidad, mientras deconstruyen la percepción de que las selvas están siendo destruidas por indígenas y negros pobres. Igualmente, han llevado a cabo algunos proyectos concretos que han fortalecido a las organizaciones locales. Como el primer ejemplo en el país de una negociación intensa y persistente de una estrategia de desarrollo/conservación entre el Estado y el movimiento social, la experiencia ha dejado lecciones novedosas para ambas partes. Para los planificadores del PBP, por ejemplo, fue importante

21. Esta presentación de la ecología política desarrollada por el PCN está basada fundamentalmente en entrevistas a profundidad con algunos de sus activistas, particularmente Libia Grueso, Carlos Rosero y Yellen Aguilar (realizadas en 1995, 1996, 1997). También véase "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia" [incluido en esta antología] y Escobar y Pedrosa (1996).

aprender a llevar el ritmo de las dinámicas organizativas de la comunidad y el movimiento social, ostensiblemente distinto del ciclo de un proyecto. Esto fue particularmente difícil de aceptar para el equipo técnico-científico a cargo de la elaboración de un inventario de la biodiversidad regional. La tensión entre los enfoques sobre la biodiversidad de las ciencias sociales y las naturales es tan real en el caso colombiano como en cualquier otro sitio, incluyendo la CDB, incluso si no se puede reducir a una cuestión de entrenamiento disciplinario. Para los activistas del PCN fue importante aceptar, aunque provisionalmente, al equipo del PBP como un aliado entre los muchos antagonistas a los que se enfrentan, una vez superada la desconfianza inicial.[22]

Los futuros desarrollos en relación con la biodiversidad estarán condicionados por tres factores: la cuestión de la paz y la violencia, que cada vez más afecta el devenir de la región desde el interior del país; la capacidad para imaginar e implementar estrategias de desarrollo alternativas, incluyendo la conservación, quizá como un esfuerzo conjunto entre el Estado y los movimientos sociales en un contexto transnacional, y la persistencia y fortaleza del movimiento, significativamente debilitado y aislado a finales de los noventa como resultado de los preocupantes procesos sociales y económicos que se están dando en Colombia y que han minado la capacidad del movimiento para cristalizar una amplia base organizativa. El ambiente actual del país está dominado por niveles de violencia sin precedentes, provenientes de muchos lados –grupos paramilitares y guerrilleros, el ejército y los carteles de la droga–, y por la imposición de un modelo de acumulación más excluyente que los del pasado. Paradójicamente, cuando las comunidades negras de la costa Pacífica por primera vez encuentran un discurso nacional e internacional que no ve la región simplemente como una reserva de recursos a ser explotados, esta misma apertura está siendo estrechada por la brutalidad y magnitud de

22. Esta es una breve evaluación basada en entrevistas con el equipo del PBP y los activistas del PCN, realizadas en el verano de 1997. Para esta época, no era claro si el proyecto continuaría, fundamentalmente a causa de la falta de compromiso gubernamental en proveer los fondos requeridos como contrapartida a la financiación internacional. En este punto, la opinión general del equipo y los activistas era que, si bien el encuentro entre las dos partes llegó demasiado tarde, la experiencia fue en general "muy positiva".

las fuerzas explotadoras que están afectando la región, como lo han hecho en otras tantas partes del país.

En esta coyuntura, puede ser importante la atención internacional y académica dada a la región. Por tanto, quiero concluir discutiendo brevemente el potencial para un diálogo entre las ecologías políticas académicas y las de los movimientos sociales. La visión de los movimientos sociales del Pacífico es coherente con las propuestas actuales para repensar la producción como una articulación entre las productividades ecológicas, culturales y tecnoeconómicas (Leff, 1992, 1995a, 1995b). En particular, Leff argumenta la importancia de la incorporación del criterio cultural y tecnológico en un paradigma de producción que vaya más allá de la racionalidad económica dominante. Si es cierto que la sostenibilidad tiene que basarse en las propiedades estructurales y funcionales de un ecosistema particular, Leff insiste que cualquier paradigma de producción alternativo conducente a ello debe incorporar las condiciones culturales y tecnológicas actuales bajo las cuales la naturaleza es apropiada por los actores locales:

> El desarrollo sostenible encuentra sus raíces en las condiciones de diversidad cultural y biológica. Estos procesos singulares y no reductibles, dependen de las estructuras funcionales de los ecosistemas que sostienen la producción de los recursos bióticos y los servicios ambientales; de la eficiencia energética de los procesos tecnológicos; de los procesos simbólicos y las formaciones ideológicas que subyacen la valorización cultural de los recursos naturales; de los procesos políticos que determinan la apropiación de la naturaleza (Leff, 1995b, p. 61).

Dicho de otra manera, la construcción de paradigmas de producción alternativa, ordenes políticos y sostenibilidad es eje de un mismo proceso generado en parte a través de la política cultural de los movimientos sociales y las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura. De esta manera, el proyecto de los movimientos sociales constituye una expresión concreta en la búsqueda de la producción alternativa y los órdenes ambientales imaginados por los ecólogos políticos.

La base cultural para la producción alternativa se encuentra, en última instancia, en el conjunto de usos-significados que subyace a los modelos culturales. Que estos usos-significados también implican diferentes prácticas económicas ha sido mostrado por los antropólogos. Las economías locales están enraizadas en el lugar –incluso no están restringidas a lo local, en la medida en que participan en mercados translocales– y a menudo se basan en bienes comunales que incluyen la tierra, los recursos naturales, el conocimiento, los ancestros, los espíritus, etc. Dentro de un marco occidental, las ganancias surgen de innovaciones que deben estar protegidas por derechos de propiedad intelectual. Sin embargo, en muchas comunidades campesinas, la innovación emerge en el interior de la tradición. Al imponer un lenguaje de derechos de propiedad intelectual en los sistemas campesinos, los beneficios de las innovaciones de la comunidad terminan acrecentando el capital externo (Gudeman y Rivera, 1990; Gudeman, 1996).

Es entonces necesario situar las innovaciones y los derechos de propiedad intelectual en un contexto más amplio, aquel de modelos culturales contrastantes. Sin sugerir que los derechos de propiedad intelectual son inapropiados para todas las situaciones, es importante apoyar el conocimiento local y las innovaciones locales no con la esperanza de asegurar el beneficio individual, sino como una manera de ayudar a la gente a proteger sus espacios colectivos. Esto puede requerir "proteger los espacios comunitarios por fuera del mercado para que el lugar de las innovaciones locales sea preservado y los resultados puedan ser disfrutados localmente" (Gudeman, 1996, p. 118). Para promover la innovación en comunidades locales y emergentes, como el Pacífico colombiano, e incluso pensando en los usos de ese conocimiento en la economía global, es necesario considerar la manera como el conocimiento global puede ser vinculado positivamente a las prácticas locales. Esta aproximación no solo se opone directamente a las propuestas dominantes basadas en los derechos de propiedad intelectual, sino que también encuentra una articulación con la ecología política configurada por los movimientos sociales. Como lo plantea Martínez Alier (1996), el conflicto inherente a los debates de la biodiversidad entre el razonamiento económico y el ecológico necesita ser solucionado políticamente. De otra manera, las estrategias de conservación

resultarán en la mercantilización de la biodiversidad. ¿Es posible defender una racionalidad de producción ecológica poseconomicista? En la práctica, parece que los movimientos sociales son los más claros defensores de las "economías ecológicas". Por lo menos, ellos se rehúsan a reducir las demandas territoriales y ecológicas a los exclusivos términos del mercado, y esta es una lección importante para cualquier estrategia de conservación de la biodiversidad (Varese, 1996).

Conclusión

En este capítulo he planteado una perspectiva de la biodiversidad como una construcción que constituye una poderosa interfase entre la naturaleza y la cultura, y que origina una vasta red de localidades y actores a través de los cuales los conceptos, las políticas y, últimamente, las culturas y las ecologías son debatidos y negociados. Esta construcción tiene una creciente presencia en las estrategias de los movimientos sociales en muchas partes del mundo. El movimiento social de comunidades negras de la región del Pacífico colombiano, por ejemplo, ha generado una política cultural que está significativamente mediatizada por preocupaciones ecológicas, incluyendo la biodiversidad. A pesar de las fuerzas negativas que se le oponen, y bajo una coyuntura cultural y ecológica particular, no es imposible pensar que este movimiento pueda representar una defensa real del paisaje social y biofísico de la región. Esta defensa avanza a través de la construcción lenta y laboriosa de identidades afrocolombianas que se articulan con construcciones alternativas del desarrollo, el territorio y la conservación de la biodiversidad. Así, el movimiento social de comunidades negras puede ser descrito como un movimiento de apego cultural y ecológico al territorio, incluso como un intento de crear nuevos territorios existenciales. Su articulación aún incipiente y precaria, pero iluminadora de un vínculo entre cultura, naturaleza y desarrollo, constituye un marco de ecología política alternativo para las discusiones sobre la biodiversidad. El movimiento puede ser visto como un intento por mostrar que la vida social, el trabajo, la naturaleza y la cultura pueden ser organizados de manera diferente a los modelos culturales y económicos dominantes.

Esta ecología política es validada por tendencias recientes en la antropología y la ecología política. Su aproximación a la conservación de la biodiversidad desde la perspectiva de la construcción ecocultural del territorio-región puede ser vista en términos de la defensa de modelos locales de la naturaleza documentados por los antropólogos ecológicos, de los modelos de la práctica planteados por la antropología económica y la antropología del conocimiento local, y de las racionalidades de alternativas de producción articuladas por los ecólogos políticos. Igualmente, tales conceptos académicos se pueden decantar más a través de la reflexión sobre la práctica política de los movimientos sociales. Hay entonces posibilidades para un diálogo de beneficio mutuo entre los académicos y los activistas de los movimientos sociales interesados en la conservación y los asuntos ambientales. Los antropólogos y otros académicos están comenzando a demostrar con gran elocuencia que los problemas de la conservación, compensación y uso de recursos biodiversos no son solo más complejos de lo que sugieren las visiones dominantes, sino que se prestan para ideas creativas en la elaboración de políticas alternativas (Brush y Stabinsky, 1996). Es el momento para asumir este desafío en compañía de una variedad de actores sociales, desde los movimientos sociales hasta académicos y ONG progresistas.

Una cosa está clara: la distancia entre los discursos dominantes acerca de la conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales es inmensa y quizá creciente. Sin embargo, uno esperaría que en los espacios de encuentro y debate proporcionados por la red de la biodiversidad pudieran hallarse maneras para que los académicos, científicos, ONG e intelectuales reflexionen seriamente y apoyen los marcos alternativos que, con un mayor o menor grado de expresión y sofisticación, están elaborando los movimientos sociales del tercer mundo. Entonces podremos formular de una manera más sólida la pregunta planteada inicialmente: ¿puede ser redefinido y reconstruido el mundo desde la perspectiva de las múltiples prácticas culturales y ecológicas que continúan existiendo en muchas comunidades? Esta es una pregunta sobre todo política, pero implica serias consideraciones epistemológicas, culturales y ecológicas.

Bibliografía

Aprile-Gniset, Jacques (1993). *Poblamiento, hábitats y pueblos del Pacífico*. Cali: Universidad del Valle.

Asher, Kiran (1998). *The Politics of Gender and Ethnicity in the Pacific Coast of Colombia* [Tesis de doctorado]. University of Florida at Gainesville.

Balick, Michael; Elisabetsky, Elaine y Laird, Sarah (eds.) (1996). *Medicinal Resources of the Tropical Forests*. Nueva York: Columbia University Press.

Baskin, Yvonne (1997). *The Work of Nature: How the Diversity of Life Sustains Us*. Washington D. C.: Island Press.

Brush, Stephen (1999). Bioprospecting the Public Domain. *Cultural Anthropology*, *14*(4), 535-555.

Brush, Stephen y Stabinsky, Doreen (eds.) (1996). *Valuing Local Knowledge*. Washington D. C.: Island Press.

Camacho, Juana (1996). *Black Women and Biodiversity in the Tribugá Gulf, Chocó, Colombia* [informe]. Fundación MacArthur. Bogotá, Colombia.

Descola, Philippe y Pálsson, Gisli (eds.) (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking ofthe Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1996). Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology. En Richard Peet y Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies* (pp. 46-68). Londres: Routledge.

Escobar, Arturo (1997). *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*. México: UAM, CIESAS.

Escobar, Arturo (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (eds.) (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.

Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foucault, Michel (1980). *The History of Sexuality*. Nueva York: Pantheon Books.

Friedemann, Nina y Arocha, Jaime (eds.) (1984). *Un siglo de investigación social en Colombia.* Bogotá: Etno.

Genetic Resources Action International [GRAIN] (1998). Patenting Life: Progress or Piracy? *Global Biodiversity*, *7*(4), 2-6.

Guattari, Félix (1995a). *Chaosmosis*. Broomington: Indiana University Press.

Guattari, Félix (1995b). *Chaosophy*. Nueva York: Semiotext(e).

Gudeman, Stephen (1996). Sketches, Qualms, and Other Thoughts on Intellectual Property Rights. En Stephen Brush y Doreen Stabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge* (pp. 102-121). Washington D. C.: Island Press.

Gudeman, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, Stuart (1990). Cultural Identity and Diaspora. En Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference* (pp. 392-403). Londres: Lawrence & Wishart.

Hobart, Mark (1993). Introduction: The Growth of Ignorance? En Mark Hobart (ed.), *An Anthropological Critique of Development* (pp. 1-30). Londres: Routledge.

Hvalkof, Soren (1998). Outrage in Rubber and Oil: Extractivism, Indigenous Peoples and Justice in the Upper Amazon. En Charles Zerner (ed.), *Peoples, Plants, and Justice: Resource Extraction and Conservation in Tropical Developing Countries* (pp. 425-450). Nueva York: Columbia University Press.

Ingold, Tim (1995a). An Anthropologist Looks al Biology. *Man*, *25*(2), 208-229.

Ingold, Tim (1995b). Building, Dwelling, Living: How Animals and People Make Themselves at Home in the world. En Marilyn Strathern (ed.), *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge* (pp. 57-80). Londres: Routledge.

Ingold, Tim (1996). The Optimal Forager and Economic Man. En Philippe Descola y Gisli Pálsson (eds.), *Nature and Society* (pp. 25-44). Londres: Routledge.

Janzen, Daniel (1992). A South-North Perspective on Science in the Management, Use, and Economic Development of Biodiversity. En Odd Terje Sandlund, Kjetil Hindar y Anthony Brown (eds.), *Conservation of Biodiversity for Sustainable Development.* Oslo: Scandinavian University Press.

Janzen, Daniel et al. (1993). The Role of the Parataxonomists, Inventory Managers, and Taxonomists in Costa Rica's National Biodiversity Inventory. En World Resources Institute, *Biodiversity Prospecting* (pp. 223-254). Washington D. C.

King, Stephen; Carlson, Thomas y Moran, Katy (1996). Biological Diversity, Indigenous Knowledge, Drug Discovery, and Intellectual Property Rights. En Stephen Brush y Doreen Stabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge* (pp. 167-185). Washington D. C.: Island Press.

Leff, Enrique (1992). Cultura Democrática, Gestión Ambiental y Desarrollo Sustentable en América Latina. *Ecología Política*, (4), 47-55.

Leff, Enrique (1995a). *Green Production. Toward and Environmental Rationality*. Nueva York: Guilford Press.

Leff, Enrique (1995b). ¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales. *Gaceta Ecológica*, (37), 58-64.

Leff, Enrique (16-17 de octubre de 1997). Epistemología política, apropiación de saberes etnobotánicos y manejo sustentable de la diversidad vegetal. *Second International Congress of Ethnobotany*. Mérida, México.

Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. 31 de agosto de 1993. D.O. No. 41013.

Leyva, Pablo (ed.) (1993). *Colombia Pacífico.* Bogotá: Fondo Fen.

Losonczy, Anne Marie (1997). *Les Saints et la Forêt: Rituel, Société et Figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombie).* París: L'Harmattan.

Lozano, Betty Ruth (1996). Mujer y Desarrollo. En Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (pp. 176- 204). Bogotá: CEREC.

Mackay, David (1996). Agents of Empire: The Banksian Collectors and Evaluation of New Lands. En David Miller y Peter H. Reill (eds.), *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez Alier, Joan (1995). Political Ecology, Distributional Conflicts, and Ecological Incommensurability. *New Left Review,* (211), 70-88.

McAfee, Kathy (13 de agosto de 1997). Selling Nature to Save it? Biodiversity and the Rise of Green Developmentalism. *International Conference of Critical Geography*. Vancouver.

Melucci, Alberto (1989). *Nomads of the Present.* Filadelfia: Temple University Press.

Miller, David y Reill, Peter H. (eds.) (1996). *Visions of Empire: Voyages, Botany, and Representations of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Milton, Kay (1996). *Environmentalism and Cultural Theory.* Londres: Routledge.

Norgaard, Richard (1995). *Development Betrayed.* Londres: Routledge.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] y Organización Regional Embera Waunana [OREWA] (1995). *Territorio, etnia, cultura e investigación en el Pacífico colombiano*. Cali: Fundación Habla, Scribe.

Restrepo, Eduardo (1996). Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano. En Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del Guandal: "Grupos Negros" de los Ríos Satinga y Sanquianga.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín Biopacífico.

Ribeiro, Gustavo Lins (1997). Transnational Virtual Community? Exploring Implications for Culture, Power, and Language. *Organization,* 4(4), 496-505.

Richards, Paul (1993). Cultivation: Knowledge or Performance? En Mark Hobart (ed.), *Anthropological Critique of Development* (pp. 61-78). Londres: Routledge.

Sánchez, Enrique y Leal, Claudia (1995). Elementos para una Evaluación de Sistemas Productivos Adaptativos en el Pacífico

Colombiano. En Claudia Leal (ed.), *Economías de las Comunidades Rurales en el Pacífico Colombiano* (pp. 73-88). Bogotá: Proyecto Biopacífico.

Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind. Perspectives of Biodíversity and Biotechnology*. Londres: Zed Books.

Shiva, Vandana (1997). *Biopiracy*. Boston: South End Press.

Shiva, Vandana et al. (1991). *Biodiversity: Social and Ecological Perspectives*. Londres: Zed Books.

Strathern, Marilyn (1980). No Nature, no Culture: The Hagen Case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Takacs, David (1996). *The Idea of Biodiversity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Third World Network and Research Foundation for Science, Technology and Natural Research Policy (1994). *Resource Kit for Building a Movement for the Protection of Biodiversity and People's Intellectual Rights*. Kuala Lumpur.

Varese, Stefano (1996). The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People. En Stephen Brush and Doreen Stabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge* (pp. 122-142). Washington D. C.: Island Press.

Wade, Peter (1995). The Cultural Politics of Blackness in Colombia. *American Ethnologist, 22*(2), 341-357.

Wade, Peter (1996). *Blackness and Race Mixture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Whitten, Norman (1976). *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press.

World Resources Institute [WRI] (1994). *World Resources, 1994-95*. Washington D. C.

World Resources Institute [WRI], World Conservation Union [IUCN] y United Nations Environrnent Program [UNEP] (1991). *Global Biodiversity Strategy*. Washington D. C.

Zerner, Charles (1996). Telling Stories about Biological Diversity. En Stephen Brush y Doreen Stabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge* (pp. 68-101). Washington: Island Press.

El mundo posnatural: elementos para una ecología política antiesencialista*

Introducción. De la naturaleza a la historia[1]

En el ocaso del siglo XX, la cuestión de la naturaleza aún permanece sin resolver en cualquier orden social o epistemológico moderno. Con esto no solamente me refiero a "nuestra" incapacidad –la de los modernos– para encontrar formas de relacionarnos con la naturaleza sin destruirla, sino al hecho de que la respuesta dada a la "cuestión de la naturaleza" por las formas del conocimiento moderno –desde las ciencias naturales hasta las humanas– se ha quedado corta en tal búsqueda, a pesar del extraordinario salto que estas parecen haber dado en décadas recientes. Que en la base de la mayoría de los problemas ambientales haya formas particulares de organización social imperialistas, capitalistas y patriarcales, entre otras, no es una explicación válida para el *impasse* en el que las ciencias ambientalistas se encuentran hoy día. El hecho es que nosotros –¿quiénes y por qué?– nos vemos forzados a plantearnos

* Publicado en Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Originalmente en inglés: Escobar, Arturo (1999). After Nature: Steps to an Anti-Essentialist Political Ecology. *Current Anthropology*, *40*(1), 1-30. Traducción de Manuela Álvarez [N. del E.].

1. El esquema básico de este texto fue inicialmente presentado en un panel sobre antropología de la ciencia en la reunión anual de la Asociación Americana de Antropología de 1994. La primera versión completa fue preparada para el seminario de Neil Smith, denominado "Ecologías: repensando la naturaleza/cultura", en la Universidad Rutgers, el 22 de octubre de 1996. Agradezco a Neil Smith y a los participantes del seminario por sus generosos y creativos comentarios. Igualmente agradezco a Rayna Rapp (participante en el panel de 1994), Dianne Rocheleau, Soren Hvalkof, Aletta Biersack, como a los estudiantes de mi seminario "Antropología de la naturaleza" (otoño de 1996) por sus críticos comentarios sobre las ideas de este texto.

la pregunta de la naturaleza de una nueva manera. ¿Podría ser también porque las construcciones básicas con las cuales la modernidad nos ha equipado para esta búsqueda –incluyendo la naturaleza y la cultura, así como la sociedad, la política y la economía– ya no nos permiten cuestionarnos a nosotros mismos y a la naturaleza de formas que puedan darnos respuestas novedosas? ¿O quizás es porque, como Marilyn Strathern (1992a) ha sugerido, hemos entrado en una época definida por el hecho de estar "más allá de la naturaleza"?

La "crisis de la naturaleza" también es una crisis de la identidad de la naturaleza. El significado de la naturaleza se ha transformado a través de la historia, de acuerdo con factores culturales, socioeconómicos y políticos. Como Raymond Williams lo plantea, "aunque a menudo pasa desapercibida, la idea de la naturaleza contiene una extraordinaria cantidad de historia humana" (1980, p. 68). Rechazando planteamientos esencialistas acerca de la naturaleza de la naturaleza, Williams va más allá para proponer que en tales planteamientos "la idea de la naturaleza es la idea del hombre [...] la idea del hombre en la sociedad, claro está, las ideas de diferentes tipos de sociedades" (1980, p. 71). El hecho de que la naturaleza haya llegado a ser pensada de manera separada de la gente y producida a través del trabajo, por ejemplo, está relacionado con la visión de *hombre* producida por el capitalismo y la modernidad. Siguiendo los planteamientos de Williams, Barbara Bender propone que la experiencia de las personas en cuanto a la naturaleza y el paisaje "se basa, en gran medida, en la particularidad de las relaciones sociales, políticas y económicas dentro de las cuales dichas personas viven sus vidas" (1993, p. 246). Una etnografía del paisaje emerge de estos trabajos, los cuales reinscribirían la historia en el supuesto texto natural de la naturaleza.

Existen otras fuentes que alteran nuestro arraigado entendimiento de la naturaleza. Como varios autores han observado (Haraway, 1991; Strathern, 1992b; Rabinow, 1992; Soper, 1996), en el despertar de una intervención sin precedentes a un nivel molecular de la naturaleza, podemos estar presenciando el ocaso de la ideología moderna del naturalismo, esto es, de la creencia en la existencia de la naturaleza prístina por fuera de la historia y del contexto humano. Debemos ser claros que dicha ideología implica una concepción de la *naturaleza* como un principio

esencial y una categoría fundacional, un campo para el ser y la sociedad, la naturaleza como "un campo independiente de valor intrínseco, verdad o autenticidad" (Soper, 1996, p. 22). Sin embargo, afirmar la desaparición de dicha noción es ostensiblemente diferente a negar la existencia de una realidad biofísica, prediscursiva y presocial, si se quiere, con estructuras y procesos propios, que las ciencias de la vida tratan de entender. Por un lado, para nosotros, los humanos –incluyendo a biólogos y ecologistas–, esto significa enfatizar que la naturaleza es siempre construida mediante nuestros procesos discursivos y de significación, de tal forma que lo que percibimos como natural es a su vez cultural y social. Dicho de otra manera, la naturaleza es simultáneamente real, colectiva y discursiva –hecho, poder y discurso–, y en consecuencia, necesita ser naturalizada, sociologizada y deconstruida (Latour, 1993). Por otro lado, con las tecnociencias moleculares –desde el ADN recombinante hasta el mapeo de genes y la nanotecnología– nuestras propias creencias de la naturaleza como pura e independiente están dando paso a una nueva visión de la naturaleza como producida artificialmente. Esto apuntala una transformación ontológica y epistemológica sin precedentes, que apenas hemos comenzado a entender: ¿qué nuevas combinaciones de naturaleza y cultura llegarán a ser permisibles y practicables?

En todo el mundo, la transformación de lo biológico está dando lugar a una gran variedad de formas de lo natural. Desde las selvas tropicales hasta los laboratorios de biotecnología avanzada, los recursos culturales y biológicos para la invención colectiva de naturalezas e identidades revelan un alto grado de heterogeneidad y desigualdad. Argumentaré que las naturalezas, como las identidades, pueden ser pensadas como híbridas y múltiples, incluso si el carácter de dichas hibridaciones cambia de lugar en lugar, así como de un conjunto de prácticas a otro. De hecho, los individuos y colectivos están hoy obligados a mantener diferentes naturalezas en tensión. Uno podría situar estas naturalezas según varias coordenadas o construir cartografías de conceptos y prácticas para orientarse en el increíblemente complejo campo de lo natural de hoy día. Este texto sugiere una cartografía particular, de acuerdo con el eje de lo orgánico y lo artificial.

La primera parte de este capítulo presenta los principios más importantes del antiesencialismo filosófico y político. La segunda parte

propone un marco de los "regímenes de naturaleza" desde una perspectiva antiesencialista; me refiero a estos regímenes como orgánico, capitalista y de tecnonaturaleza. Finalmente, la tercera parte argumenta la inevitabilidad de las naturalezas híbridas en el mundo contemporáneo, sustentando esta hipótesis desde la perspectiva de los movimientos sociales de la selva tropical. A su vez, esta parte retoma la pregunta por las relaciones posibles entre las ciencias biológicas y sociales dentro de una concepción antiesencialista. En las conclusiones, trabajo algunas de las implicaciones políticas del análisis.

Antiesencialismo: de la historia a la ecología política

La ecología política es el campo más reciente que reclama la posibilidad de iluminar "la cuestión de la naturaleza". Sus principales antecesores fueron una variedad de orientaciones en la ecología cultural y humana en boga desde la década del cincuenta a la del setenta (Hvalkof y Escobar, 1998; Kottak, 1999; Moran, 1990). Hoy día, el campo parece estar experimentando un renacimiento esperanzador. Mientras que los geógrafos y los economistas ecológicos han estado a la cabeza de este esfuerzo (Blaike y Brookfield, 1987; Bryant, 1992; Peet y Watts, 1996; Martínez Alier, 1995; Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996), otros campos tales como la economía política antropológica (Johnston, 1994, 1997; Greenberg y Park, 1994), la ecología social (Heller, 1998), la teoría feminista, la historia ambiental, la sociología y la arqueología histórica se están uniendo a este esfuerzo colectivo. Algunos estudiosos recientes ven que el paso inicial fue la articulación, durante la década del setenta, de la ecología cultural y humana con las consideraciones de la economía política (Bryant, 1992; Peet y Watts, 1996). Durante los años ochenta y hasta entrados los noventa, esta ecología política de orientación económico-política se nutrió de otros elementos, particularmente del análisis posestructuralista del conocimiento, las instituciones, el desarrollo y los movimientos sociales (Peet y Watts, 1996), así como de aportes feministas en torno al carácter de género del conocimiento, el entorno y las organizaciones (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996). De estos

dos recientes volúmenes, que buscan guiar la investigación bajo los rubros de "ecología de la liberación" y de "ecología política feminista", está emergiendo una visión más matizada de las relaciones naturaleza/cultura y de la ecología política. Dicha discusión resalta el carácter entretejido de las dimensiones discursiva, material, social y cultural de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Durante varios años se ha dado lugar a estudios empíricos basados en dichos marcos, por lo cual "en un cierto sentido el trabajo teórico apenas comienza" (Peet y Watts, 1996, p. 39).

Este capítulo parte de estos esfuerzos por reexaminar la relación entre el ser humano y el entorno en el contexto de la transformación ontológica de la naturaleza y sus heterogeneidades y desigualdades. Partiendo del colapso de la ideología esencialista de la naturaleza, así como de las tendencias mencionadas en el posestructuralismo, el feminismo, la teoría política y las teorías críticas de raza,[2] se pregunta: ¿será posible articular una teoría de la naturaleza antiesencialista? ¿Podemos tener una visión de la naturaleza más allá de la trivialidad de que esta se construye, para teorizar las múltiples formas en que es culturalmente construida y socialmente producida, reconociendo, a su vez, la base biofísica de su constitución? Más aún, ¿no es una posición antiesencialista una condición necesaria para el entendimiento y la radicalización de las luchas sociales contemporáneas sobre lo biológico y lo cultural? Por el lado político, ¿qué implicaciones tendría tal posición para las luchas sociales, las identidades colectivas y la producción de conocimiento experto? Finalmente, ¿será posible construir una teoría de la naturaleza que nos ofrezca una indicación de las múltiples formas tomadas por la naturaleza hoy sin ser totalizante?

Es un hecho que los posmodernistas y los posestructuralistas han llegado precipitadamente a pensar que, al igual que no hay naturaleza por fuera de la historia, no hay nada natural en la naturaleza. Esto ha

2. Para la teoría política posestructuralista, me apoyo particularmente en el trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985; Mouffe, 1993; Laclau, 1996). Para una compilación comprehensiva de la teoría crítica de la raza véase Delgado (1995). Los debates posestructuralistas y antiesencialistas en la teoría feminista cubren un campo demasiado vasto, imposible de resumir en este texto. Entre quienes enfocan cuestiones de medio ambiente y naturaleza esta el trabajo de Donna Haraway (1989, 1991, 1997).

situado a los teóricos culturales en contrapunto con los ambientalistas que en su mayoría continúan cifrando sus creencias en la naturaleza externa y prediscursiva (Soulé y Lease, 1995). Es necesario abogar por una posición más equilibrada que reconozca tanto la constructividad de la naturaleza en contextos humanos –es decir, el hecho de que gran parte de lo que los ecologistas denominan natural es también un producto cultural– como la naturaleza en un sentido realista, esto es, la existencia de un orden natural independiente, incluyendo un cuerpo biológico, y cuyas representaciones los constructivistas pueden cuestionar legítimamente en términos de su historia y sus implicaciones políticas. De esta manera, podremos navegar entre perspectivas opuestas para "incorporar una mayor consciencia de lo que sus respectivos discursos de la 'naturaleza' pueden estar ignorando y represando políticamente" (Soper, 1996, p. 23). Para los constructivistas, el desafío consiste en aprender a incorporar en sus análisis la base biofísica de la realidad. Para los realistas, la cuestión consiste en examinar sus enfoques desde la perspectiva de su constitución histórica: aceptar que las ciencias naturales no son ahistóricas ni se encuentran desideologizadas, como elocuentemente lo han venido demostrando los estudios sociales y culturales de ciencia y tecnología. Esta doble demanda debe ser abordada por toda ecología política. Como lo plantea Roy Rappaport, "la relación entre las acciones formuladas en términos de significado y el sistema constituido por la ley natural dentro de las cuales ocurren es, desde mi perspectiva, la problemática esencial de la antropología ecológica" (1990, p. 69). Este planteamiento sugiere la necesidad de diálogo entre quienes investigan los significados y aquellos que estudian la "ley natural".

A partir de aquí, sin embargo, hay un vasto terreno que recorrer hacia una teoría antiesencialista de la naturaleza que reconozca tanto lo cultural como lo biológico.[3] La política y la ciencia no se prestan para una fácil articulación. Aún queda por construir toda una teoría política de la naturaleza. Las fuentes del antiesencialismo son múltiples. Dos de sus proponentes más elocuentes, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, comienzan

3. "La contradicción, quizás inevitable, entre lo cultural y lo biológico es, desde mi perspectiva, uno de los problemas fundamentales que deben ser abordados por toda antropología ecológica" (Rappaport, 1990, p. 56).

por reconocer que lo político "debe ser concebido como una dimensión inherente a toda sociedad humana determinando nuestra condición ontológica" (Mouffe, 1993, p. 3), incluyendo, debo añadir, nuestra condición como seres biológicos. Estos autores argumentan (Laclau y Mouffe, 1985; Mouffe, 1993; Laclau, 1996) que la vida social es inherentemente política, dado que es el espacio de antagonismos que emergen del ejercicio de la identidad misma. Toda identidad es relacional, lo cual significa que el ejercicio de cualquier identidad implica la afirmación de la diferencia y, por consiguiente, un antagonismo potencial. Los antagonismos son constitutivos de la vida social. En este sentido, dado que el significado no puede ser fijado de manera permanente –un postulado básico de la hermenéutica y el posestructuralismo–, las identidades son el resultado de articulaciones que son siempre históricas y contingentes. Ninguna identidad o sociedad puede ser descrita desde una perspectiva única y universal.

Asimismo, con la teoría posestructuralista del sujeto, estamos obligados a desechar la idea del sujeto como un individuo autocontenido, autónomo y racional. El sujeto es producido por/en discursos y prácticas históricas en una multiplicidad de esferas. Las concepciones antiesencialistas de la identidad subrayan el hecho de que las identidades –racial, sexual y étnica, entre otras– están continua y diferencialmente constituidas en parte en contextos de poder, en vez de desarrollarse a partir de un núcleo estático y preexistente. En este sentido, lo importante es investigar la constitución histórica de la subjetividad como una complejidad de posiciones y determinaciones sin una esencia verdadera o estática, siempre abierta e incompleta. Algunos ven esta crítica del esencialismo desde el posestructuralismo, la filosofía del lenguaje y la hermenéutica como un *sine qua non* para la teoría social radical de hoy, así como para entender la ampliación del campo de las luchas sociales (Laclau, 1996; Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998).

¿Es la categoría de *naturaleza* susceptible a este tipo de análisis? Si categorías aparentemente tan sólidas como *sociedad* y *sujeto* han sido sometidas a una crítica antiesencialista, ¿por qué ha sido tan resistente *naturaleza*? Incluso una categoría tan arraigada como *economía capitalista* ha sido objeto de un reciente descentramiento antiesencialista

(Gibson-Graham, 1996). La reconsideración posestructuralista de lo social, lo económico, el sujeto y otros tantos blancos del pensamiento antiesencialista –particularmente el género binario y las identidades raciales esencialistas– sugiere formas de repensar la naturaleza como carente de identidad esencial. Como en el caso de otras categorías mencionadas, el análisis tendría una doble meta. Por un lado, examinar las relaciones biológicas, sociales y culturales constitutivas de la naturaleza; por el otro, encontrar la manera de revelar etnográficamente o de imaginar discursos de diferencia ecológica/cultural que no reduzcan la multiplicidad de los mundos sociales y biológicos a un principio único de determinación –"las leyes del ecosistema", "el modo de producción", "el sistema de conocimiento", la genética, la evolución, etc. Puede plantearse que los discursos sobre la naturaleza han sido biocéntricos (particularmente en las ciencias naturales) o antropocéntricos (en las ciencias sociales y humanas). Es el momento para cuestionar lo que se considera como esencial a la "naturaleza" o al "Hombre" en dichos discursos. Al final del camino quizás podamos reconocer una pluralidad de naturalezas –capitalistas y no capitalistas, modernas y no modernas, digamos por ahora– en donde ambos, lo social y lo biológico, jueguen roles centrales mas no esenciales.

Intentemos construir una definición de *ecología política* que nos permita llevar a cabo este ejercicio antiesencialista. Propongo esta definición como un mínimum teórico para la tarea que nos concierne. La ecología política puede ser definida como el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones. Esta definición no se basa en las categorías comunes de *naturaleza*, *medio ambiente* o *cultura* –como en la ecología cultural, la antropología ecológica y gran parte del pensamiento ambientalista– ni en las categorías sociológicas de *naturaleza* y *sociedad* –como en las teorías marxistas de la producción de la naturaleza. La opción de la historia y la biología tiene un precedente en el intento de Michelle Rosaldo (1980) por analizar la relación entre sexo y género en términos de lo que denominó "la acomodación mutua entre la biología y la historia". También hace eco con algunas propuestas recientes que miran la interacción historia-biología desde perspectivas

fenomenológicas. Quizás se pueda objetar que en la definición propuesta introduzco la biología y la historia como nuevos ejes de análisis, quizás esenciales y binarios, aunque dicho binarismo se problematizará más adelante. Sin embargo, esta definición desplaza *naturaleza* y *sociedad* de su posición privilegiada en el análisis occidental. *Naturaleza* es una categoría específicamente moderna y muchas sociedades no modernas han mostrado carecer de dicha categoría tal y como nosotros la entendemos (Williams, 1980; Strathern, 1980); ya he sugerido que nuestra propia noción moderna de *naturaleza* está desapareciendo bajo el peso de las nuevas tecnologías. Similarmente, los críticos posestructuralistas han demostrado que la sociedad no está dotada de las estructuras y leyes que las ciencias sociales le imputan, e incluso no existen en muchos contextos no modernos. Así, en esferas no modernas y posmodernas encontramos la *naturaleza* y la *sociedad* ausentes conceptualmente. El intento por elaborar un tipo de análisis que no se base en dichas categorías tiene, entonces, dimensiones políticas y epistemológicas claras.

Definida como la articulación de la biología y la historia, la ecología política tiene como campo de estudio las múltiples prácticas a través de las cuales lo biofísico se ha incorporado a la historia o, más precisamente, aquellas prácticas en que lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicados. Los ejemplos varían desde aquellos entresacados del pasado prehistórico hasta los más contemporáneos y futurísticos, desde antiguas articulaciones a través de la agricultura y el uso de los bosques hasta tecnologías moleculares y la "vida artificial", si entendemos esta última como una representación particular de la relación biología/historia. Cada articulación tiene su historia y especificidad, está relacionada con modos de percepción y experiencia, determinada por relaciones sociales, políticas, económicas y de conocimiento, así como caracterizada por modos de utilización del espacio y condiciones ecológicas, entre otras. Será la tarea de la ecología política trazar y caracterizar dichos procesos de articulación, y su meta será sugerir articulaciones potenciales realizables hoy día, que conduzcan hacia relaciones sociales y ecológicas más justas y sostenibles. Otra manera de plantear dicha meta es decir que la ecología política se ocupa de encontrar nuevas formas de entretejer lo

ecológico (biofísico), lo cultural y lo tecnoeconómico para la producción de otros tipos de naturaleza social.

Ecología política antiesencialista: regímenes de naturaleza

Para facilitar la tarea de visualizar el espacio de las articulaciones de lo biológico y lo histórico, podemos realizar un breve ejercicio imaginativo. Situémonos en un área de selva tropical como el Pacífico colombiano, donde vengo trabajando desde hace algunos años.[4] Vemos aquí a tres actores en acción. Primero, comunidades locales negras e indígenas que han sido activas en la creación de mundos y paisajes particulares. Estos mundos y paisajes silvícolas con sus rasgos sociales, culturales y biofísicos peculiares nos parecen poco familiares. Supongamos que comenzamos nuestro viaje navegando a contra corriente en uno de los innumerables ríos que fluyen de las vertientes andinas hacia el litoral y que, al descender hacia el océano, encontramos que las comunidades indígenas dan paso a asentamientos negros y que, a medida que el río se abre en un estuario, empezamos a divisar pequeños pueblos e, incluso, a algunos blancos. Pronto nos encontramos ante un paisaje muy diferente, uno fácilmente reconocible para nosotros. Quizás es una plantación de palma africana o una sucesión ordenada de grandes estanques rectangulares –más de una hectárea cada uno– destinados al cultivo industrial de camarón para exportación. Aquí encontramos a un capitalista ocupado en generar desarrollo y proveer trabajo, según él argumenta, a cientos de trabajadores negros en las plantaciones o en las plantas de empaque de pescado y camarón; desde su perspectiva, de otra manera, esos trabajadores estarían ociosos en los barrios pobres de un pueblo cercano que ha doblado su población, de cincuenta mil a cien mil, en

4. Para antecedentes e información etnográfica general sobre la región, véase Escobar y Pedrosa (1996); se puede encontrar un tratamiento etnográfico de la conservación de la biodiversidad en Escobar (1997, 2000), y sobre el movimiento social negro véase "El proceso organizativo de comunidades negras en Colombia", un texto escrito colectivamente con Grueso y Rosero [incluido en esta antología]. La ecología política del movimiento negro se discute en "¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales" [también incluido en esta antología].

menos de una década. Este capitalista y la naturaleza que ha producido son nuestro segundo actor.

Sin embargo, nada lejos de la plantación hay un territorio indígena que ha recibido un visitante extraño recientemente, bien conocido en otros lugares como un prospector de biodiversidad. Él/ella ha venido a la región, quizás enviado/a por un jardín botánico de Estados Unidos o Europa, o por una compañía farmacéutica, en busca de plantas con uso potencial para aplicaciones comerciales. Él/ella no está realmente interesado/a en la planta en sí misma, sino en sus genes, que llevaría de regreso a su país de origen. Imaginemos incluso en un futuro lejano que estos genes terminan siendo utilizados para modificar a los humanos de formas que los hacen resistentes a ciertas enfermedades, para producir organismos o productos transgénicos, o quizás hasta para crear, en una latitud del norte, todo un ambiente tropical a partir de la colección de genes de muchas selvas tropicales, ya sea con forma biológica o virtual. Este es nuestro tercer y último actor en la narrativa de la naturaleza que queremos construir.[5]

Finalmente, situémonos en el espacio de percepción de un activista del movimiento social de comunidades negras que ha surgido en esta región como resultado de los muchos cambios ocurridos, incluyendo el advenimiento del capitalista, el planificador del desarrollo y el bioprospector. Este activista creció en una comunidad ribereña y logró llegar a una de las grandes ciudades andinas en busca de educación; ahora ha vuelto a los ríos para organizar la defensa de los paisajes culturales y biofísicos de su región. Si observamos lo que está haciendo, podemos decir que mantiene varios paisajes y naturalezas en tensión: ante todo en su mente está el paisaje de los ríos y asentamientos de su niñez, poblado con todo tipo de seres, desde las hermosas palmas de coco y naidí,[6] hasta las visiones y los seres espirituales que pueblan sus sub- y supramundos.

---

5. No quiero con esto reducir el movimiento de la conservación de la biodiversidad a la bioprospección; este ejercicio es solo sugestivo de ciertas tendencias y posibilidades.

6. El ápice del alto y elegante naidí es utilizado para producir los palmitos que después de enlatados, son vendidos en los supermercados de los países ricos. La palma es cortada en esta operación. En algunas partes de la región Pacífica se están promoviendo esfuerzos para establecer plantaciones de diferentes especies para la producción comercial; no obstante, gran parte del naidí silvestre ha sido diezmado.

Si se encuentra en sus veintes, quizás también creció al lado del paisaje disciplinado de las plantaciones. Como activista, se ha concientizado con los discursos de la biodiversidad y con el hecho de que su región está en la mira de organizaciones y corporaciones internacionales, ONG ambientalistas del norte y el gobierno de su propio país, todos interesados en acceder a la supuesta riqueza de recursos genéticos de la región.

Los activistas de los movimientos sociales, como cada uno de nosotros a nuestra manera y con diferentes naturalezas en mente, tienen que mantener estos múltiples paisajes en tensión: el paisaje "orgánico" de las comunidades, el paisaje capitalista de las plantaciones y el tecnopaisaje de los investigadores y empresarios de la biodiversidad y la biotecnología. Corriendo el riesgo de la rigidez y la sobresimplificación, quiero sugerir que los tres actores esbozados anteriormente encarnan regímenes de articulación de lo histórico y lo biológico significativamente diferentes. Me referiré a estos regímenes como *naturaleza orgánica*, *naturaleza capitalista* y *tecnonaturaleza*, respectivamente. Retengo el término "naturaleza" por su proximidad histórica al régimen moderno, para el cual la naturaleza es una categoría dominante. En lo que sigue me gustaría trazar los rudimentos de la caracterización de cada uno de dichos regímenes, aunque antes es necesario hacer algunas observaciones generales sobre el modelo para clarificar su carácter.

Primero, este es un modelo antiesencialista. Es ampliamente aceptado que la naturaleza es experimentada diferencialmente de acuerdo con nuestra posición social o que es producida diferencialmente por grupos o períodos históricos disímiles. Sin embargo, estos planteamientos implican un orden moderno en el cual la experiencia puede ser evaluada según las formas de producción y las relaciones sociales modernas, pero no permiten la teorización de la alteridad radical de las formas sociales de la naturaleza. Estos regímenes de naturaleza pueden ser vistos como constituyentes de una estructura social hecha de relaciones múltiples e irreductibles sin centro ni origen, es decir, como un campo de articulaciones (Gibson-Graham, 1996, p. 29); como discutiré, hay una doble articulación tanto en el interior de cada régimen como entre ellos. La identidad de cada régimen es el resultado de articulaciones discursivas con acoplamientos biológicos, sociales y culturales llevadas a cabo en un

amplio campo de discursividad que desborda cada régimen particular (Laclau y Mouffe, 1985).[7]

Segundo, estos tres regímenes no representan una secuencia linear, como tampoco estadios en la historia de la naturaleza social. Estos coexisten y se traslapan. Más aún, se coproducen a sí mismos; así como las culturas y las identidades, los regímenes de la naturaleza son relacionales. Lo que nos concierne es examinar sus articulaciones y contradicciones mutuas, las formas como compiten por el control de lo social y lo biológico. En dichos regímenes, los humanos están ubicados diferencialmente, tienen diversas conceptualizaciones y hacen demandas disímiles sobre lo biológico. De esta manera, los tres regímenes son objeto de tensión y contestación; leyes biofísicas, significados, trabajo, conocimiento e identidades son importantes para los tres, aunque con intensidades y configuraciones divergentes. Los regímenes representan aparatos reales o potenciales de producción de lo social o biológico. Pueden ser vistos como momentos en la producción total y diferenciada de la naturaleza social-biológica. Finalmente, es importante plantear desde el comienzo que el régimen denominado orgánico no es esencial, mas sí histórico; no es estable ni corresponde a "lo natural", y está tan construido y conectado con otros ensamblajes como las tecnonaturalezas o las naturalezas capitalistas. Lo orgánico no descansa en un marco cultural puro –aunque sí esté caracterizado por una conexión más integral entre la cultura y la biología–, sino que yace en ensamblajes y recombinaciones de organismos y prácticas, que operan a través de reglas a menudo incongruentes con los parámetros de la naturaleza moderna.

Tercero, el conocimiento que tenemos a disposición para examinar cada régimen es desigual y diferencial. Me propongo examinar cada régimen desde la perspectiva de una forma particular de conocimiento.

---

7. Los regímenes de naturaleza se pueden asemejar a una totalidad fractal en el sentido en que Paul Gilroy (1993) habla del Atlántico negro como una estructura fractal en donde coexisten múltiples identidades, culturas políticas y políticas culturales. Una estructura fractal siempre fluctúa entre estados que son diferentes y similares a sí mismos, de acuerdo con una recursividad incesante. Las teorías fractales, como las teorías de la articulación, dan una visión de la totalidad sin ser totalizantes. Se puede decir que los varios regímenes de producción de la naturaleza crean una ecología fractal. Finalmente, el modelo antiesencialista de los regímenes de naturaleza se puede relacionar con el modelo protoantiesencialista de Polanyi (1957) de la economía como un proceso instituido, así como a la noción foucaultiana (1968) de *episteme*.

Sugeriré que podemos estudiar la naturaleza orgánica de una manera más apropiada basándonos en la antropología del conocimiento local, la naturaleza capitalista de acuerdo con el materialismo histórico y la tecnonaturaleza desde la perspectiva de estudios culturales de ciencia y tecnología. Estos marcos son modos de análisis específicos a cada régimen por sus respectivas lealtades, compromisos y orientaciones teóricas. Una última consecuencia de estas cualifícaciones es que el modelo está construido desde una cierta perspectiva parcial: el punto de vista epistemológico donde se sitúa quien conoce, estando este definido como el ecólogo político crítico y antiesencialista ligado a la naturaleza capitalista por la historia, no obstante intentando visualizar un discurso de la diferencia en donde las naturalezas orgánicas y las tecnonaturalezas puedan ser visibles en su alteridad, y en donde se puedan cultivar discursos alternativos de naturaleza y cultura.[8]

Naturaleza capitalista: producción y modernidad

Siguiendo con el modelo de los tres regímenes de naturaleza, es más fácil comenzar con lo que mejor conocemos: la naturaleza capitalista. Mucho se sabe ya sobre este régimen, empezando por el proceso de su surgimiento, que comenzó en la Europa posrenacentista y cristalizó con el capitalismo y el advenimiento de un orden epistémico moderno hacia finales del siglo XVIII. En este sentido, un número de aspectos han sido subrayados y serán repasados brevemente bajo cuatro tópicos: las nuevas formas de ver, la racionalidad, la gobernabilidad y la mercantilización de la naturaleza ligada a la modernidad capitalista.

El desarrollo de nuevas formas de ver ha estado directamente ligado al surgimiento de la naturaleza capitalista: la invención de la perspectiva linear, ligada a la pintura realista –que ha congelado el lugar desde un punto de vista particular, ubicando al observador por fuera del cuadro y, por ende, por fuera de la naturaleza y la historia–; la objetivación del paisaje con su

8. La perspectiva parcial y el punto de vista epistemológico son principios bien conocidos introducidos por las feministas en los estudios culturales de la ciencia, particularmente Donna Haraway y Sandra Hardin.

consecuente práctica de lo visual (Thomas, 1993); un régimen de visualización que equipara a la consciencia con la visión y que inauguró la vigilancia y el monitoreo a gran escala –el que objetiva el paisaje y a las mujeres de maneras particulares (Haraway, 1988; Ford, 1991). Con el arte paisajístico, la naturaleza tomó un rol pasivo, fue privada de agentividad bajo la mirada totalizante que creaba la impresión de unidad y control.

Desde una perspectiva más filosófica, la mirada fue instrumental para el nacimiento de las ciencias modernas desde el desarrollo de la medicina clínica que, abriendo el cuerpo para observación hacia finales del siglo XVIII, estableció una alianza "entre las palabras y las cosas, posibilitándonos ver y decir", e integró de esta manera al individuo –y lo biológico– en un discurso racional (Foucault, 1975, p. xii). Desde el análisis de tejidos a través del microscopio y la cámara en el siglo XIX a la vigilancia satelital, los sistemas de información geográfica (SIG) y la sonografía, la importancia de la visión en el tratamiento de la naturaleza y de nosotros mismos solo se ha acrecentado. Ahora bien, el aspecto más fundamental de la modernidad al respecto es lo que Heidegger (1977) denominó la creación de un "retrato del mundo / visión de mundo" por el "hombre" moderno, dentro del cual la naturaleza está inevitablemente enmarcada y ordenada para que la utilicemos según nuestros deseos. De acuerdo con los críticos de la escuela de Frankfurt, el dominio sobre la naturaleza se convirtió en uno de los aspectos más esenciales de la racionalidad instrumental, aspecto que ha sido subrayado desde perspectivas feministas y ecológicas por varios autores (Merchant, 1980; Shiva, 1993). Como lo demostró Foucault (1968) vívidamente, todos estos desarrollos son aspectos de la emergencia del "Hombre" como estructura antropológica y fundamento de todo conocimiento posible. Con la economía, el "Hombre" quedó atrapado en una "analítica de la finitud", un orden cultural en el cual estamos condenados eternamente a trabajar bajo la ley férrea de la escasez, un orden cultural que se remonta a la separación entre la naturaleza y la sociedad con particular virulencia. Esta separación es uno de los aspectos esenciales de las sociedades modernas incluso si, como Latour (1993) argumenta, esta división solo ha hecho posible la proliferación de híbridos de la naturaleza y la cultura, y de redes que los ligan de múltiples maneras.

La historia del "Hombre" y de la percepción burguesa está relacionada con otros factores, como la colonización del tiempo (Landes, 1983), el desarrollo de mapas y estadísticas, y la asociación de paisajes particulares con identidades nacionales. Más específicamente, la modernidad capitalista requirió del desarrollo de formas de gobierno sobre recursos y poblaciones basado en el conocimiento de expertos planificadores, estadistas, economistas y demógrafos, entre otros, lo que Foucault ha denominado *gobernabilidad*.[9] La gobernabilidad es un fenómeno moderno fundamental por medio del cual vastos ámbitos de la vida cotidiana fueron apropiados, procesados y transformados de manera creciente por el conocimiento experto y los aparatos administrativos del Estado. Esto se ha extendido al orden natural a partir del manejo científico de los bosques y la agricultura de plantación hasta la gestión del desarrollo sostenible de hoy. De esta manera, la evolución de los órdenes sociales modernos ha situado lo natural tanto en el campo de la mercantilización como en el de la gobernabilidad. Junto con el estudio de la naturaleza como mercancía, es necesario investigar cómo la naturaleza ha sido gubernamentalizada por los aparatos del Estado y del conocimiento, es decir, hecha objeto del conocimiento experto, regulada, simplificada, disciplinada, administrada, planificada, etc. Este aspecto ha sido poco estudiado por la ecología política (Brosius, 1999).

El análisis de la naturaleza como mercancía ha ocupado gran parte de la atención de quienes buscan entender la naturaleza capitalista. Sería imposible resumir la riqueza de los estudios contemporáneos de la naturaleza en este sentido. La articulación de la biología y la historia en la naturaleza capitalista fundamentalmente toma la forma de la mercancía, y los análisis a este nivel han apuntado a explicar la producción de la naturaleza como mercancía a través de la mediación del trabajo. Desde una perspectiva marxista, la separación de la naturaleza y la sociedad es vista como ideológica; la unidad del capital implica la fusión del valor de uso y el valor de cambio en la producción

9. El término original en francés es *"govermentalité"*, traducido al inglés como *"governmentality"*. Este concepto es de difícil traducción al castellano.

de la naturaleza. Históricamente, la producción de excedentes, con la simultánea diferenciación social e institucional, les permitió a los humanos emanciparse de la naturaleza, incluso al costo de esclavizar a parte de la población. Con el capitalismo, la producción de la naturaleza alcanzó un nivel societal más alto. Por la mediación del trabajo, la "sociedad" emergió de la "naturaleza" y produjo lo que ha sido llamado una segunda naturaleza, es decir, el conjunto de instituciones sociales que regulan el intercambio de mercancías, incluyendo la(s) naturaleza(s) construida(s) por los seres humanos. La naturaleza se convirtió en un medio universal de producción a escala mundial. Con el desarrollo de la ciencia y de las máquinas, la naturaleza y la sociedad alcanzaron una unidad en la producción generalizada promovida por el capitalismo. La distinción entre primera y segunda naturaleza se tornó obsoleta una vez que la producción de la naturaleza se convirtió en la realidad dominante. La naturaleza capitalista se convirtió en un régimen hegemónico (Smith, 1984).[10]

Todos los factores hasta ahora esbozados son producto de una fase particular de la historia: la modernidad patriarcal capitalista. Algunos escritos marxistas recientes han hecho grandes avances en conceptualizar dicho régimen en sus formas clásicas y actuales, así como su relación con el capitalismo como un todo (Smith, 1984; O'Connor, 1988; Haraway, 1989; Leff, 1995a). No es nuestro propósito resumir aquí estos desarrollos, que representan uno de los espacios de trabajo más activos en relación con la pregunta por la naturaleza hoy día, ni sus implicaciones ecológicas. Sin embargo, es importante subrayar un aspecto que será pertinente para nuestra explicación de la tecnonaturaleza. La naturaleza capitalista es uniforme, legible, administrable, cosechable, fordista. Por razones sociales y ecológicas, la acumulación

10. Véase el trabajo pionero de Smith:
Una vez la relación con la naturaleza está determinada por la lógica del valor de cambio, y la primera naturaleza es producida desde y como parte de la segunda naturaleza, la primera y la segunda naturaleza son redefinidas. Con producción para el intercambio, la diferencia entre la primera y segunda naturaleza se convierte simplemente en la diferencia entre los mundos no humano y el creado por los humanos. Esta distinción deja de tener significado real una vez la primera naturaleza también es producida. Ahora la distinción es entre una primera naturaleza que es concreta y material, la naturaleza de valores de uso en general, y una segunda naturaleza que es abstracta y derivada de la abstracción de valor de uso inherente en el valor de cambio (1984, pp. 54-55).

de la naturaleza uniforme se está volviendo un obstáculo para la acumulación capitalista.[11] De esta manera, se ha hecho necesario empezar el proceso de acumulación de la naturaleza diversa –o "naturaleza flexible", si aceptamos que hay un isomorfismo entre la diversidad en el campo biológico y la flexibilidad en el campo social. Los discursos de desarrollo sostenible y biodiversidad son un reflejo de esta tendencia, como también lo es el argumento de que el capitalismo está entrando en una fase ecológica, en donde su forma moderna y destructiva coexistiría con una forma posmoderna conservacionista (O'Connor, 1993; Escobar, 1996).

Como una conclusión provisional, quiero sugerir una definición parcial de la ecología política de la naturaleza capitalista como el estudio de la incorporación progresiva de la naturaleza en el doble campo de la gobernabilidad y la mercancía. Ambos aspectos tienen consecuencias biológicas, culturales y sociales que requieren una indagación más cuidadosa. Sin embargo, es el momento de abordar el régimen orgánico; el cual, desde la perspectiva del capitalismo, puede parecer un caso de atavismo ecológico o una manifestación local de la naturaleza universal, mientras que sus mecanismos culturales y simbólicos pueden parecer idolatría o primitivismo de la naturaleza. Pero ¿es así? Recordemos nuevamente el primer actor que introdujimos en nuestra discusión sobre las selvas tropicales: las comunidades locales. Sus naturalezas no se pueden reducir a manifestaciones inferiores de la naturaleza moderna ni se puede decir que son producidas solamente con base en las leyes capitalistas. Aclararemos esta cuestión en la siguiente sección.

---

11. Esta es otra dimensión de lo que James O'Connor (1988) ha denominado "la segunda contradicción" del capitalismo. Según dicha tesis, la reestructuración capitalista es llevada a cabo hoy día básicamente a expensas de las "condiciones de producción": el trabajo, la tierra, el espacio, el cuerpo, esto es, aquellos elementos de producción que no son producidos como mercancías, así sean tratados como tales. Motivada por la competencia entre capitales individuales, esta reestructuración significa la profundización de la intrusión del capitalismo en la naturaleza y el trabajo, el agravamiento de la crisis ecológica y un deterioro adicional de las condiciones de producción y de la reproducción de estas condiciones. Esta reestructuración es contradictoria para el capital, que busca sobreponerse a esta dinámica a través de una variedad de medidas que no resuelven sino que desplazan la contradicción hacia otros terrenos. Desde finales de los ochenta, se ha mantenido un debate activo alrededor de esta tesis en la revista *Capitalism, Nature, Socialism*.

Naturaleza orgánica: cultura y conocimiento local[12]

Para entender el régimen orgánico hay que utilizar otras formas de análisis. Un aspecto básico de este régimen es el hecho de que la naturaleza y la sociedad no están separadas por fronteras ontológicas. Los estudios antropológicos y ecológicos demuestran con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del tercer mundo "construyen" la naturaleza de múltiples maneras. Para efectos del argumento, me referiré a la literatura antropológica sobre este tema como a la antropología del conocimiento local, aunque de ninguna manera se restringe al conocimiento local.[13] Es claro que hay una increíble actividad en esta área. Queda por verse si de esta actividad resultará una "nueva antropología ecológica" (Kottak, 1999) o la refundación de la antropología ecológica sobre bases más firmes (Descola y Pálsson, 1996). Sin embargo, no hay duda de que la antropología de orientación ecológica está siendo objeto de transformaciones cualitativas, algunas de las cuales espero discutir en esta breve sección.

En un artículo clásico sobre el tema, Marilyn Strathern (1980) demostró que no podemos interpretar las construcciones nativas –no modernas– de lo social y lo biológico en términos de nuestros propios conceptos de naturaleza, cultura y sociedad. Entre los Hagen de las tierras altas de Nueva Guinea, como para muchos grupos indígenas y rurales, "la

12. Soy consciente de lo problemático del término "orgánico", dada su asociación con connotaciones de pureza, integridad, atemporalidad, etc. En particular, los habitantes de los bosques tropicales han sido vistos como orgánicos por excelencia e inmersos en la naturaleza. Sugiero que es posible articular una defensa de lo orgánico como un régimen histórico y utilizarlo como un punto de apoyo tanto para la construcción teórica como para la acción política. Una noción antiesencialista de lo orgánico puede servir como un contrapunto al énfasis esencialista y a menudo colonialista en lo íntegro y lo puro que caracteriza gran parte del discurso ambientalista.

13. De nuevo, es imposible nombrar la literatura pertinente que nace de preocupaciones anteriores de la etnobotánica, la etnociencia y la antropología ecológica. Los trabajos más relevantes para el argumento de este texto están citados en la exposición. El trabajo de Strathern (1980, 1988, 1992a, 1992b) constituye el intento más sistemático en la antropología por teorizar la naturaleza como producto local, ya sea en espacios no modernos o posmodernos ("posnaturaleza"). Una excelente discusión sobre modelos culturales de naturaleza se encuentra en Descola y Pálsson (1996). Para un desarrollo reciente y útil sobre análisis antropológicos de ecosistemas, véase Moran (1990). Debates sobre etnobiología están resumidos en Berlin (1992). El análisis estructuralista está bien ejemplificado por Descola (1992, 1994), mientras que la etnografía de paisaje es trabajada por Lansing (1991) y Bender (1993). La antropología del conocimiento local se encuentra discutida en Hobart (1993), Milton (1993) y Descola y Pálsson (1996).

'cultura' no provee un conjunto distintivo de objetos con los que se manipula la 'naturaleza' [...] la naturaleza no es 'manipulada'" (Strathern, 1980, pp. 174-175). La imposición de dichas dicotomías sobre otros órdenes sociales es condicionada por nuestros intereses particulares, tales como el control de medio ambiente. De esta manera, la naturaleza y la cultura no deben ser vistas como dadas y presociales, sino como construcciones, si queremos entender la manera como funcionan en tanto dispositivos para las creaciones culturales, desde las creencias humanas de todo tipo hasta el género y la economía (MacCormack y Strathern, 1980).

Desde la perspectiva de una antropología del conocimiento local aparecen preguntas como las siguientes: ¿cuáles son las representaciones de otras sociedades de la relación entre sus mundos humanos y sociales?, ¿qué distinciones y clasificaciones hacen de lo biológico?, ¿cómo significan su entorno biofísico?, ¿en qué lenguajes –incluyendo tradiciones orales, mitos y rituales– expresan tales distinciones?, ¿a través de qué prácticas son efectuadas tales distinciones?, ¿hay un lugar para la "naturaleza humana" en las representaciones y los mapas cognitivos de las comunidades locales?, ¿cuál es la articulación entre las construcciones culturales y las relaciones de producción, así como entre los significados y los usos de las entidades biológicas? En un sentido más político, ¿cómo se relacionan las construcciones locales con nuestras preocupaciones actuales, particularmente con la sostenibilidad?, ¿existen nociones afines al manejo y al control en las representaciones nativas y los modelos locales de la naturaleza?

Ya existen algunas respuestas para tales preguntas, generalmente en forma de estudios de caso en sociedades no industrializadas. No hay, claro está, una visión unificada sobre qué caracteriza los modelos locales de la naturaleza. Quizás el aspecto mejor establecido actualmente es que los modelos culturales de la naturaleza de muchas sociedades no se basan en una dicotomía naturaleza-sociedad (o cultura). De manera contraria a las construcciones modernas con sus estrictas separaciones entre lo biofísico y los mundos humanos y supranaturales, ahora se aprecia comúnmente que los modelos locales en contextos no occidentales a menudo establecen vínculos de continuidad entre estos tres ámbitos.

Esta continuidad, que sin embargo puede ser experimentada como problemática o incierta, es culturalmente establecida a través de rituales y prácticas, así como incrustada en relaciones sociales diferentes a las capitalistas y modernas. De esta manera, los seres vivientes, inertes y supranaturales no son vistos como constitutivos de ámbitos distintivos y separados, ni como esferas separadas de naturaleza y cultura. Por ejemplo, Descola argumenta que "en tales 'sociedades de la naturaleza', los animales, las plantas y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sujeta a las mismas reglas que los humanos" (1996, p. 14).[14]

Un modelo local de la naturaleza puede exhibir aspectos como los siguientes, que pueden corresponder completa o parcialmente a parámetros de naturaleza moderna: categorizaciones específicas de entidades humanas, sociales o biológicas (por ejemplo, de lo que es y no es humano, lo que se planta o no se planta, lo doméstico y lo salvaje, lo innato o lo que emerge de la acción humana, etc.); fronteras específicas, y clasificaciones sistemáticas de animales, espíritus y plantas. También puede contener mecanismos para conservar el buen orden y el equilibrio de los circuitos biofísicos, humanos y espirituales (Descola, 1992, 1994); o una visión circular de la vida biológica y socioeconómica, fundamentada en última instancia en algún tipo de divinidad (Gudeman y Rivera, 1990). También puede existir una teoría sobre cómo todos los seres del universo son "criados" a partir de los mismos principios, dado que muchas culturas no modernas conciben el universo entero como un ser viviente sin una estricta separación entre los humanos y la naturaleza, el individuo y la comunidad, la comunidad y los dioses (Grillo, 1991; Apffel-Margin y Valladolid, 1998).

Mientras la fórmula específica para el ordenamiento de estos factores varía significativamente de un grupo a otro, estos tienden a

14. En lo que respecta a lo sobrenatural, incluso cuando hay espíritus en juego, el propósito no es de dominación sino de negociación en aras de que se pueda llevar a cabo la actividad humana (Strathern, 1980). Sin duda, "ninguna de estas distinciones implica que los ámbitos de lo oscuro, lo no domesticado, o los sueños pertenezcan a otros mundos, sobrenaturales o no empíricos. Por el contrario, estos son mundos que permean la experiencia y que generan experiencia directa. Son, por decirlo de algún modo, dimensiones de un mundo-vida que usualmente no son traídos a la consciencia, no obstante, son de manera integral, parte de la realidad empírica" (Jackson, 1996, p. 15; véase también Biersack, 2001). Igualmente son integrales a muchos modelos culturales de la naturaleza a lo largo del mundo.

presentar ciertos aspectos comunes: revelan una imagen compleja de la vida social que no es necesariamente opuesta a la naturaleza –en otras palabras, una en la cual el mundo natural es integral al mundo social– y que puede ser pensada en términos de relaciones humanas, de parentesco y de género vernáculo o analógico. Los modelos locales también evidencian una unión particular con un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de muchos tipos de prácticas y relaciones. Establecen vínculos entre mundos –biológicos, humanos, espirituales; cuerpos, almas y objetos– que algunos han interpretado como una "vasta comunidad de energía viviente" (Descola, 1992, p. 117) o como una teoría en donde todos los seres –humanos y no humanos– renacen de manera permanente (Restrepo, 1996). A menudo, el ritual es integral a la interacción entre los mundos humanos y naturales. Una actividad como limpiar el bosque para sembrar puede ser visto como un mecanismo unificador del pueblo, los espíritus, los ancestros y las cosechas con sus dioses y diosas correspondientes. En este tipo de casos, las imbricaciones entre el sistema simbólico y las relaciones productivas pueden ser altamente complejas, como lo describió Lansing (1991) en su estudio de los templos de agua que regulan el paisaje terraplenado de Bali. Los terraplenes de arroz reflejan una visión biológica del tiempo y resultan de la cooperación de cientos de agricultores bajo la administración de los templos de agua. Aquí tenemos en juego relaciones de producción simbólicamente mediadas que no pueden ser entendidas en términos convencionales, marxistas o de otro tipo.[15]

La existencia de mecanismos subyacentes comunes en todos los modelos, así como su conmensurabilidad o no, son cuestiones importantes

15. Es necesario enfatizar el hecho de que muchas de las relaciones sociales que subyacen a los modelos locales a menudo son conflictivas, por ejemplo, en términos de género y edad (Biersack, 2001). Los regímenes orgánicos no suponen un edén social o ecológico. Por ejemplo, la noción de algunas poblaciones negras del Pacífico colombiano del renacimiento perpetuo de las cosas ha sido utilizada por los nativos para legitimar, bajo la presión de las fuerzas capitalistas, una tala de árboles más intensa. Dahl resumió de manera precisa nuestro estado de conocimiento al respecto:
Todas las personas tienen ideas y actúan sobre el medio ambiente natural. Esto no necesariamente significa que quienes viven como productores directos tienen grandes revelaciones sistemáticas, aunque en general los productores de subsistencia tienen conocimientos detallados del funcionamiento de muchos pequeños aspectos de sus medios biológicos. Muchos de estos conocimientos han probado ser verdaderos y eficientes desde la experiencia, algunos son erróneos y contraproductivos, y otros pueden ser incorrectos, pero funcionan (1993, p. 6).

en los estudios recientes, con consecuencias para la ecología política. "¿Debemos limitarnos a describir lo mejor que podemos las concepciones específicas de la naturaleza que las diferentes culturas han producido?", se pregunta Descola, "o ¿debemos buscar principios generales de orden que nos permitan comparar la diversidad empírica aparentemente infinita de los complejos naturaleza-cultura?" (1996, p. 84). La pregunta se remonta a los debates de la etnobiología (Berlin, 1992) sobre la universalidad de las estructuras taxonómicas a partir de un "mapa de la naturaleza" subyacente. A la restringida preocupación etnobiológica por las taxonomías tradicionales, los antropólogos ecológicos han respondido desplazando la clasificación de su lugar de privilegio, argumentando que la clasificación es tan solo un aspecto del proceso en el cual los humanos dotan de significado el ambiente natural. Sin embargo, en sus esfuerzos de desplazamiento, estos antropólogos están renuentes a abandonar la idea de la existencia de mecanismos subyacentes o procedimientos estructurantes –"*schemata* de praxis" para Descola (1996), ejes cognitivos para Ellen (1996)– que organizarían las relaciones humano-ambientales.[16]

Aunque estos debates desbordan los alcances del presente capítulo, es importante considerar un asunto estrechamente relacionado antes de concluir esta sección: el del conocimiento local. Hay una cierta convergencia en la antropología que aún se está trabajando que entiende el conocer como "una actividad práctica y situada, constituida por una historia de prácticas pasada pero cambiante" (Hobart, 1993, p. 17; véase también a Ingold, 1996). En otras palabras, asume que el conocimiento local opera a través de un cuerpo de prácticas, en vez de

Para algunos, los modelos locales de la naturaleza revelan un cierto grado de autoconsciencia y objetivación de la naturaleza, incluyendo mecanismos de manejo y control de fauna y cultivos locales (Descola, 1992).

16. Analizando el trabajo de Atran (1990), recientemente Bloch (1998) ha sugerido que es la vida misma –y no la "naturaleza" o los tipos y rangos esenciales– la que es vista como un aspecto compartido, esencial y no cambiante. Bloch sugiere tres condiciones para formular explicaciones adecuadas sobre la construcción de la naturaleza: "1) constreñimientos que surgen del mundo natural como es y se presenta para la producción humana junto con 2) la historia cultural particular de grupos o individuos y 3) la naturaleza de la sicología humana" (1998). Según Bloch, los psicólogos, etnobiólogos y antropólogos están lejos de haber resuelto la pregunta de la cognición del mundo natural, a pesar de haber dado pasos importantes en esta dirección.

basarse en un sistema formal de conocimientos compartidos independientes del contexto. Esta visión del conocimiento local basada en la práctica –inspirada por una variedad de posiciones, desde Bourdieu hasta Giddens– es un desarrollo interesante y complejo. Una tendencia cercana enfatiza en el aspecto *embodied*[17] del conocimiento local, esta vez apelando a principios filosóficos esbozados por Heidegger, Dewey, Marx y Merleau-Ponty. Para Ingold (1995, 1996), exponente de dicha tendencia, vivimos en un mundo que no está separado de nosotros, y nuestro conocimiento de él puede ser descrito como un proceso de aprendizaje en el encuentro práctico con el entorno. Los humanos están ineluctablemente conectados con el mundo e involucrados en actos prácticos y localizados. Para Richards (1993), el conocimiento agrícola local debe ser visto como un conjunto de capacidades improvisatorias específicas al contexto, más que constituyente de un "sistema de conocimiento indígena" coherente, como se consideraba anteriormente. Este planteamiento encuentra un eco en la antropología de la experiencia, para la cual "es el uso, y no la lógica, lo que condiciona las creencias" (Jackson, 1996, p. 12).[18]

Estas bienvenidas tendencias no resuelven todas las preguntas concernientes a la naturaleza y modos de operación del conocimiento local. Quedan muchas preguntas abiertas tales como si todo conocimiento es encarnado o no, si el conocimiento encarnado puede ser visto como formal o abstracto, si está organizado de formas que contrastan o se asemejan a los conocimientos científicos, o si hay una transformación continua o esporádica entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico/formal que emerge de una reflexión sistemática sobre la experiencia. En un trabajo ejemplar, Gudeman y Rivera sugirieron que los campesinos poseen un "modelo local" de la tierra, la economía y

17. Concepto cardinal a la teoría social contemporánea de difícil traducción al castellano. En los diferentes capítulos, he utilizado los términos de "encarnado" y "corporalizado", aunque no expresan sin ambigüedad el sentido de la categoría *embodied* del inglés.

18. Necesitamos ponderar las razones de este notable surgimiento, generalmente bienvenido, de los enfoques fenomenológicos en la antropología ecológica y otros campos. Es muy posible que esté relacionado con las formas de desnaturalización del cuerpo y la vida ocasionadas por las nuevas tecnologías, así como con las crisis ecológica y cultural en general. Esa tendencia necesita ser politizada más abiertamente.

la producción que es significativamente distinto de los modelos modernos, y que fundamentalmente existe en la práctica. Los modelos locales de este tipo son "experimentos vivientes" que se "desarrollan a través del uso" en la imbricación de las prácticas locales con procesos y conversaciones a mayor escala (Gudeman y Rivera, 1990, p. 14). Esta propuesta sugiere que podemos tratar el conocimiento práctico y encarnado como constituyente de una suerte de modelo comprehensivo del mundo. Es en este sentido que utilizamos el término modelo local.

Las consecuencias de repensar el conocimiento local y los modelos culturales son enormes. Mientras existe el peligro de reinscribir el conocimiento local en constelaciones jerárquicas de formas de conocimiento –reproduciendo la devaluación y subordinación del conocimiento local que ha caracterizado gran parte de la discusión al respecto, incluyendo los debates sobre la conservación de la biodiversidad–, el cuestionamiento efectuado por esta nueva orientación etnográfica es interesante de múltiples maneras. Esta nueva línea de trabajo contribuye a desmitificar la dicotomía naturaleza/cultura, de fundamental importancia en el predominio del conocimiento experto, así como hace insostenible la concepción de ámbitos de naturaleza y cultura que pueden ser conocidos y manejados de manera separada.

Se pueden derivar lecciones radicales de la reinterpretación de la cognición encontrada en una tendencia relacionada que aún está por incorporarse a la antropología: la biología fenomenológica de Humberto Maturana y Francisco Varela. Brevemente, estos biólogos sugieren que la cognición no es el proceso de construcción de representaciones de un mundo preestablecido por una mente preestablecida externa a ese mundo, como lo proponen algunas corrientes de las ciencias cognitivas. Más bien, la cognición es siempre una experiencia encarnada que se lleva a cabo en un contexto histórico y que debe ser teorizada desde la perspectiva de "la coincidencia ineludible de nuestro ser, hacer y conocer" (Maturana y Varela, 1987, p. 25). En lo que denominan un enfoque *enactivo*, la cognición es vista como la *enacción* de una relación entre mente y mundo basada en la historia de su interacción. "Toda mente se despierta en un mundo", plantean Varela y sus colaboradores (Varela, Thompson y Rosch, 1991, p. 3) para

sugerir nuestra ineluctable encarnación doble, un concepto prestado de Merleau-Ponty –aquel del cuerpo como vivido y como estructura existencial, y el cuerpo como el contexto de la cognición– que señala el hecho de que todo acto de conocimiento genera un mundo. Esta circularidad constitutiva del conocimiento y la existencia trae múltiples consecuencias al estudio de los modelos locales de la naturaleza, al extremo de que

> nuestra experiencia, la praxis de nuestra vida, está ligada a un mundo circundante que aparece lleno de regularidades que son a cada instante el resultado de nuestras historias biológicas y sociales [...] Las regularidades propias al acoplamiento de un grupo social son su tradición biológica y social [...] Nuestra herencia biológica común es la base para el mundo que los seres humanos construimos a través de distinciones congruentes [...] Esta herencia biológica común permite una divergencia de mundos culturales llevada a cabo a través de la constitución de lo que pueden llegar a ser amplias diferencias culturales (Maturana y Varela, 1987, pp. 241-244).

Al rehusarse a separar el conocer del hacer, y estos del ser, dichos biólogos crean un lenguaje que nos permite cuestionar los dualismos de naturaleza y cultura, teoría y práctica. Así mismo, corroboran los datos etnográficos de la continuidad de naturaleza y cultura, los aspectos encarnados del conocimiento y las nociones del conocimiento local como aprendizaje y ejecución. Todos estos conceptos, por supuesto, no agotan el campo del "conocimiento local" y tendrán que ser desarrollados más exhaustivamente. Sin embargo, proporcionan una base para avanzar en la antropología del conocimiento, particularmente en el campo de su aplicación ecológica. Estos conceptos también pueden llegar a formar parte de marcos alternativos para repensar cuestiones como la biodiversidad, la defensa del lugar y la globalización (véase el capítulo 13 de Escobar, 1999).

Para resumir, los modelos culturales de la naturaleza están constituidos por conjuntos de usos-significados que, aunque existen en contextos de poder que cada vez más incluyen fuerzas transnacionales,

no pueden ser reducidos a construcciones modernas ni explicados sin referencias a lugares, fronteras y culturas locales concretas. Se basan en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque nunca están aislados de historias más amplias, retienen cierta especificidad del lugar. Desde el punto de vista etnográfico, los conjuntos de usos-significados deben ser recontextualizados en relación con las formas de poder que inevitablemente los afectan, en su articulación con otros regímenes de naturaleza y, de manera más general, con respecto a las fuerzas globales en que se encuentran inmersos. Este es un paso que la antropología ecológica ha eludido hasta ahora, pero que la ecología política está abordando. Los modelos locales no existen aislados, sino en contacto con modelos modernos de naturaleza y economía que también los influencian (Escobar, 2000).

Unas palabras finales sobre el concepto de *naturaleza orgánica*. En su propuesta de una nueva relación entre la antropología y la biología que reconceptualizaría la antropología de las personas como un aspecto de la biología posdarwinista de los organismos, Ingold (1995) subraya la necesidad de una perspectiva relacional de la vida orgánica y social: por el lado de la vida orgánica, el hecho de que esta es originada y mantenida por su perpetuo intercambio con el entorno; por el de la vida social, el hecho de que las personas se desarrollan en un sinnúmero de nexos y relaciones con el entorno y otras personas, de forma que convertirse en persona es inherente a convertirse en organismo, todo lo cual ocurre dentro un campo relacional. Esta visión es muy diferente de la teoría genética neodarwiniana de la diversidad, o de la visión antropológica de la diversidad cultural basada en rasgos o características.[19] La propuesta de Ingold busca liberar nuestro pensamiento de "la camisa de fuerza conceptual de los genes, la cultura y el comportamiento" (1995, p. 221). Esta provocativa reconceptualización de la relación entre la vida biológica y social resuena con la perspectiva profundamente historizada de la vida biológica y la evolución en términos del acople estructural de los organismos y su ambiente con conservación de la

19. Se podría añadir que también es diferente al concepto de Latour (1993) sobre las redes "cortas" que vinculan la naturaleza y la cultura en sociedades premodernas.

autopoiesis, planteada por Maturana y Varela. También puede ser relacionada con aquellos trabajos ya reseñados que disuelven los binarismos y las fronteras entre naturaleza y cultura, mente y mundo. Es en este sentido que utilizo el término de "orgánico", que sugiere un tipo de proceso y relacionalidad que ve la vida social "en términos topológicos, como el desdoblamiento de un campo generativo total" (Ingold, 1995, p. 223). Este campo es simultáneamente biológico y cultural.

Esta concepción de lo orgánico permite una definición parcial de ecología política para este régimen como el estudio de las múltiples construcciones de naturaleza –conjuntos de usos-significados– en contextos de poder. Aquí, el poder no solo debe ser pensado en términos de las relaciones sociales y de producción, sino también en relación con el conocimiento local, la cultura y la vida orgánica. Sin duda, es claro que la variedad de naturalezas orgánicas es inmensa, desde las selvas húmedas a ecosistemas secos y desde las verdes montañas de la economía campesina a las estepas de los nómadas, cada cual con su propio conjunto de actores, prácticas, significados, interacciones y relaciones sociales. Así, el estudio de la naturaleza orgánica desborda con creces el estudio de los ecosistemas y sus funciones, estructuras, fronteras, flujos y mecanismos de retroalimentación, aun con los humanos como un elemento más del "sistema". La ecología de ecosistemas continúa siendo una perspectiva externa y desde arriba que también necesita ser abordada desde dimensiones relacionales constitutivas, así como desde la experiencia misma. La ecología política de la naturaleza orgánica también trasciende el análisis de la producción, la gobernabilidad y la mercancía. "La antropología del conocimiento local" sirve como un código para lo que estos tipos de análisis, por importantes que sean, no alcanzan a vislumbrar.[20]

20. Aletta Biersack (2001) ha planteado la cuestión de si la gobernabilidad foucaultiana no se podría aplicar al régimen orgánico. En la medida en que la gobernabilidad es explícitamente definida en términos de aparatos de poder/conocimiento experto moderno, creo que este no es el caso. Ello no significa que los regímenes orgánicos no tengan mecanismos de regulación y control. Es claro que en los actuales escenarios de conservación, los grupos locales están cada vez más enfrentados a la gubernamentalización de sus entornos, así como empujados a participar en tales procesos (véase también Brosius, 1999).

Tecnonaturaleza: artificialidad y virtualidad

Si bien es cierto que lo orgánico existe en los conocimientos y las prácticas de una variedad de grupos sociales a lo largo del mundo, también es cierto que el campo de la artifícialidad está emergiendo rápidamente. En este caso, no es el conocimiento local ni la experiencia, como tampoco la producción basada en el trabajo, lo que media entre la biología y la historia, sino más bien, la tecnociencia. Sin duda, es necesario enfatizar que los significados, el conocimiento y el trabajo son importantes en los tres regímenes. Aparecen nuevas y difíciles preguntas: ¿facilitarán las tecnonaturalezas la recreación de una continuidad –diferente a la del régimen orgánico– entre lo social y lo natural?, ¿nos permitirán las tecnonaturalezas superar la alienación generada por la naturaleza capitalista, su dependencia en la explotación del trabajo o su fetichismo de la naturaleza como mercancía? También son pertinentes las preguntas opuestas: ¿se profundizarán las tendencias de la naturaleza capitalista con el advenimiento del nuevo régimen de la artifícialidad?, ¿es la tecnonaturaleza necesariamente capitalista? Y, sea capitalista o no, ¿será que las tecnonaturalezas podrán desarrollar capacidades humanas para sostener y cuidar la vida o, por el contrario, llevarán hacia la subordinación de la vida a la tecnología y a la producción de valor?

Las respuestas a estas preguntas dependerán en gran medida de nuestras formas de abordar las nuevas tecnociencias. Desafortunadamente, las posiciones al respecto están generalmente polarizadas, oscilando entre los extremos de la tecnofilia y la tecnofobia, es decir, la celebración acrítica o la demonización de las nuevas tecnologías. Es necesario navegar entre estos extremos para ganar entendimiento. Sugeriré algunos elementos provisionales para esta labor en lo que sigue.

Con el advenimiento de las tecnociencias contemporáneas –desde el ADN recombinante en adelante–, nuevamente se altera el modelo moderno de relación entre lo social y lo natural. Más que nunca lo natural es visto como un producto de lo social. Se comienza a generalizar la creencia de que la biología está bajo control, y como lo anota Strathern, "la biología bajo control ya no es 'naturaleza' " (1992b, p. 35). La naturaleza desaparece y se convierte en el resultado de reinvenciones constantes

(Haraway, 1991). Desarrollos posteriores al ADN recombinante –incluyendo el desarrollo de la PCR (Rabinow, 1996), el Proyecto del Genoma Humano, la modelación biológica, las nanobiotecnologías, la clonación, los alimentos transgenéticos, etc.– han reforzado estas creencias. Esta posibilidad, presente desde el descubrimiento de la estructura de las primeras macromoléculas (sin duda, del ADN), ha dado un salto cualitativo con los descubrimientos recientes en biología molecular.[21]

El manejo público de las nuevas biotecnologías indica que se está volviendo culturalmente posible jugar con combinaciones de lo orgánico y lo artificial, lo cual carece de precedente (Strathern, 1992b). Con la tecnonaturaleza entramos en una era de antiesencialismo puro frente a la naturaleza –aunque en otros campos se introduzcan nuevos esencialismos. Las naturalezas orgánicas y las tecnonaturalezas convergen en este antiesencialismo en la medida en que ambas son irrevocablemente locales y particulares, incluso si hay presiones para que la tecnonaturaleza desarrolle aplicaciones universales, especialmente en el campo médico. Más aún, la naturaleza ya no está "enmarcada" en un cierto orden en relación al "hombre", lo cual equivale a decir que hemos entrado a una época "posnaturaleza"; lo biológico, incluyendo la naturaleza humana, a menudo se vuelve una cuestión de diseño.[22] En esto reside la relevancia de la reinvención de la naturaleza, como también en el potencial de la tecnonaturaleza para crear una alteridad biológica radical. Si la naturaleza capitalista introdujo la naturaleza en el dominio de lo Mismo y la naturaleza orgánica era/es compuesta siempre de formas localizadas, la tecnonaturaleza hace que la alteridad prolifere. La *diversidad*,

21. La selección del ADN recombinante como punto de partida de la tecnonaturaleza puede parecer arbitraria. Aunque la biología molecular –como movimiento de personas e ideas en la interface de la biología, la física, la química y la informática– ha estado en ascenso desde los años treinta, no fue sino hasta la década del sesenta que alcanzó prominencia, desplazó a algunos de sus competidores –particularmente la bioquímica– y resultó en lo que algunos consideraron una revolución similar a la de la física de principios de siglo. Este proceso fue profundamente político: un proceso de poder-conocimiento alrededor de lo que ha sido denominado "la política de las macromoléculas" (Abir-Am, 1992).

22. Con la vida artificial y otras formas de modelación bilógica es posible decir que hemos entrado en la era del diseño de la evolución, por lo menos en las mentes de sus proponentes. Véase Helmreich (6-8 de julio de 1994).

concepto clave igualmente para la antropología y la biología, cobra nuevos significados.[23]

¿Qué sucederá con las naturalezas orgánicas y capitalistas bajo el reino de la tecnonaturaleza? Algunas claves para responder esta pregunta se pueden encontrar en los planteamientos actuales de las nuevas tecnociencias. Algunos ven en la desaparición de la naturaleza orgánica y capitalista el surgimiento de la lógica de la virtualidad (Kroker y Weinstein, 1994; Heller, 1998). Esta lógica está dominada por el principio de la recombinación: cuerpo, naturaleza, mercancía y cultura recombinantes. La virtualidad inauguraría un período de poscapitalismo caracterizado por el eclipse de lo orgánico y el triunfo de una clase virtual estrechamente comprometida con la lógica informática de la naturaleza-cultura recombinante. Bajo la ilusión de la interactividad, la clase virtual estará libre para diseñar cibercuerpos y desaparecer conviertiéndose en virtualidad pura (Kroker y Weinstein, 1994). A pesar de la tendencia de los autores hacia el exceso de retórica, es importante reconocer que la virtualidad –como la organicidad y el capitalismo– es un principio clave para la producción de lo social y lo biológico hoy día.[24] Virilio (1997) retoma un aspecto igualmente crucial del orden emergente, esto es, el impacto de las tecnologías que funcionan en "tiempo real". Operando a la velocidad de la luz, estas tecnologías erosionan el valor del aquí y el ahora a favor de un más allá comunicativo que no tiene nada que ver con presencias y lugares concretos. Las tecnologías de tiempo real marcan la decadencia del cuerpo, el lugar

23. Las nuevas tecnologías biológicas, informáticas y computacionales presagian una ruptura histórica importante. Además de la oralidad y la escritura como polos ya existentes de cultura y subjetividad, con estas tecnologías se crea un nuevo polo: el de la virtualidad. De manera esquemática, algunos de los aspectos de estos polos son los siguientes. La oralidad está caracterizada por el tiempo biológico/circular, lo narrativo o ritual como formas de conocimiento, continuidad histórica, comunicación cara a cara, tradición oral y naturaleza orgánica. La escritura, por el tiempo linear, la teoría y la interpretación como modos de conocimiento, historia escrita, texto y naturaleza capitalista. La virtualidad, por el tiempo real (tiempo puntual, sin retrasos), la simulación y la modelación como modos de conocimiento dominante, compresión del espacio/tiempo, redes digitales (¿y biodigitales?), hipertexto y tecnonaturaleza. Estos polos de subjetividad no son estadios de la historia, sino que coexisten actualmente. No obstante sus intensidades varían: de la misma manera como la escritura redefinió y subordinó la oralidad, hoy día los modos informáticos/hipertextuales están subordinando la escritura y los modos de conocimiento basados en la hermenéutica (incluyendo la antropología). Esta hipótesis es desarrollada por Pierre Lévy (1991, 1995).

24. Esta visión es desarrollada por la ciencia ficción distópica, cuyo exponente más notorio es William Gibson.

y el territorio, a favor de una identidad terminal, la deslocalización global de la actividad humana y la devaluación del tiempo local. La unicidad del tiempo reemplaza la unicidad del lugar, señalando una nueva forma de polución caracterizada por la eliminación de la extensión y la duración. Nos vemos abocados a "una separación entre actividad e interactividad, presencia y telepresencia, existencia y teleexistencia" (Virilio, 1997, p. 44). Se puede argumentar que la resolución de esta separación dependerá de una politización de la cultura sin precedentes que vincule la organicidad, la virtualidad y la defensa transformadora del lugar y la identidad.

Para otros pensadores, la virtualidad propone nuevas oportunidades para la creación de subjetividades y prácticas ecológicas. Para Guattari (1995a, 1995b), mientras las nuevas tecnologías permiten los aspectos más retrógrados de la valorización capitalista, también posibilitan otras formas y modalidades de ser:

> El mundo contemporáneo maniatado en sus *impasses* ecológicos, demográficos y urbanos es incapaz de absorber, de una manera compatible con los intereses de la humanidad, las extraordinarias mutaciones tecnocientíficas que lo mueven. Está atrapado en una vertiginosa carrera hacia la ruina o la renovación radical (Guattari, 1995a, p. 91).

Una ecología política de la virtualidad generará nuevas condiciones para la vida cultural y la subjetividad. Una ecología generalizada –"ecosofía", en el leguaje único de Guattari– no solo tendrá que crear nuevas relaciones con la naturaleza y entre humanos, sino una nueva ética que desafíe la valorización tecnocapitalista. Liberada de la hegemonía del capital, una política del mundo virtual reivindicaría la procesualidad, la conectividad y la singularización.

Esta postura visionaria nace de una concepción particular de la tecnología en sí misma. Las nuevas tecnologías traen a colación significaciones y universos de referencia novedosos. Estas conducen hacia la alteridad y propician heterogénesis ontológicas, es decir, múltiples formas de ser. Para Guattari, el descentramiento de la economía como principio organizativo de la vida social es un prerrequisito para esta

transformación: "una consciencia ecológica expandida [...] debe llevar a volver a poner en cuestión la ideología de la producción por la producción misma", guiada por "la deconstrucción del mercado y el recentramiento de las actividades económicas en la producción de la subjetividad (1995a, p. 122).

Las dimensiones ecológicas, tecnoeconómicas, culturales y subjetivas necesitan ser incorporadas a la ecosofía para llegar a "un nuevo tipo de práctica social mejor equipada igualmente tanto para asuntos de naturaleza local como para los problemas globales de nuestro tiempo" (Guattari, 1995a, p. 12l). La ecosofía promueve nuevos territorios existenciales donde la biósfera, la socioesfera y la tecnoesfera se pueden articular constructivamente. Esta visión le hace eco al llamado de Haraway (1991) a repensar las posibilidades que se le abren a varios grupos a partir del desmoronamiento de las fronteras nítidas entre lo orgánico y la máquina, que deben ser actualizadas intentando ganar control sobre las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología.

Estas no son solo posibilidades utópicas. Redes de todo tipo ligadas a las nuevas tecnologías están siendo utilizadas de maneras creativas en todo el mundo; la gran fragmentación alimentada por las nuevas tecnologías igualmente presenta oportunidades para la construcción de coaliciones y para configurar formas de poder a partir de las diferencias (Chernaik, 1996). En el caso de los movimientos sociales como los de mujeres, étnicos e indígenas ya se puede ver que tales redes dan cabida al surgimiento de formas de "glocalidad" nada insignificantes (Dirlik, 1999a). En la medida en que más grupos sociales aprendan a desnaturalizar ciertas construcciones identitarias –de género, sexuales y étnicas– dadas por ciertas, estarán más abiertos a ensayar nuevas configuraciones relacionales en conexión con redes potenciadoras. Los escritores de ciencia ficción están imaginando estas posibilidades activamente; visualizan otros cuerpos, familias, organizaciones sociales y formas de vida que juegan con nuevas combinaciones de lo orgánico, lo cultural y lo tecno (Haraway, 1992; Chernaik, 1996). Necesitamos pensar sobre las condiciones sociales y políticas que podrían transformar estas imaginaciones en procesos de afirmación de la vida en situaciones concretas. Como argumento en el capítulo 13 de Escobar (1999) (véase

también a Dirlik, 1999b), las posibilidades generadas por las nuevas tecnologías son prometedoras cuando se piensan en conjunción con la defensa de las prácticas ecológicas, culturales y sociales del lugar. Bajo esta perspectiva también se podrían ver las redes alternativas que ligan a los humanos con los no humanos.

Los estudios culturales de ciencia y tecnología ofrecen una serie de conceptos para examinar las nuevas realidades y posibilidades. Algunos de ellos están bien desarrollados, mientras que otros son apenas sugestivos. Por ejemplo, conceptos tales como el *aparato de producción de cuerpos/naturalezas*,[25] el *ciborg* como metáfora de nuevas formas de ser y de alianzas entre lo orgánico y lo artificial, la *simulación* como modo de conocimiento principal en la era de la virtualidad, así como la *interactividad* y *posicionalidad* como principios del conocimiento en la era de la tecnonaturaleza y la virtualidad. Todo el campo de los estudios sociales de ciencia y tecnología permite la investigación de la coproducción de la tecnociencia y la sociedad (Hess, 1995; Franklin, 1995). En las ciencias, el lenguaje de la complejidad como un intento esperanzador para un nuevo entendimiento del mundo puede sugerir ideas para liberar a la naturaleza, la economía y el mundo de las garras del objetivismo, en dirección al llamado de Guattari.[26]

Para terminar esta sección, sugeriré una definición de la ecología política para el régimen de la tecnonaturaleza. Esta definición enfatiza las configuraciones bioculturales que se están llevando a cabo, así como aquellas que son posibles según determinadas constelaciones de actores, tecnologías y prácticas. La ecología política de la tecnonaturaleza

25. Esto es, el conjunto de procesos tecnoeconómicos, institucionales y discursivos que dan cuenta de la producción de la naturaleza hoy, incluyendo los discursos de la ciencia (Haraway, 1992).

26. Una pregunta clave para la ecología política es la relación entre el capitalismo y las nuevas tecnologías. Apenas comienza el estudio de la economía política de estas, pero podría ser posible imaginar novedosos procesos no capitalistas de apropiación y distribución de excedentes en conexión con la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza (Gibson-Graham, 1996). Las transformaciones creadas por las nuevas tecnologías no pueden ser reducidas a formaciones de poder capitalistas. Mientras que los capitalismos convencionales y los más recientes sin duda continuarán en vigor, los procesos tecnocientíficos requerirán de una definición del capital expandida y transformada. Por ejemplo, la fórmula para la plusvalía con base en el trabajo es extremamente limitada en este sentido. A este respecto es necesario relacionar la economía política con las sugerencias recientes sobre cómo funcionan el poder y la resistencia en la tecnocultura –nomádica, descentralizada, dispersa. Véase, por ejemplo, *Critical Art Ensemble* (1996).

estudiaría las configuraciones bioculturales reales y potenciales ligadas a la tecnociencia, particularmente a lo largo de los ejes de la organicidad-artificialidad y la realidad-virtualidad. Examinaría prácticas y discursos de la vida, y el grado en que conducen a nuevas naturalezas, relaciones sociales y prácticas culturales. Es importante que los etnógrafos de la tecnonaturaleza no limiten su enfoque solamente a contextos de élite o a su impacto en comunidades subalternas; también deben explorar los recursos materiales y culturales que se constituyen localmente y que las comunidades marginadas son capaces de movilizar para su adaptación e hibridación en la producción de sus identidades y estrategias políticas.[27]

La política de las naturalezas híbridas

¿Es necesario decir que actualmente los grupos sociales son lanzados hacia lo biológico de tal forma que se hace tal vez inevitable la hibridación de los diferentes regímenes? ¿Es posible hablar de naturalezas híbridas de la misma manera en que otros han hablado de culturas híbridas? En los debates sobre el tema en América Latina (García Canclini, 1990), la hibridación es conceptualizada como un proceso, un medio hacia la alteridad y la afirmación cultural. Es una forma de cruzar las fronteras entre lo tradicional y lo moderno, y de utilizar los recursos culturales locales y transnacionales para la construcción de identidades colectivas únicas. La hibridación cultural involucra complejos procesos de producción identitaria en ambientes transnacionalizados donde, sin embargo, lo local retiene una vitalidad significativa.

Volvamos al contexto de la selva húmeda tropical para ver un ejemplo concreto de naturalezas híbridas. Como ha sido expuesto en los capítulos anteriores, los movimientos sociales de los bosques tropicales enfatizan cuatro derechos fundamentales: al territorio, a la identidad, a la autonomía política y a tener su propia visión del desarrollo o de la

27. Ron Englash propuso una sesión sobre este tema para el congreso anual de la Asociación Americana de Antropología de 1996 titulado: "Apropiándose la tecnología: la adaptación y producción de la ciencia entre comunidades e identidades marginadas". Véase también Hess (1995).

economía. De esta manera, ellos son movimientos de apego ecológico y cultural al territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica. Necesariamente están involucrados en ciertas formas de mercantilización e intercambio de mercado; no obstante, resisten la valoración capitalista de la naturaleza (Guha, 1997; Martínez Alier, 1995). Adoptando una apertura cautelosa hacia la tecnonaturaleza en su relación con el aparato transnacional de la biodiversidad, ellos asumen la posibilidad de hibridar lo orgánico con lo artificial. De esta manera ¿puede decirse que a través de sus prácticas trazan una estrategia de naturalezas híbridas, en la cual lo orgánico sirve como un punto de anclaje para la lucha? Lo cierto es que un proyecto como tal encuentra su razón de ser y su política en la defensa de la cultura y del territorio.[28]

Para estos movimientos, las naturalezas híbridas pueden constituir un intento por incorporar múltiples construcciones de la naturaleza para negociar con fuerzas translocales, manteniendo al mismo tiempo un mínimo grado de autonomía y cohesión cultural. Dichas hibridaciones pueden permitirles a los grupos sociales introducir cierta diversidad en sus estrategias como una forma de enfrentarse con las dominantes. ¿En qué tipos de micro- y macropolíticas de la naturaleza y la cultura debe basarse la hibridación para ser una estrategia mínimamente productiva para los movimientos sociales de la selva húmeda? ¿Cuál sería la relación entre identidades colectivas, estrategia política y racionalidad ecológica que podría hacer posible y practicable la hibridación para los grupos locales? ¿Cuáles serían los obstáculos –locales y globales– a este tipo de estrategia? ¿Cuáles prácticas y discursos –conservación de la biodiversidad, conocimiento y derechos indígenas, prospección de genes, forestería social, derechos intelectuales (de propiedad), etc.– pueden proporcionar una superficie útil de articulación entre los grupos locales y otros actores sociales –científicos, prospectores de la biodiversidad, feministas, ONG, etc.? Estas preguntas están comenzando a ser analizadas activamente por quienes investigan la interfase conservación/

28. Analizo exhaustivamente la ecología política del movimiento negro del Pacífico colombiano en el artículo "¿De quién es la naturaleza? La conservación de la biodiversidad y la ecología política de los movimientos sociales" [incluido en esta antología], en el cual hay un interés particular en el enfoque del movimiento sobre la cuestión de la conservación de la biodiversidad.

desarrollo, como también por algunos movimientos sociales y ONG en Asia, África y América Latina (Gupta, 1997).[29] En este capítulo son presentadas como hipótesis de trabajo, incluso si su significancia ya puede ser entrevista a propósito de las luchas de la selva húmeda.

En la medida en que la conservación de la biodiversidad y la biotecnología se han convertido en interfases poderosas entre las naturalezas de la selva tropical y las prácticas sociales, estas posibilidades no pueden ser pasadas por alto. ¿Podrían los movimientos sociales visualizar alianzas entre la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza en contra de los estragos de la naturaleza capitalista que, sin embargo, retengan algo de la autonomía biocultural de lo orgánico? Dado que los grupos de mujeres e indígenas son considerados dentro de los discursos dominantes como los "guardianes" de la naturaleza, ¿no se necesitan nuevas articulaciones del género, el poder y la cultura para arrojar nuevas luces sobre la naturaleza y la historia? De la práctica colectiva de los movimientos sociales y las comunidades están surgiendo hibridaciones de la naturaleza y la cultura, así como nuevas narrativas del género y la biodiversidad, incluso en medio de dificultades, contradicciones y obstáculos tremendos (Escobar, 1998; Camacho, 1998).

La hibridación no se restringe a las articulaciones entre la naturaleza orgánica y la tecnonaturaleza. También puede ser posible en el interior de los diferentes tipos de regímenes orgánicos y sus actores sociales correspondientes (por ejemplo, entre grupos de un mismo ecosistema, entre diferentes grupos étnicos en una área de selva tropical que confrontan enemigos comunes, o entre grupos en las selvas tropicales de todo el mundo), o entre la naturaleza orgánica y capitalista (por ejemplo, vía agroforestería o ecoturismo). Las nuevas tecnologías y el capitalismo también crean sus propias formas de lo orgánico (ecoturismo, reservas naturales, naturalismo en CD-ROM, etc.). Sin embargo, estas formas "orgánicas" solo documentan formas de lo artificial. La hibridación también puede arrojar claridad sobre las formas económicas –capitalistas o

29. Por ejemplo, Anil Gupta (1997) discute un mecanismo para hibridar los sistemas de conocimiento tradicional y de alta tecnología a través de redes que permitan el registro y el desarrollo de innovaciones en comunidades de base. En este sentido, su *"Honey Bee Network"* (red abeja) se está volviendo muy conocida. Hay una experimentación muy activa en esta área, particularmente en conjunción con la búsqueda de alternativas a los regímenes de derechos de propiedad intelectual promovidos por la Organización Mundial del Comercio. Para ahondar en esta línea, véase Brush y Stabinski (1996).

no, mercantiles o no– que están en juego o están siendo creadas en contextos campesinos o de selva tropical (Gudeman, 1996), como también sobre las redefiniciones del género y el medio ambiente que están surgiendo de las formas de lucha y cooperación de las mujeres (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996). Todo esto, a pesar del hecho de que los discursos dominantes de derechos de propiedad intelectual y recursos genéticos generan un nuevo tipo de depredación sobre los espacios de vida de quienes han existido al margen de las economías hegemónicas. Como lo anota Vandana Shiva (1997), las corporaciones multinacionales se están viendo obligadas a saquear a los campesinos más pobres para generar conocimiento tendiente a las aplicaciones de comerciar la vida. Sin embargo, al mismo tiempo, los actores del tercer mundo por primera vez en la historia del desarrollo internacional, y nutridos por ONG del sur, están adquiriendo una presencia significativa en las discusiones internacionales sobre el tema. Esta es otra indicación de que la política de la naturaleza y la cultura rechaza las categorizaciones fáciles.

La visión de hibridación presentada aquí difiere del análisis de Latour de las redes de los humanos y no humanos a través de las cuales se producen híbridos de la naturaleza y la cultura. Para Latour, los modernos y los denominados premodernos son parecidos en que todos "construimos comunidades de naturalezas y sociedades [...] Todas las naturalezas/culturas se parecen en que todas construyen simultáneamente humanos, divinidades y no humanos" (1993, pp. 103,106). De esta manera, todas las naturalezas son híbridas, lo cual tiene sentido desde la perspectiva de este texto. Latour argumenta que la diferencia entre las sociedades se origina en el tamaño y la escala de las redes que cada cual construye. Los modernos son diferentes puesto que movilizan la naturaleza más efectivamente para la construcción de la cultura, utilizando no humanos más poderosos –las tecnologías–, que a su vez producen más y más híbridos para rehacer la sociedad. Un análisis de esta sugestiva visión desborda los alcances del presente capítulo. Es suficiente con plantear que por el hecho de reducir la diferencia entre modernos y premodernos al tamaño de las redes que cada cual inventa respectivamente, Latour minimiza otros factores importante en la producción de naturalezas/culturas, desde las relaciones de poder entre las redes (Dirlik,

1999b) hasta los requisitos para construir sociedades ecológicas y justas a través de las redes tecnológicas. ¿Cómo pueden los modernos regular la producción de híbridos y, a su vez, respetar las diferencias ecológicas y culturales? La visión de Latour, aunque es antiesencialista al plantear que las redes no deben ser vistas en términos de esencias sino de circulación y de procesos, está influenciada por las redes modernas (académica, eurocéntrica), en las cuales él mismo está inmerso; ello limita otras formas de pensar la diferencia en relación con las prácticas de alteridad basadas en el lugar (véase el capítulo 13 de Escobar, 1999).

Esto es para sugerir que necesitamos una visión más política de la hibridación. En la discusión sobre la construcción de nuevas esferas públicas a partir del carácter fragmentado de la sociedad actual, Laclau agudamente resume la política del antiesencialismo para las luchas sociales de manera que se aplica a las luchas sobre la naturaleza y la construcción de nuevas esferas públicas ecológicas:

> La diferencia y el particularismo son los puntos de partida básicos; sin embargo, a partir de ello, es posible abrir el camino hacia una universalización relativa de valores, que puede ser la base para una hegemonía popular. La universalización y su carácter abierto sin duda condena la identidad a una inevitable hibridación; no obstante, la hibridación no necesariamente significa una decadencia por pérdida de identidad, también puede significar el empoderamiento de identidades existentes a través del surgimiento de nuevas posibilidades. Solo una identidad conservadora, cerrada sobre sí misma, podría experimentar la hibridación como una pérdida (Laclau, 1996, p. 65).

Para terminar esta sección, haré unos apuntes breves sobre la cuestión de la ciencia. ¿Puede ser teorizada la naturaleza dentro de un marco antiesencialista sin marginar lo biológico? Es esta una pregunta epistemológica y política extremadamente compleja que indudablemente recibirá mucha atención en los próximos años si queremos seguir pensando en estos asuntos. La fragmentación actual del conocimiento solo puede darnos una imagen distorsionada de la realidad biocultural; lo cual

hace inmanejable, si no impensable, la solución a la crisis ambiental. Es cierto que los órdenes culturales, biológicos e históricos probablemente requieran de estrategias epistemológicas diferentes, y que los objetos de las ciencias sociales y ecológicas no deben ser fusionados de manera ligera. Sin embargo, estos se tienen que articular en un tipo de concepción ambiental novedosa. Numerosos autores han develado herramientas claves para el abordaje de esta tarea. Ingold, por ejemplo, sugiere que el análisis de la relación entre la biología y la antropología requiere "nada menos que un cambio de paradigma en la biología misma" (1995, p. 208), así como una transformación significativa en la antropología. Entre los elementos esenciales para esta síntesis estarían un recentramiento de la biología en el organismo –marginado por el neodarwinismo, la genética moderna y la biología molecular– y una recontextualización de la antropología de las personas dentro de una biología de los organismos. Todo esto sería llevado a cabo, según el planteamiento de Ingold, dentro de una concepción procesual y relacional de la vida orgánica y social.

Lo que está en juego es una "síntesis biocultural" que puede ser abordada desde múltiples perspectivas. Goodman, Leatherman y Brooke (20-24 de noviembre de 1996) han liderado este esfuerzo desde la perspectiva de la economía política, esto es, prestando consideraciones de la economía política para trabajar conceptos centrales de la antropología biológica, como el de *adaptación*. Su proyecto le abre paso a perspectivas complementarias como, por ejemplo, feministas y posestructuralistas (Hvalkof y Escobar, 1998). Recientemente Pálsson (19-21 de noviembre de 1997) ha elaborado un argumento en pos de la integración de la ecología humana y la teoría social, basándose en ideas del pragmatismo y la fenomenología, alejándose del pensamiento dual. En este sentido, el trabajo de Maturana y Varela puede ser reinterpretado desde una perspectiva biocultural. Sin embargo, para que sea una fuente efectiva para la antropología, aún queda mucho trabajo por hacer. En general, la investigación de teorías bioculturales que tomen en cuenta tanto nuevas tendencias en la biología como en la teoría social apenas está comenzando.

La perspectiva desarrollada por el ecólogo mexicano Enrique Leff es una de las más avanzadas en este sentido. Este autor propone desarrollar una nueva articulación de las ciencias naturales y humanas en el

contexto de la creación de nuevas racionalidades ambientales que, a su vez, entretejan las productividades culturales, ecológicas y tecnoeconómicas. Lo ecológico necesita ser entendido en términos biológicos, sin dejar de lado su compleja relación con las prácticas culturales y económicas. Esto implicaría una transformación de los paradigmas, así como una reorientación del desarrollo tecnocientífico. La articulación de procesos materiales, culturales y sociales tomaría en cuenta el conocimiento científico del mundo, aunque por fuera de una orientación reduccionista, promoviendo la dilucidación de nuevos objetos científicos para los estudios ecológicos (Leff, 1995b, 1986b). Este nuevo tipo de transdisciplinariedad aún está por crearse.[30]

Finalmente, Hayles (1995) propone algunas consideraciones hacia un nuevo bioculturalismo. Ha llegado el momento, dice ella, de buscar bases comunes entre ambientalistas, científicos y constructivistas sociales que sean satisfactorias para los tres grupos. En tanto antiesencialistas, ¿cómo teorizamos el "flujo no mediado" de la realidad biofísica? Inmersa tanto en los dogmas principales de la ciencia como en el constructivismo de las humanidades, Hayles sugiere que necesitamos reconocer el hecho de que siempre somos observadores posicionados, por lo que nuestras observaciones son siempre llevadas a cabo en interacción continua con el mundo y nosotros mismos. Es solo desde una perspectiva de una interactividad y posicionalidad ampliamente aceptada que podemos buscar consistencia en nuestras explicaciones científicas de la realidad. Esto, claro está, no resuelve completamente los problemas epistemológicos presentados por el encuentro entre ciencia y constructivismo –el objeto de las recientes "guerras de las ciencias"–, pero proporciona herramientas provisionales para moverse más allá del presente impase. La

30. La mayor parte del trabajo de Leff se encuentra en español: sobre la articulación de las ciencias, véase Leff (1986a). En inglés, véase Leff (1993, 11-13 de marzo de 1994, 1995a). El argumento de Leff es marxista, foucaultiano y ecológico. Del lado ecológico, la clave para Leff radica en intensificar las capacidades naturales mediante la producción negentrópica de la biomasa a partir de la fotosíntesis y el diseño de sistemas tecnológicos que minimicen las transformaciones entrópicas. Concebida de esta forma, la biotecnología puede incrementar la productividad ecológica mientras conserva la complejidad de un ecosistema. Los procesos negentrópicos para la producción de biomasa, los procesos autoorganizados de sucesión ecológica, la evolución ecológica y el metabolismo, los procesos de apropiación tecnológicos y políticos e, igualmente, los procesos culturales de significación, deben ser pensados como un todo para imaginar una racionalidad productiva alternativa.

"cuestión de la naturaleza" bien puede ser el terreno más fértil para este esfuerzo y para nuevos diálogos entre las ciencias naturales, humanas y sociales.

Conclusión. La política de la ecología política

Una meta importante de la ecología política es entender y participar en el ensamblaje de fuerzas que liguen el cambio social, el medio ambiente y el desarrollo. Esta meta sugiere nuevas preguntas a los ecólogos políticos. ¿Cómo nos situamos en los circuitos de poder-conocimiento –por ejemplo, en el aparato de producción de biodiversidad– que pretendemos entender? ¿Con qué tipo de elementos podemos contribuir a la articulación de la política de la producción de la naturaleza hecha por grupos subalternos u otros y, dependiendo de nuestra situación de expertos, a la elaboración de propuestas ecológicas y económicas alternativas? Estas preguntas requieren que explicitemos nuestros "apegos ecológicos", aquellos que se intensifican dada nuestra participación en culturas y regímenes de naturaleza, incluyendo la peculiar cultura de las ciencias sociales y biológicas modernas.

Al comienzo de este capítulo sugerí que la crisis de la naturaleza es en realidad una crisis en la identidad de la naturaleza. Esta idea me guio a esbozar una teoría antiesencialista de la naturaleza. La naturaleza ha dejado de ser esencialmente algo en sí misma para la mayoría de la gente, incluyendo, en algunos casos, a aquellos ligados a las naturalezas orgánicas.[31] No es gratuito que el surgimiento de la tecnonaturaleza y la vida artificial coincida con una preocupación planetaria por la suerte de la diversidad biológica. ¿Pueden las nuevas tecnologías de la vida alimentar otros tipos de creatividad y medios para ganar control sobre la vida lejos de objetivos puramente capitalistas? ¿Podrá la crisis actual del significado de lo natural llevarnos hacia una nueva forma de vivir

31. Hago este planteamiento cuidadosamente. Es cierto que muchos pueblos originarios o indígenas explican su visión del mundo natural en términos de una conexión esencial con la naturaleza. Sin embargo, el aceptar este planteamiento no implica situar sus conceptos y relaciones con la naturaleza por fuera de la historia.

en la sociedad/naturaleza? ¿Será posible la creación de nuevas bases para la existencia, la rearticulación de la subjetividad y la alteridad en sus dimensiones sociales, culturales y ecológicas? En varios espacios a través de los tres regímenes y sus respectivas intersecciones, estamos asistiendo a un movimiento histórico de la vida cultural y biológica sin precedentes. Este movimiento aparenta ser más prometedor en el nivel de los regímenes orgánico y tecno. Es necesario pensar en las transformaciones políticas y económicas que harían de las intersecciones entre lo orgánico y lo artificial un vuelco esperanzador en la historia de la naturaleza social.

Bibliografía

Abir-Am, Pnina (1992). The Politics of Macromolecules. *Osiris, 7*, 164-191.

Álvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (1998). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Movements.* Boulder: Westview Press.

Apffel-Marglin, Frédérique y Valladolid, Julio (1998). Regeneración en los Andes. *Intercultures, 28*(1), 1-56.

Atran, Scott (1990). *Cognitive Foundations in Natural History.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bender, Barbara (1993). Stonehenge-Contested Landscapes. En Barbara Bender (ed.), *Landscape: Politics and Perspectives.* Oxford: Berg.

Berlin, Brent (1992). *Ethnobiological Classification.* Princeton: Princeton University Press.

Biersack, Aletta (2001). Reproducing Inequality: The Gender Politics of Male Cults in the Papua New Guinea Highlands and Amazonia. En Thomas Gregor y Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method* (pp. 69-90). Berkeley: University of California Press.

Blaike, Piers y Brookfield, Harold (1987). *Land Degradation and Society.* Londres: Methuen.

Bloch, Maurice (1998). Why Trees, Too, are a Good Thing with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life. En Laura Rival (ed.),

The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism. Londres: Routledge.

Brosius, Peter (1999). Analyses and Interventions: Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology*, *40*(3).

Smith, Neil (1984). *Uneven Development.* Oxford: Basil Blackwell.

Berlin, Brent (1992). *Ethnobiological Classification.* Princeton: Princeton University Press.

Bryant, Raymond (1992). Political Ecology: An Emerging Research Agenda in the Third World Studies. *Political Geography*, *11*(1), 12-36.

Camacho, Juana (1998). Mujeres negras y biodiversidad. Importancia de las prácticas femeninas de cultivo en espacios domésticos en el Pacífico chocoano. *Informes Antropológicos*, (9), 69-80.

Chernaik, Laura (1996). Spatial Displacements: Transnationalism and the New Social Movements. *Gender, Place and Culture*, *3*(3), 251-275.

Critical Art Ensemble (1996). *Electronic Civil Disobedience.* Nueva York: Autonomedia.

Dahl, Gudrun (ed.) (1993). *Green Arguments for the Local Subsistence.* Estocolmo: Stockholm University Press.

Delgado, Richard (ed.) (1995). *Critical Race Theory: The Cutting Edge.* Filadelfia: Temple University Press.

Descola, Philippe (1992). Societies of Nature and the Nature of Society. En Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 107-126). Londres: Routledge.

Descola, Philippe (1994). *In the Society of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe (1996). Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. En P. Descola y G. Pálsson (eds.), *Nature and Society* (pp. 82-102). Londres: Routledge.

Diamond, Larry (1994). Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation. *Journal of Democracy*, *5*(3), 4-17.

Dirlik, Arif (1999a). Globalism and the politics of place. En Peter Dicken et al. (eds.), *Globalisation and the Asia-Pacific*. Londres: Routledge.

Dirlik, Arif (1999b). Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place. *Review*, *22*(2), 151-187.

Escobar, Arturo (1996). Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology. En Richard Peet y Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies* (pp. 46-68). Londres: Routledge.

Escobar, Arturo (1997). *Biodiversidad, naturaleza y cultura: localidad y globalidad en las estrategias de conservación*. México: UNAM, CIICH.

Escobar, Arturo (1998). *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Alvaro (eds.) (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC.

Ford, Susano (1975). *The Birth of the Clinic*. Nueva York: Vintage Books.

Ford, Susano (1991). Landscape Revisited: a Feminist Reappraisal. En Chris Philo (ed.), *New World, New Worlds: Reconceptualizing Social and Cultural Geography* (pp. 151-155). Lampeter: Saint David's University College.

Foucault, Michel (1968). *Las Palabras y las Cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1975). *The Birth of the Clinic*. Nueva York: Vintage Books.

Franklin, Sarah (1995). Science as Culture, Cultures of Science. *Annual Reviews of Anthropology*, 24, 163-184.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Oxford: Basil Blackwell.

Gilroy, Paul (1993). *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press.

Goodman, Alan; Leatherman, Thomas y Brooke, Thomas (20-24 de noviembre de 1996). Does Combining Human Adaptability and Political Economy Equals Political Ecology? [ponencia]. *95th Annual Meeting*.

American Anthropological Association. San Francisco, California, Estados Unidos.

Greenberg, James y Park, Thomas (1994). Political Ecology. *Journal of Political Ecology*, *1*(1), 1-12.

Grillo, Eduardo (ed.) (1991). *Cultura Andina Agrocéntrica.* Lima: Pratec.

Guattari, Félix (1995a). *Chaosmosis.* Bloomington: Indiana University Press.

Guattari, Félix (1995b). *Chaosophy.* Nueva York: Semiotext(e).

Gudernak, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Line and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guha, Ramachandra (1997). The Environmentalism of the Poor. En Orin Starn y Richard Fox (eds.), *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Gupta, Anil (1997). The Honey Bee Network: Linking Knowledge-Rich Grassroots Innovations. *Development*, *40*(4), 36-40.

Haraway, Donna (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature.* Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, *14*(3), 575-599.

Haraway, Donna (1989). *Primate Visions.* Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*. Nueva York: Routledge.

Hayles, Katherine (1995). Searching for Common Ground. En Michael Soulé y Gary Lease (eds.), *Reinventing Nature?* (pp. 47-64). Washington D. C.: Island Press.

Heidegger, Martin (1977). *The Question Concerning Technology.* Nueva York: Harper Collins.

Heller, Chala (1998). Political Ecology, Anthropology, and Social Ecology: Towards a Post-scarcity Discussion of Globalization and Development. En Charles Brown (ed.), *Contested Domains: Political Ecology and Social Practice.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Helmreich, Stefan (6-8 de julio de 1994). Travels through "Tierra", excursions in "Echo": Anthropological Reflections and Refractions on the Looking-Glass Worlds of Artificial Life. *Artificial Life IV: An*

Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems. MIT. Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos.

Hess, David (1995). *Science and Technology in a Multicultural World.* Nueva York: Columbia University.

Hobart, Mark (ed.) (1993). *An Anthropological Critique of Development.* Londres: Routledge.

Hvalkof, Soren y Escobar, Arturo (1998). Political Ecology and Social Practice: Notes Towards an Academic and Political Agenda. En Alan Goodman y Thomas Leatherman (eds.), *Building a Biocultural Synthesis: Political-Economic Perspectives in Biological Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Ingold, Tim (1995). An Anthropologist Looks at Biology. *Man, 25*(2), 208-229.

Ingold, Tim (1996). The Optimal Forager and Economic Man. En Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 107-126). Londres: Routledge.

Jackson, Michael (1996). Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. En Michael Jackson (ed.), *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (pp. 1-50). Bloomington: Indiana University Press.

Johnston, Barbara (ed.) (1994). *Who Pays the Price? The Sociocultural Context of the Environmental Crisis.* Washington D. C.: Island Press.

Kottak, Conrad (1999). The New Ecological Anthropology. *American Anthropologist, 101*(1), 23-35.

Kroker, Arthur y Weinstein, Michael (1994). *Data Trash.* Nueva York: St. Martin's Press.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*. Londres: Verso.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* Londres: Verso.

Landes, David (1983). *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World.* Cambridge: Harvard University Press.

Lansing, Stephen (1991). *Priests and Programmers.* Princeton: Princeton University Press.

Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern.* Cambridge: Harvard University Press.

Leff, Enrique (1986a). *Ecología y Capital.* México: UNAM.

Leff, Enrique (1986b). Ambiente y Articulación de Ciencias. En Enrique Leff (ed.), *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo* (pp. 72-12). México: Siglo XXI.

Leff, Enrique (1993). Marxism and the Environmental Question: From the Critical Theory of Production to an Environmental Rationality for Sustainable Development. *Capitalism, Nature, Socialism*, 4(1), 44-66.

Leff, Enrique (11-13 de marzo de 1994). Eco Technological Productivity: The Emergence of a Concept, its Implications and Applications for Sustainable Development. *Segunda Conferencia Internacional sobre "Implications and Applications of Bioeconomics".* European Association for Bioeconomic Studies. Palma de Mallorca, España.

Leff, Enrique (1995a). *Green Production: Toward an Environmental Rationality.* Nueva York: Guilford Press.

Leff, Enrique (1995b). ¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales. *Gaceta Ecológica*, (37), 58-64.

Lévy, Pierre (1991). *Les Technologies de L'intelligence.* París: Éditions La Découverte.

Lévy, Pierre (1995). *Qu'est Ce que le Virtuel?* París: Éditions La Découverte.

MacCormack, Carol y Strathern, Marilyn (eds.) (1980). *Nature, Culture and Gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martínez Alier, Joan (1995). Political Ecology, Distributional Conflicts, and Ecological Incommensurability. *New Left Review*, (211), 70-88.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1987). *The Tree of Knowledge.* Boston: Shambhala.

Merchant, Carolyn (1980). *The Death of Nature.* Nueva York: Harper and Row.

Milton, Kay (1996). *Environmentalism and Cultural Theory.* Londres: Routledge.

Milton, Kay (eds.) (1993). *Environmentalism: The View from Anthropology.* Londres: Routledge.

Moran, Emilio (eds.). (1990). *The Ecosystems Approach in Anthropology.* Ann Arbor: University of Michigan Press.

Mouffe, Chantal (1993). *The Return of the Political.* Londres: Verso.

O'Connor, James (1988). Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction. *Capitalism, Nature, Socialism*, *1*(1), 11-38.

O'Connor, Martín (1993). On the Misadventures of Capitalist Nature. *Capitalism, Nature, Socialism*, *4*(4), 7-34.

O'Connor, Martín (1996). Constructing Nature: Elements for a Poststructuralist Political Ecology. En Richard Peet y Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies* (pp. 46-68). Londres: Routledge.

Pálsson, Gisli (19-21 de noviembre de 1997). The "Charm of Terror" of Human Ecology: Nature and Society in the Age of Postmodernity. *96th Annual Meeting of the American Anthropological Association*. Washington D. C., Estados Unidos.

Peet, Richard y Watts, Michael (eds.) (1996). *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Londres: Routledge.

Polanyi, Karl (1957). The Economy as an Instituted Process. En Karl Polanyi (ed.), *Trade and Markets in the Early Empires*. Nueva York: The Free Press.

Rabinow, Paul (1996). *Making PCR: A Study of Biotechnology*. Chicago: University of Chicago Press.

Rabinow, Paul (1992). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. En Jonathan Crary y Kwinter Sanford (eds.), *Incorporations* (pp. 234-252). Nueva York: Zone Books.

Rappaport, Roy (1990). Ecosystems, Populations and People. En Emilio Moran (ed.), *The Ecosystem Approach in Anthropology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Restrepo, Eduardo (1996). Los tuqueros negros del Pacífico Sur colombiano. En Jorge Ignacio del Valle y Eduardo Restrepo (eds.), *Renacientes del Guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, Biopacífico.

Richards, Paul (1993). Cultivation: Knowledge or Performance? En Mark Hobart (ed.), *Anthropological Critique of Development* (pp. 61-78). Londres: Routledge.

Rosaldo, Michelle (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shiva, Vandana (1993). *Monocultures of the Mind: Perspectives of Biodiversity and Biotechnology*. Londres: Zed Books.

Shiva, Vandana (1997). *Biopiracy*. Boston: South End Press.

Smith, Neil (1984). *Uneven Development*. Oxford: Basil Blackwell.

Soper, Kate (1996). Nature/Nature. En George Robertson et al. (eds.), *Future Natural* (pp. 22-34). Londres: Routledge.

Soulé, Michael y Lease, Gary (eds.) (1995). *Reinventing Nature?* Washington D. C.: Island Press.

Strathern, Marilyn (1980). No Nature, No Culture: The Hagen Case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

Strathern, Marilyn (1992a). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn (1992b). *Reproducing the Future*. Londres: Routledge.

Thomas-Slayter, Barbara; Rocheleau, Dianne y Wangari, Esther (1996). Feminist Political Ecology: Cross-Cutting Themes, Theoretical Insights, Policy Implications. En Dianne Rocheleau, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari (eds.), *Feminist Political Ecology* (pp. 287-307). Nueva York: Routledge.

Thomas, Julian (1993). The Politics of Vision and the Archaeologies of Landscape. En Barbara Bender (ed.), *Landscape: Politics and Perspective* (pp. 19-48). Oxford: Berg.

Varela, Francisco; Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press.

Virilio, Paul (1997). *Open Sky*. Londres: Verso.

Williams, Raymond (1980). Ideas of Nature. En Raymond Williams (ed.), *Problems in Materialism and Culture* (pp. 67-85). Londres: Verso.

La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización*

No estoy preocupado con la apertura de las fronteras, no soy un nacionalista. Por otro lado, no me preocupo por la eliminación de las fronteras o de la noción de límites geográficos. Esto se suma a una negación de la localización que va de la mano con la inmedible naturaleza de las tecnologías del tiempo real. Cuando una frontera es eliminada, reaparece en algún otro lugar. Si hay una posible solución hoy en día, reside en la reorganización del lugar para una vida comunal... La gran pregunta es cómo recuperar el contacto.

Paul Virilio (1999)

Introducción. La cultura y la marginalización del lugar[1]

La pregunta por el lugar ha sido nuevamente planteada en años recientes desde una variedad de perspectivas –desde su relación con el entendimiento básico del ser y del conocer, hasta su destino bajo la globalización y el grado en que continúa siendo una ayuda o un obstáculo para

* Publicado en Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: ICANH. Originalmente en inglés: Escobar, Arturo (2001). Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Globalization. *Political Geography*, *20*, 139-174. Traducido por Juan Ricardo Aparicio [N. del E.].

1. Este capítulo es, de muchas maneras, más personal de lo común; ha dado muchas vueltas y giros. El argumento debe mucho al trabajo y al diálogo con los historiadores Arif Dirlik y Wendy Harcourt, cuyo apoyo e interés agradezco mucho. Fue presentado por primera vez en la reunión bianual de la Society for Cultural Anthropology en San Francisco, en mayo de 1997. Entre 1997 y 1999 presenté este documento en varios lugares y recibí una retroalimentación muy fructífera. La discusión fue particularmente útil en universidades de Chicago, Chapel Hill, Bogotá, Coopenhagen, Oxford, Barcelona y Manchester. Debo también mencionar las discusiones en las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) en 1998 y en el 2000, y en un taller sobre "Producing Place(s)", organizado por Scott Salmon en

pensar la cultura y la economía. Este cuestionamiento, por supuesto, no es coincidencia. Para algunos, la ausencia del lugar se ha convertido en el atributo esencial de la condición moderna, muy agudo y doloroso en algunos casos, como los de aquellos exiliados y refugiados. Ya sea celebrada o desacreditada, el sentido de atopia parece ya haberse asentado. Esto parece cierto en discusiones filosóficas, donde el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey, 1993, 1997); en las teorías de la globalización, que han efectuado un borramiento discursivo significativo del lugar (Dirlik, 2000), o en los debates antropológicos, que han señalado un cuestionamiento radical del lugar y de la producción del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar todavía sigue siendo importante en las vidas de muchas personas, quizás la mayoría, si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable, sin embargo), con un sentido de fronteras (permeables, sin embargo) y de conexión con la vida cotidiana, aun si su identidad es construida, atravesada por el poder y nunca fija. Hay una "lugarización" que cuenta más de lo que queremos reconocer, que lo hace a uno ponderar de si la idea de "retornar al lugar" –para usar la expresión de Casey– o la defensa del lugar como un proyecto –en el caso de Dirlik– no son tan irrelevantes después de todo.[2]

Para estar seguros, la crítica del lugar en antropología, geografía, comunicaciones y estudios culturales en tiempos recientes ha sido productiva e importante, y continúa siéndolo. Nuevos conceptos espaciales y metáforas de movilidad –*desterritorialización*, *desplazamiento*, *diáspora*, *migración*, *viajar*, *cruzamiento de fronteras*, *nomadología*, etc.– han evidenciado el

la Universidad de Miami, 12-13 de mayo de 2000. Creo que este documento cambió significativamente como resultado de este proceso y agradezco a quienes lo enriquecieron con sus apreciaciones. También quiero agradecer a Terry Evens por sus útiles comentarios y a los geógrafos Julie Graham, Eric Swyngedouw, Dianne Rocheleau, David Slater y Doreen Massey por su iluminador trabajo y su interés en el documento, así como a los tres evaluadores anónimos de la revista. Aunque este documento está escrito principalmente desde una perspectiva ecológica y antropológica, soy solo un neófito en el campo de la geografía. Espero que pueda contribuir al diálogo creciente entre la antropología y la geografía, que ha tenido periodos activos e improductivos desde principios del siglo, si no antes, y que hoy promete enriquecer a ambas disciplinas. Por ejemplo, alrededor del trabajo que se realiza en la intersección entre el ambiente y el desarrollo, el espacio y el lugar, la cultura y la economía.

2. Un resumen detenido del concepto de *lugar* está más allá del alcance de este documento. Véanse Casey (1993, 1997) para tal intento desde la filosofía. Tomo el concepto de lugar en un sentido analítico y empírico –esto es, como una categoría del conocimiento y como una realidad construida.

hecho de cómo las principales dinámicas de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales sin precedentes. Sin embargo, hay una cierta asimetría en estos debates. Como Arif Dirlik (1998, 2000) argumenta, esta asimetría es más evidente en los discursos de la globalización, donde lo global es usualmente equivalente al espacio, al capital, a la historia y a la agencia, mientras que lo local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición. El lugar no es visibilizado en medio de "la locura de la globalización" de años recientes, y este borramiento del lugar tiene profundas consecuencias en nuestro entendimiento de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía. Quizás es tiempo de revertir esta asimetría al enfocarse nuevamente –y desde la perspectiva proporcionada por las mismas críticas al lugar– en la continua vitalidad del lugar y de la producción del lugar para la cultura, la naturaleza y la economía. Restaurar en alguna medida esta simetría, como veremos, no implica un borramiento del espacio como dominio de resistencia y de alteridad, ya que ambos, lugar y espacio, son cruciales en este sentido, como lo son en la creación de formas de dominación. Lo que sí significa, sin embargo, es el cuestionamiento del privilegio otorgado al espacio en el análisis de la cultura, el poder y la economía.

Esto es, ciertamente, una necesidad cada vez más sentida para quienes trabajan en la intersección del ambiente, la cultura y el desarrollo, dejando a un lado el hecho de que la experiencia del desarrollo ha significado para la mayoría de las personas, con mayor profundidad que antes, una separación de la vida local del lugar. No solo los académicos y activistas en estudios ambientales se ven confrontados con movimientos sociales que comúnmente mantienen un fuerte referente con el lugar y el territorio, sino que también se ven enfrentados con una creciente comprensión de que cualquier curso de acción debe considerar los modelos de naturaleza, cultura, y política basados-en-lugar. Aun cuando es evidente que las economías y culturas "locales" no están por fuera del alcance del capital y la modernidad, también es necesario tener en cuenta nuevamente que los primeros no son producidos exclusivamente por los últimos. Esta especificidad del lugar, como veremos, permite una lectura diferente de la economía y la cultura, del capitalismo y la modernidad. La pregunta por el lugar es de igual importancia para renovar la crítica

al eurocentrismo en la conceptualización de las regiones del mundo, de los estudios de área y de la diversidad cultural. La marginalización del lugar en la teoría social europea desde los siglos XIX y XX ha sido particularmente nociva para aquellas formaciones sociales que otorgan importancia a los modos de conciencia y las prácticas basadas-en-lugar. Esto incluye a muchas sociedades contemporáneas, quizás con la excepción de aquellas más expuestas a la influencia deslocalizada, desencajada y universalizante de la economía, la cultura y el pensamiento modernos. La reafirmación del lugar aparece entonces como una arena importante para repensar y retrabajar las formas de análisis eurocéntricas.

En lo que sigue, intento articular los rudimentos de tal defensa del lugar contando, principalmente, con dos conjuntos recientes de trabajos: la geografía posestructural feminista y de economía política, por un lado, y, por el otro, un relativamente pequeño pero creciente número de trabajos en antropología que ya han empezado a delinear una antropología del lugar. Comienzo con estos trabajos y los discuto desde la doble perspectiva de la producción social y la construcción cultural del lugar. Ilustro algunos de estos puntos con una breve discusión de un movimiento etnoecológico en Colombia que define su estrategia en términos del territorio y cultura. Esto es seguido por una discusión de los grandes contextos sociales y políticos que permitirían una defensa del lugar política y socialmente significativa. Se incluye la pregunta por el grado en que el debate dicotomizador de lo local y lo global puede transformarse al introducir conceptos útiles para determinar los efectos del supraespacio de las políticas basadas-en-lugar, tales como *red* y *glocalidad*. En las conclusiones, discutiré las implicaciones más generales de la "repatriación" del lugar dentro de la antropología –y, en menor grado, de la geografía– para los debates sobre la relación entre la teoría y la práctica y para las concepciones de cultura. Mucho de lo que habría que considerarse para un marco más comprensivo en aras de la defensa del lugar es dejado por fuera, incluyendo asuntos importantes como la dimensión histórica de la producción del lugar, el impacto de la tecnología digital sobre los lugares, las articulaciones con la nación, la raza, la clase y el género, y la consideración de una teoría de la diferencia basada-en-lugar, de gran importancia pero que está más allá del alcance de este escrito.

En última instancia, la meta del presente capítulo es examinar el grado en que nuestros marcos de análisis nos permiten o no visualizar formas actuales o potenciales para reconcebir o reconstuir el mundo desde una perspectiva de múltiples prácticas basadas-en-lugar. ¿Qué nuevas formas de "lo global" pueden ser imaginadas desde esta perspectiva? ¿Podemos trasladar los imaginarios basados-en-lugar –incluyendo modelos locales de naturaleza– a los lenguajes de la teoría social y proyectar su potencial hacia novedosos tipos de glocalidad, para que puedan aparecer como formas alternativas de organizar la vida social? En suma, ¿en qué medida podemos reinventar a la vez el conocimiento y el mundo, de acuerdo con la lógica de una multiplicidad de culturas basadas-en-lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar asumiendo el lugar como un punto para integrar la construcción de la teoría y la acción política? ¿Quién habla por el lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas-en-lugar una crítica al poder y a la hegemonía sin pasar por alto su articulación con los circuitos del patriarcado, el capital y la modernidad?

La primera parte del capítulo hace un recorrido por el tratamiento reciente del lugar en la antropología, desde aquellos trabajos que se enfocaron en la relación entre la identidad, el lugar y el poder en un mundo desterritorializado, hasta aquellos que reafirman su compromiso intelectual con el lugar, tales como la perspectiva fenomenológica del lugar y el paisaje. La segunda parte se enfoca en un grupo de autores de la geografía posestructuralista feminista y de la economía política, quienes articulan conscientemente una defensa del lugar y de prácticas económicas basadas-en-lugar. La tercera parte presenta los atributos más relevantes del movimiento social de comunidades negras del Pacífico colombiano, como un movimiento cultural y ecológicamente atado al territorio. La cuarta parte, finalmente, sugiere algunas guías para la defensa de las identidades basadas-en-lugar y de las prácticas en los contextos de la globalización.

La cultura se asienta en lugares: los avatares del lugar en la literatura antropológica reciente

La falta de atención al lugar en la teoría occidental y por parte de la ciencia social ha sido sutilmente apuntada por los fenomenologistas. Para el filósofo Edward Casey, este hecho ha sido endémico y perdurable. Desde Platón, la filosofía occidental –en algunas épocas con la ayuda de la teología y de la física– ha consagrado el espacio como absoluto, ilimitado y universal, a la vez que ha proscripto el lugar como el dominio de lo particular, lo limitado, lo local, y lo cerrado. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, desde Descartes hasta Leibniz, asumieron que los lugares son solo subdivisiones momentáneas de un espacio universal y homogéneo. Para que eso pasara, el espacio tenía que desligarse de los cuerpos que lo ocupan y de las particularidades que esos cuerpos les dan a los lugares que habitan. El conocimiento científico dio la bienvenida a esta noción de *vacío*, inclusive un vacío con extensión y estructura que hiciera posible el proyecto cartesiano de una *mathesis universales* y de la matematización de la naturaleza (véase también, Foucault, 1973, pp. 71-77). A pesar de la hegemonía del espacio, y nuevamente siguiendo a Casey, siempre ha existido una tendencia oculta interesada en el lugar y teorizando sobre él, que no ha sido estudiada desde esta perspectiva y que se extiende desde Aristóteles hasta Irigaray, Bacherlard, Foucault, Deleuze y Guattari en nuestro tiempo y que incluye, por supuesto, autores un poco anteriores a estos últimos, como Heidegger y Merleau-Ponty. Este interés por el lugar se ha extendido a disciplinas tales como la arquitectura, la arqueología, la antropología, la geografía y la ecología histórica. Y aunque "este interés deja al lugar en sí mismo como una noción no clarificada" (Casey, 1997, p. xii), su perfil empieza a ser apreciado. Común a muchas de estas tendencias es una noción no esencialista del lugar, un interés sobre cómo se lo construye, imagina y lucha. Se puede decir que hoy en día hay una filosofía emergente y una política del espacio aun cuando, es claro, todavía esté en construcción.

Este descuido del lugar en las ciencias humanas y sociales es aún más enigmático ya que, como Casey argumenta apasionadamente, es nuestra inevitable inmersión en el lugar –y no lo absoluto del espacio– la

que tiene prioridad ontológica en la generación de la vida y de lo real. Ciertamente, es así en las concepciones y prácticas de la mayoría de las culturas, haciendo eco de la afirmación fenomenológica de que, dada la primacía de la percepción corporal, siempre nos encontramos en lugares. Somos, en suma, seres de lugares. "Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocer los lugares en los cuales uno está" (Casey, 1996, p. 18). El lugar, como es obvio, es constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales. El sentir y el moverse no son presociales; el cuerpo en el que se vive es el resultado de procesos culturales y sociales habituales. Es entonces imperativo que nosotros "volvamos al lugar" (Casey, 1993) y revirtamos el ya largo desempoderamiento del lugar, tanto en la teoría moderna como en la vida social. Esto significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memorias en configuraciones particulares, y que el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por una identidad unitaria. Desde una perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas las prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturalizados y, a la inversa, establecen prácticas culturales. Por tanto,

> la identidad personal y cultural está atada a un espacio; un topoanálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana (Tilley, 1994, p. 15).

Esto también significa que las personas no son solo "locales". Todos estamos indisolublemente atados a lugares locales y extralocales a la vez, a través de lo que podemos llamar redes –de las cuales el anillo del *kula* y las redes de Internet serían variaciones contrastantes en términos de las maneras en que conectan a las personas y lugares. Los lugares se concatenan unos a otros para formar regiones, lo que sugiere que la porosidad de las fronteras es esencial para el lugar, así como lo es para las

construcciones locales de intercambio. La localidad, de esta manera, se encuentra marcada por la acción recíproca entre la posición, el lugar y la región; por la porosidad de las fronteras, y por el rol del cuerpo en el que se vive entre la enculturalización y la lugarización (Casey, 1996, p. 44), o entre la incorporación y la mentalización *(enmindment)*, como lo planteó Ingold (2003) al hablar de la relación entre personas, organismos y ambiente. En contra de esta visión militan las migraciones, las guerras, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) y, como es obvio, las abstracciones del lugar y muchos aspectos del pensamiento occidental (Virilio 1997, 1999). Las "regiones de lugares" de Casey son lo opuesto al "espacio de flujos" de Castells (1996), que es considerado como característico de la sociedad de la red.[3]

Argumentaré que algunos movimientos sociales están asumiendo este "volver al lugar" al cual nos llama Casey. Pero no solo los movimientos sociales, como es obvio. Hay múltiples acciones que se orientan en este sentido: las políticas feministas del cuerpo, la biología fenomenológica, las novedosas propuestas de habitar sugeridas por la arquitectura y los pensamientos alternativos sobre la tierra y la comunidad, y otros similares. Al comentar de los prejuicios económicos sobre los pequeños productores, la profanación de la naturaleza y las comunidades rurales en Estados Unidos, Wendel Berry (1996) subraya, por ejemplo, las formas de arraigo a la tierra e imagina la posibilidad histórica de crear "el partido de la comunidad local", esto es, de comunidades locales

3. El primer volumen de Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, un libro esencial para entender la economía y la sociedad contemporáneas, provee, sin embargo, un ejemplo del borramiento del lugar del cual Dirlik habla. Para Castells el auge de un nuevo paradigma tecnológico basado en la información, las tecnologías electrónicas y biológicas está generando una sociedad en red en la cual el "espacio de los flujos" alcanza al "espacio de los lugares" y donde "ningún lugar existe por sí solo, ya que las posiciones son definidas por flujos [...] Los lugares no desaparecen pero su lógica y significado terminan absorbidos en la red [...] El significado estructural desaparece subsumido en la lógica de la metarred" (Castells, 1996, p. 412). En esta nueva situación, los lugares pueden ser cambiados hasta llegar a su declive y deterioro. Las personas y el lugar son fragmentados en el espacio de los lugares, mientras que los lugares se desconectan unos de otros ("las elites son cosmopolitas, mientras que las personas son locales" (Castells, 1996, p. 415). La cultura global se impone a las culturas locales, y el mundo resultante es uno de pura Cultura y no Naturaleza, el cual lleva al verdadero comienzo de la Historia. Mientras que Castells parece mantener cierta nostalgia por lugares donde la interacción cara a cara y las acciones locales cuentan (como el cuartel Beville en París que lo vio crecer como un joven intelectual), es claro que para él el nuevo paradigma está aquí para quedarse. Esta es una de las muchas instancias de asimetría en los discursos de la globalización de las cuales habla Dirlik.

preocupándose cada vez más por sí mismas en su oposición al mundo posagrícola y poshumano que se ha consolidado paulatinamente. Este partido tiene un doble cometido: la preservación de la diversidad e integridad ecológica, y la renovación de las economías y comunidades locales. Como veremos, esta doble finalidad de transformar la ecología y la economía puede proveer una poderosa interfase para la renovación de las teorías y prácticas basadas en el lugar.

Entre los esfuerzos académicos, la geografía y la arqueología han evidenciado avances considerables en años recientes. Luego de un periodo de interés inicial en el lugar por parte de la geografía desde distintas perspectivas (Relph, 1976; Tuan, 1977; Pred, 1984; Keith y Pile, 1993; para un útil resumen véase Entrikin, 1991) la disciplina, al menos la geografía económica, tendió a enfocarse, en términos generales, en la relación entre la economía política y las características espaciales del capitalismo del siglo xx. Esta prominente tendencia incluía el análisis del posfordismo, del desarrollo desigual y de la pregunta por lo urbano, así como la articulación entre el capital global y la cultura local propia de locaciones particulares geográficamente (ver, entre los trabajos más conocidos, Harvey, 1989; Smith, 1996; Pred y Watts, 1992). Temas tales como la globalidad y la localidad, la modernidad y la posmodernidad, el capital, la región y el espacio urbano tuvieron una teorización muy fructífera desde la economía política reforzada con consideraciones sobre la cultura, la modernidad y novedosas formas de interrogar sobre la dinámica de la reestructuración urbana. La preocupación guía de estos análisis siguió siendo los cambios espaciales del capital característicos de los crecientes órdenes globales. La geografía del lugar ha reaparecido nuevamente dentro esta importante escuela de la geografía política y económica a través de una variedad de preocupaciones. Estas incluyen, entre otras, una revaloración de las luchas alrededor de la reconfiguración de la escala por el Estado, el capital y los movimientos sociales de maneras que desafían la preminencia de lo global (Swyngedouw, 1998); un renovado interés en "la producción del lugar" a través de una compleja y muchas veces contradictoria serie de dinámicas espaciales de capital y de gobierno; una atención al impacto de las políticas neoliberales sobre la reconfiguración de lugares y regiones, como las ciudades internas

o los esquemas modelos de desarrollo urbano y la respuesta local a las mismas, y una teorización muy aguda de las escalas y de las políticas de la escala (Swyngedouw, 1998; Swyngedouw, Moulaert y Rodriguez, 2000; Peck, 2002). Más allá de estas tendencias, algunos geógrafos se hallan de vuelta en sus preocupaciones por el lugar y desde una multiplicidad de perspectivas, incluyendo el psicoanálisis (Pile, 1996), el posestructuralismo de Deleuze y Guattari (Doel, 1999), y la fenomenología y el posestructuralismo de la geografía feminista, que se discutirá con mayor extensión más adelante.[4] No sobra mencionar que algunas de estas tendencias se encuentran en tensión unas con otras, si no en abierto conflicto.[5]

Una notable corriente de la arqueología, desarrollada principalmente en Gran Bretaña y que parte del trabajo de Raymond Williams pero influenciada por la fenomenología y el feminismo, ha teorizado los paisajes en términos de los diferentes entendimientos y articulaciones que tiene la gente con el mundo. Estos arqueólogos consideran que las distintas formas de residencia están ligadas a un empoderamiento diferencial y a imposición de formas dominantes de mirar. Al estudiar los lugares prehistóricos como Stonehenge, han examinado cómo las personas prehistóricas se apropiaban y disputaban el paisaje y el pasado, desarrollando en el proceso un sentido de identidad y un entendimiento

4. Si los programas académicos de las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) constituyen algún indicador, el interés en el lugar por parte de la geografía se disparó recientemente. En el Encuentro Anual en Boston de 1998, hubo cinco sesiones que incluían el término de "lugar" en el título. En las reuniones del 2000 en Pittsburg, el número por lo menos se duplicó y hubo algunas ponencias sobre lugares en otras sesiones (como en las series de ecología política). Esto no significa, sin embargo, un tratamiento substancial del tema ni una perspectiva unificada. Entre el 12 y el 13 de mayo se realizó la conferencia "Producing Place(s): Economy, Governance and Resistance in the New Global Context" en la Universidad de Miami en Oxford, Ohio. Esta conferencia, a la cual asistí, fue organizada por Scott Salmon y asistieron dieciséis personas. La reunión estuvo dedicada a desarrollar nuevas formas de análisis sobre economía política de las transformaciones urbanas y económicas, desde la perspectiva de los análisis de escala centrados en el lugar.

5. Para Doel (1999), por ejemplo, quien habla desde la perspectiva de la caosofía o la nomadología, muchas de las aproximaciones feministas y fenomenológicas del lugar (desde Tuan y Entrekin a Massey) son problemáticas por su "fijación sedentaria", que, desde su punto de vista, debe ser abandonada por la geografía. El planteamiento de Doel no es necesariamente contrario a la visión de lugar como evento o locación desarrollada en este artículo. Dominado por la "insaciable desterritorialización" pregonizada por un número de escritores posestructuralistas, pienso que el provocador libro de Doel continúa privilegiando, sin embargo, el espacio y el capital, aún de acuerdo con un procesualismo posmoderno que difiere de uno derivado de la economía política.

de su mundo. Los paisajes surgen de estos trabajos como sitios vivientes que recrean sus pasados de manera diferente, mientras se van renovando constantemente (Bender, 1998, 1993; Tilley, 1994; Hirsch y O'Hanlon, 1995). Los antropólogos culturales han empezado a interesarse en estas teorías para mostrar el grado en que el engranaje local de las personas con su paisaje, en algunas comunidades de los Andes, por ejemplo, revela que el paisaje es dotado de agencia y personalidad. La conexión duradera de las personas con la tierra resulta de un activo engranaje con esta; en vez de ser un reflejo de la "tradición", es una parte integral de la vida moderna contemporánea de estas comunidades, aun en los casos en que esta conexión puede ser un vehículo para ejercer poder sobre ellos. Las personas y sus ambientes, los lugares y las identidades son constituidos mutuamente (Harvey, 2001). Una aproximación relacionada, pero no fenomenológica, es elaborada por los ecólogos históricos que miran la dialéctica entre los humanos y los ambientes naturales, y cómo se manifiesta en el paisaje (Crumley, 1994).

Es bien sabido cómo la preocupación creciente por la globalización de la economía y la cultura ha producido importantes cambios en la manera en que los antropólogos socioculturales perciben al lugar. Desde finales de los años cincuenta, la antropología de la economía política subrayó formas regionales y transnacionales de conexión, en parte como una crítica a las nociones de la cultura atadas al territorio (véase Cole y Wolf, 1999). Esta fue una tendencia fructífera, que llegó a su cumbre más alta con el trabajo magistral de Wolf (1982). De igual manera, las preocupaciones por la representación etnográfica en los ochenta contribuyeron a desmantelar las ideas sobre la cultura como una totalidad autocontenida y coherente, y complicaron así la asumida confluencia entre el lugar, la cultura y la identidad. Estas tendencias ya están bien establecidas y derivaron en el descentramiento del lugar y la localidad como los sitios privilegiados de la cultura. Las consecuencias de estas críticas han sido trabajadas en diversas direcciones. La más clara parece apuntar hacia el énfasis en la producción de la diferencia cultural, como lo que debe explicarse y no tomarse como dado. Aquí el enfoque se centra en la relación entre identidad, lugar y poder, entre la coproducción del lugar y de las personas (Gupta y Fergusson, 1997). Los flujos transnacionales

de personas, de imágenes mediáticas y de las mercancías características del capitalismo global significan que la cultura y el lugar se desterritorializan cada vez más (Appadurai, 1996, 1991; Hannerz, 1989). La localidad y la comunidad dejaron de ser obvias, dejaron de estar habitadas por identidades naturales o enraizadas, y pasaron a estar conformadas por complejas relaciones entre la cultura y el poder, que van más allá de las fronteras locales. Más claras en el caso de los refugiados y de las personas en diáspora, estas condiciones afectan a todas las comunidades del mundo en mayor o menor grado. Nuevas metáforas de movilidad (diáspora, desplazamiento, viajar, desterritorialización, entrecruzamiento de fronteras, hibridez, nomadología) son privilegiadas en las explicaciones sobre la cultura y la identidad. Algunos autores ven a estas personas como "migrantes de identidad", donde la identidad "es tratada como una búsqueda concebida en términos de fluidez –de tiempo y espacio, tiempo o espacio–" (Rapport y Dawson, 1998, p. 4). Esto supone la pérdida del lugar como una metáfora para comprender la cultura. Aún más, la desterritorialización y los "no-lugares" (Augé, 1995) se convierten en figuras paradigmáticas de nuestros tiempos.

Estas críticas antropológicas han sido extremadamente productivas. En ellas se asumía usualmente que los lugares continuaban siendo importantes tanto para la etnografía como para la producción de cultura (Gupta y Fergusson, 1992). Sin embargo, es posible decir que la preocupación por la movilidad y la desterritorialización, aunque necesaria, ha hecho que muchos investigadores pierdan de vista la permanente importancia de prácticas basadas-en-lugar y de modos de conciencia para la producción de la cultura. Se han preocupado más por el espacio de la economía política y la geografía, algo que se comprende dado su enfoque en los efectos locales de las relaciones de poder globales. Al parecer, ha existido un cierto exceso discursivo en las críticas a las nociones limitadas de la cultura que ha significado que los investigadores alejen su atención del hecho de que, junto a los efectos deslocalizadores de las formas translocales de poder, hay también, aun como reacción, efectos de producción de fronteras y territorialidades atadas a lugares. Las personas continúan *construyendo* diferentes tipos de fronteras alrededor de lugares, aunque permeables, fundamentadas en prácticas socionaturales

locales, sin importar cuán híbridas o cambiantes esas prácticas puedan llegar a ser. Capturar la especificidad de la producción de lugar y de la cultura se reconvierte entonces en el otro lado de la necesaria reconceptualización de la cultura como desterritorializada y transnacionalmente. Parafraseando a Basso (1996), la cultura se asienta en lugares (y en cuerpos y ecologías biofísicas, si se quiere) aun cuando de ninguna manera se restringe a estos. La antropología del lugar es el otro y necesario lado de la antropología de los no-lugares y de las culturas desterritorializadas. Es importante ser conscientes del poder del lugar aun en estudios sin lugar (y viceversa). Hacer esta afirmación no significa que el lugar es "el otro" del espacio –el lugar como lo puro y lo local en oposición a la dominación del espacio global–, dado que el lugar está ciertamente conectado con lógicas espaciales y en cierta medida es producido por ellas. Por el contrario, las dinámicas basadas-en-lugar pueden ser igualmente importantes para la producción del espacio o, al menos, están en la visión de algunos actores sociales basados en el lugar.

Me gustaría enfatizar que al hablar del lugar de esta manera no significa que este sea fijo, permanente, no-construido y no-conectado. Como Massey (1997) tan lúcidamente lo mostró, "un sentido global del lugar", que reconoce a la vez la construcción global y la especificidad local, no es ni un oxímoron ni requiere ser reaccionario. Debido a que la experiencia del movimiento y del no-lugar se ha vuelto fundamental para la identidad moderna y la cotidianidad, la experiencia del lugar continúa siendo importante por muchas personas en todo el mundo. El lugar y el no-lugar son más que modalidades contrastantes. Hay apuestas culturales y políticas muy altas al afirmar una u otra. Puede llegar a ser cierto que los lugares y las culturas han vivido siempre en una inevitable hibridación, y aceptándola. Esto no las hace menos locales, ni más globales necesariamente, sino solo diferentes; el punto es encontrar cómo las personas, como Jonathan Friedman lo planteó, "practican lo local en lo global" (1997, p. 276), esto es, examinar las prácticas mediante las cuales las personas construyen lugares, aun cuando participan en redes translocales. En otras palabras, lo que estoy sugiriendo es que puede ser posible aproximarse a la producción de la cultura y del lugar no solo del lado de lo global, sino también de lo local; no desde la perspectiva de su

abandono, sino de su afirmación crítica; no solo considerando el viaje desde los lugares, ya sea voluntario o forzado, sino desde el estar atados a ellos. Como veremos, esto es lo que la ecología permite e incluso fuerza a hacer. Es lo que algunos movimientos sociales están demandando del análisis teórico. Aunque los movimientos sociales originan redes transnacionales, esto puede ser una operación estratégica para la defensa del lugar. En algunos casos se puede hablar, con la geógrafa Sara Radcliffe (1998) cuando hace referencia a las redes indígenas de Sudamérica, de "identidades trasnacionales no diaspóricas".[6] En este provocativo término queda la posibilidad de ligar el lugar, el espacio y la identidad de maneras que no son tenidas en cuenta ni en los modelos convencionales de identidad, en donde confluyen el espacio y la identidad, ni en los más nuevos que relacionan la identidad con la movilidad y la diáspora.

Un cuestionamiento a la invisibilidad creada sobre el lugar en la literatura más transnacionalmente orientada ya está posicionándose en la antropología, particularmente en aquellos trabajos que más toman en cuenta el trabajo de los fenomenologistas o de geógrafas feministas (Massey, 1999; Moore, 1998; Raffles, 1999; Kirsch, 2001). Algunas etnografías recientes parecen haber tenido en cuenta este hecho, sin denegar la noción desterritorializada de la cultura. Algunos, por ejemplo, enfatizan la dialéctica del lugar y del mundo, del hogar y el movimiento (Rapport y Dawson, 1997). ¿Cómo la gente construye narrativas y prácticas de hogar en un mundo en movimiento? En estos trabajos, el sentido de pertenencia y de movimiento o desplazamiento son producidos relacionalmente. Esta visión del lugar está de alguna manera condicionada al centrarse en casos de etnografías euroamericanas, lo que implica una intensificación histórica del desencaje (de disgregar el espacio lejos del lugar, lo que Giddens, 1990, identificó como una faceta paradigmática de la modernidad); este aspecto, según estos autores, pareciera empujar a las personas a invertir en el lugar y en el hogar con una agencia personal para contradecir estas tendencias.

6. Véase también Radcliffe (1999) para una discusión de la ambivalencia en los procesos de recomunalización y cambio del sentido de nación y de identidad étnica en el despertar de una movilización indígena sin precedentes.

De manera más general, los lugares pueden ser vistos como construidos conscientemente por personas, a través de procesos activos de trabajo (Wade, 1999), narrativas (Raffles, 1999; Berger, 1979) y movimiento (Harvey, 2018 [1996]).[7] En el campo ambiental, el sentido que tiene la gente del lugar ha cambiado con el deterioro de los paisajes locales, luego del impacto ambiental de actividades como la minería.[8] Esta tendencia, apenas visible, se aproxima conscientemente a la excitante y difícil tarea de unir la fenomenología y la economía política.[9] La importancia crucial de esta tendencia para la defensa del lugar como proyecto debería ser crecientemente apreciada. El objetivo de estos trabajos no es solamente mostrar cómo el residir por un largo periodo y el compromiso con el lugar son descompuestos por políticas económicas mayores, sino estudiar cómo los grupos locales desarrollan "contramedidas estratégicas al espacio desterritorializado", representado por estas fuerzas (Kuletz, 1998, p. 239). Desde un relacionado pero distinto ángulo, Pramod Parajuli (1996, 1997) ha desarrollado una substancial y prometedora conceptualización de formas de gobierno basadas-en-lugar, cimentadas en etnicidades ecológicas y en una revitalización simultánea de la ecología y la democracia, muy en contraste con las fuerzas destructivas translocales.

---

7. Tim Ingold comentó cómo una vez abandonada la noción abstracta de espacio, es necesario y suficiente mapear la relación entre el lugar, el ambiente y el movimiento para una conceptualización adecuada de la producción del lugar (comentario hecho durante el periodo de discusión luego de mi charla en Manchester, el 16 de mayo de 1999). En Pig Earth, John Berger (1979) dio una maravillosa descripción del rol de la narrativa en la producción del lugar. Al discutir sobre su relación como escritor con el lugar sobre el cual estaba escribiendo, argumentó que

> lo que distingue la vida de un poblado es que también es un retrato viviente de sí mismo: un retrato comunal, en el cual todos son retratados y todos retratan [...] Y uno debe recordar que hacer este continuo retrato comunal no es una vanidad ni un pasatiempo; es una parte orgánica de la vida del pueblo. Si cesara, el pueblo se desintegraría (Berger, 1979, pp. 9, 11).

Y agrega, refiriéndose a sí mismo: "La contribución del extranjero es poca, pero también es esencial" (Berger, 1979, p. 11). Debe ser anotado, sin embargo, que las narrativas basadas-en-lugar son raramente autocontenidas; al contrario, están usualmente ligadas a narrativas pasadas y presentes mayores, y en conversación con ellas, como lo muestran Gudeman y Rivera (1990) en su análisis de las narrativas económicas campesinas en los Andes colombianos.

8. Véase Kirsch (2001) para un ejemplo en Papúa Nueva Guinea, así como Kuletz (1995) para el impacto de la minería de uranio y de despojos nucleares en territorios de los nativos americanos y de sentidos del lugar en las regiones occidentales de Estados Unidos.

9. Sobre las contribuciones a esta intersección que toma el trabajo de Ingold como punto de partida, véase Campbell y Milton (2000).

Otros intentos recientes se centran en el campo de relaciones que adquieren importancia para las personas de un grupo social dado, mientras se movilizan por diferentes regiones del mundo (Olwig y Hastrup, 1997). Al examinar los sitios culturales que han sido identificados con lugares particulares y que, sin embargo, acomodan las condiciones globales de la vida de las personas, estos autores transmiten un sentido de textura para ambos procesos locales y no locales que trabajan en la producción del lugar y de la cultura. Los caribeños de la isla de Nevis, por ejemplo, "sostienen un hogar" a través de procesos de desterritorialización y de atadura al lugar, a la vez que integran a los nevisianos de la isla con aquellos que han migrado a Nueva Haven, Leeds o las Islas Vírgenes para mantener el conjunto de la tierra familiar y del hogar en su isla. Estas redes de relaciones, aunque transnacionalizadas, evidencian la existencia de sitios culturales sostenibles y permanentes (Olwig, 1997). Aunque esta aproximación, como es evidente, tiene claros precedentes en la teoría antropológica, particularmente en los trabajos más recientes sobre redes y migraciones, ha alcanzado una gran coherencia teórica al abarcar esferas muy variadas y contradictorias en las que las personas están envueltas hoy en día, incluyendo las de residir y viajar, localizar y globalizar (véase también Clifford, 1992).

Algunas aproximaciones relacionadas subrayan los esfuerzos de grupos sociales para construir fronteras a su alrededor y las maneras creativas en que las personas utilizan las condiciones externas o globales para futuros intentos de localización defensiva. Estos autores encuentran que la pertenencia es usualmente expresada en términos de estar atados a la localidad. Sin embargo, esto no significa que las expresiones sean sacadas fuera de contexto. Resulta interesante preguntarse cómo las personas movilizan políticamente las nociones de *estar atados* y de *pertenencia* para la construcción de identidades individuales y colectivas, incluyendo el conflicto que esta movilización local pueda tener con intereses políticos y económicos más amplios (Lovell, 1999). No sobra mencionar que es necesario tener en cuenta la importancia social del sentido de estar atados y de pertenencia de los poderosos, y de su intensificación en coyunturas históricas particulares. En estos casos, el establecimiento de fronteras alrededor de los lugares está ligado usualmente a una

política reaccionaria. Con frecuencia, las fronteras autorizan una política de fijación y de interdicción que en la práctica lleva a la exclusión. El intento de mantener a los latinos por fuera de California y Texas, o el concepto de *fortaleza europea*, que incorpora la ola de xenofobia de muchos países de Europa occidental, son solo los casos mejor conocidos al respecto. Una vez más, aunque estos procesos son ciertamente prominentes en tiempos globales, no son de ninguna manera los únicos proyectos posibles para construir lugares e identidades, mundos locales o regionales. Hay casos donde una política cultural progresiva en la producción del lugar está basada en objetivos democráticos, plurales y no excluyentes. Los zapatistas de Chiapas o los movimientos sociales del Pacífico colombiano son ilustraciones de proyectos emancipatorios ligados a la construcción de lugares y regiones.

Una aproximación muy diferente es elaborada por otra tendencia de conocimiento –minoritaria aunque no marginal en antropología, y derivada de una rama menor de la filosofía occidental– que sugiere otro enfoque sobre el lugar. Para los antropólogos fenomenológicos, la creciente y aparente complejidad de la experiencia cotidiana no implica necesariamente la construcción de marcos teóricos más sofisticados –ciertamente no de aquellos que le dan un estatus ontológico y casi mágico a conceptos como el de *globalización*–, sino una mayor sensibilidad para capturar los procesos intersubjetivos de experiencias compartidas, las maneras en que el mundo está siempre en el hacer, enfocándose en el dominio de la actividad práctica cotidiana e inmediata y en la incorporación, basada-en-lugar, del mundo vivido de la práctica y la vida social. Para estos antropólogos, "la *realidad* social del mundo vivido y la conciencia *social* resultan de crítico interés" (Jackson, 1996, p. 19). No es que las estructuras sociales y los discursos no sean importantes, sino que el sujeto y el lugar siempre participan, al menos en la manera en que estas fuerzas son desplegadas. El mundo fenomenológico nunca puede ser reducido a fuerzas externas (Jackson, 1996, p. 22). En efecto, "el lugar es una parte irreductible de la experiencia humana, una persona está 'en el lugar' tanto como está 'en la cultura'" (Tilley, 1994, p. 18). Aquí está en juego el poder que el analista le asigna a los factores existenciales en oposición a los estructurales. Para los fenomenólogos, la experiencia

está localizada dentro de las relaciones y las personas, y no es producida solamente por estructuras objetivas o intenciones subjetivas. La tarea de la antropología es, entonces, recobrar los aspectos prácticos, corporales y basados en el lugar de la vida social, a menos que participemos con nuestras propias abstracciones sobre los procesos y estructuras globalizadoras en lo que Ranajit Guha (1994) ha llamado "la prosa de la contrainsurgencia". Para un fenomenologista como Jackson, la supresión discursiva que acompaña a los marcos globalocéntricos y eurocéntricos se suma a la opresión política (volveré sobre este punto cuando me refiera a una crítica contemporánea al capitalocentrismo y al globalocentrismo; también argumentaré que la irreductibilidad del lugar señalada por la fenomenología tiene importantes implicaciones políticas y teóricas).

Aquellos que estudian "los sentidos del lugar" siguiendo esta tradición están menos interesados en el lugar como un sitio de contienda que en algo que consideran más básico: la percepción y la experiencia del lugar y las construcciones locales de localidades particulares. Parafraseando a Geertz, se puede decir que estos académicos lamentan que, aunque los antropólogos han estudiado en lugares, no han estudiado los lugares. Porque, como Feld y Basso afirman, los recuentos etnográficos que "se centraron en las construcciones nativas de localidades particulares –lo que quiere decir en la percepción y la experiencia del lugar– [son] escasos y dispersos" (1996, p. 16). El objetivo de estos etnógrafos es subrayar los procesos sociales en los cuales los lugares resultan significativos en la observación de los conocimientos locales, las expresiones, el lenguaje, la poética y la *performance* localizadas. ¿Cómo las personas encuentran los lugares, los perciben y les otorgan una significación? Apelando a posiciones fenomenológicas y hermenéuticas para sus recuentos de percepciones, significado y experiencia, estos antropólogos discuten con gran lucidez el sentido del lugar, del emplazamiento y de los modos significativos de residir. Un proyecto muy diferente al que los lingüistas y antropólogos lingüistas desarrollan desde una perspectiva que relaciona el lenguaje, el nombrar y el lugar (Samuels, 2001; Gnerre, 2003).

Una tendencia final en la investigación sobre el lugar se encuentra en la antropología ecológica, la cual se orienta al estudio del conocimiento

local y de modelos locales de naturaleza.[10] En términos generales, los políticos ecólogos y los antropólogos ecológicos han reabierto, con creciente decisión y elocuencia, el proyecto de demostrar que muchas comunidades rurales del tercer mundo "construyen" la naturaleza de formas notablemente diferentes a las formas modernas prevalecientes. Sus habitantes dotan de sentido –y, por tanto, utilizan– sus ambientes de formas muy particulares. Los estudios etnográficos realizados en contextos del tercer mundo develan una serie de prácticas significativamente diferentes para pensar sobre el construir y experimentar lo biológico y lo natural. Este proyecto fue formulado algunos años atrás (Strathern, 1980) y ha logrado un notable nivel de sofisticación en años recientes (Descola y Pálsson, 1996). No hay, como es obvio, una visión unificada sobre exactamente qué es lo que caracteriza los modelos locales de naturaleza. Quizás, la noción mejor establecida hoy en día es que muchos modelos locales no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Más aún, en contraposición a las construcciones modernas, con su estricta separación entre lo biofísico, lo humano y los mundos supernaturales, se aprecia comúnmente que los modelos locales en contextos no occidentales son vistos como predicados de uniones de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad puede, sin embargo, ser experimentada como problemática e insegura; es culturalmente establecida a través de símbolos, rituales y prácticas, y se encuentra inmersa en las relaciones sociales particulares que también difieren del tiempo capitalista moderno. De esta manera, los seres vivos, no-vivos y, de vez en cuando, los sobrenaturales, no son vistos como constituyendo dominios separados y distintos –ciertamente no se trata dos esferas opuestas de naturaleza– y las relaciones sociales abarcan no solo a los humanos. En términos generales, puede decirse que los modelos locales de cultura constituyen ensamblajes de significados-usos que, aunque existen en contextos mayores de poder, no pueden ser reducidos a construcciones modernas, ni considerados al margen de alguna referencia a la cultura local y a los efectos territoriales y de frontera. Los modelos culturales y

10. Véanse Ingold (1992, 1993), MacCormack (1980), Gudeman y Rivera (1990), Hobart (1993), Milton (1993, 1996), Restrepo y del Valle (1996), Descola (1994) y Descola y Pálsson (1996). Este último está dedicado a examinar los modelos culturales de naturaleza y a cuestionar la dicotomía naturaleza/cultura.

el conocimiento están basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque nunca se hallan aislados de historias más amplias, conservan una cierta especificidad del lugar. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de la naturaleza, tales como fronteras, clasificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales, son específicas a lugares.

Este breve vistazo sobre los avatares de la conceptualización del lugar en la reciente literatura revela una serie de aproximaciones y preocupaciones cada vez más coherentes, incluso diversas, relacionadas con la problemática del lugar y la cultura. Esta convergencia tiene lugar en un mundo que es bien diferente en términos políticos y ontológicos al de nuestro pasado más reciente –el mundo de identidades hibridizadas y de dominios hibridizados del ser y del pensamiento que acompañan lo que muy a la ligera llamamos "la globalización". Hay preguntas sobre estas tendencias que deberían ser respondidas en una ocasión futura. Por ejemplo, la aparente diferenciación epistemológica y geográfica de las presentes tendencias; los intereses políticos y académicos en el lugar parecieran ser más fuertes en Inglaterra y en algunos países escandinavos que en otras partes del mundo, aunque también están emergiendo en algunas partes de Asia, África y América Latina (de alguna manera, siempre estuvo ahí). También habría que ponderar el aparente regreso pujante de la fenomenología en los estudios de la cultura y la naturaleza, y pensar si está relacionado con la percibida acentuación de la desnaturalización del cuerpo y de la naturaleza articulada a la destrucción penetrante del ambiente y las nuevas biotecnologías. Continuando con esta veta de análisis, también es necesario preguntarse por el aparente desinterés de muchos fenomenólogos para resituar sus interrogantes sobre el lugar en contextos de poder más amplios. Esto ya ha empezado a ser remediado en aquellos trabajos ya mencionados que integran la fenomenología y la economía política. Por ahora, es importante registrar y mapear provisionalmente la antropología del lugar, que parece ir en ascenso.

En estos trabajos es notable la habilidad para diferenciar entre *el lugar* y *lo local*. Lo local y lo global son escalas, procesos, incluso niveles de análisis, pero no lugares o locaciones como ha sido discutido aquí. La

reciente teorización de la escala y de la política de la escala en geografía ha sido muy útil al respecto (Swyngedouw, 1998; Peck, 2002). Sin embargo, es imposible proveer una definición de *lugar* que funcione desde todas y para todas las perspectivas. Como ha sido indicado anteriormente, en este documento el lugar se refiere a la experiencia de –y desde– una locación particular con algún sentido de fronteras, territorialidad y ligado a prácticas cotidianas. Con el riesgo de ser redundante, es necesario reiterar que todas estas son construidas y no solamente por procesos basados-en-lugar. Las fronteras y las ataduras a los lugares no son naturales ni fijas, y aun cuando las fronteras no existen en un sentido "real", su construcción es un aspecto importante de las activas producciones materiales y culturales del lugar realizadas por grupos de personas que, aunque heterogéneas y diversas, comparten lo que Virilio (1997, 1999) llama el *hic et nunc* (el aquí y el ahora) de la práctica social. Comparten muchas otras cosas también con los "ausentes otros", como Giddens (1990) lo planteó o como lo indica Virilio con la noción de *telepresencia*. Ingold (1993) ha señalado que los lugares no solo tienen fronteras en relación con las actividades de las personas ("los paisajes de las actividades", *taskscapes*) o los animales, que son reconocidos y experimentados como tal; también "las fronteras naturales", como los ríos y las montañas, siguen esta lógica de construcción. Que los lugares también son construidos por el capital y "lo global" debe ser claro ahora, aspecto que se ampliará más adelante.

Para sintetizar los puntos más importantes indicados hasta ahora, la literatura académica actual sobre el lugar enfatiza dos aspectos: 1) la producción del lugar por parte de fuerzas globales del capital, desde una aproximación económica; 2) los "sentidos", la construcción cultural del lugar –es decir, cómo los lugares son dotados con significados y la constitución de identidades, subjetividades, diferencia y antagonismo–, a partir de los paradigmas fenomenológicos, interpretativos y constructivistas. Las ventajas del intercambio de estas dos corrientes deben ser ahora claras, con el concomitante borramiento de las fronteras entre la geografía y la antropología, la economía política y las tendencias posestructuralistas y epistemológicas. Finalmente, la continua vitalidad del lugar para la práctica social es atestiguada por los fenomenologistas,

para quienes el cuerpo y el lugar son ineluctablemente las bases de la existencia humana; por los antropólogos ecologistas, en su discusión sobre los modelos basados-en-lugar de la naturaleza, y por un número de luchas y movimientos sociales que, en mayor o menor medida, toman el lugar y los modos de conciencia basados-en-lugar como el punto de partida y meta de sus estrategias políticas.

El lugar, lo local y lo global

El conocimiento local es un modo de conciencia basada-en-lugar, una manera específica del lugar (aunque el lugar no sea limitado ni determinado) que dota de significado al mundo. Sin embargo, perdura el hecho de que en nuestra preocupación por la globalización se deja de lado el lugar. Algunos trabajos recientes tratan de superar esta paradoja problematizando las trampas epistemológicas que constriñen las teorías de la globalización. Al mismo tiempo, proveen elementos para pensar más allá del desarrollo, esto es, para una conceptualización del *posdesarrollo* que está dirigida a la creación de nuevos tipos de lenguajes, entendimientos y acciones.[11] Debates sobre la economía y el lugar propuestos desde la geografía posestructural feminista parecen particularmente útiles al respecto. En estos trabajos, el lugar es afirmado en contra de la dominación del espacio; y los no-capitalismos, en contra del capitalismo como un imaginario de la vida social.

Empecemos entonces con una crítica del capitalocentrismo ilustrada en los recientes discursos de la globalización. La crítica busca permitirnos abrir el espacio para pensar en el valor potencial de otros modelos locales de la economía desde perspectivas que también se aplican a los modelos de la naturaleza y el desarrollo. Las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson son representantes de una tendencia, compartida por

11. La noción de *posdesarrollo* se ha convertido en un heurístico para reaprender a ver y redeterminar la realidad de comunidades de Asia, África y América Latina. ¿Es posible reducir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando nos aproximamos a esta realidad? El posdesarrollo es un camino que señala esta posibilidad, un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir en otros lenguajes (Crush, 1995; Escobar, 1995; Rahema y Bawtree, 1997).

teorías convencionales y de izquierda, que considera el capitalismo tan hegemónico que aparece como la única forma de economía en el presente y que continuará siéndolo en el futuro que se alcanza a vislumbrar. El capitalismo ha sido dotado de tal poder de dominación y hegemonía por estas teorías, que ha sido imposible pensar la realidad social de manera diferente y mucho menos imaginar la supresión del capitalismo. Las otras realidades (economía de subsistencia, "economías biodiversas", formas de resistencia del tercer mundo, cooperativas e iniciativas locales menores, recientes economías del trueque y de la solidaridad en varias partes del mundo, etc.) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, y nunca como fuentes de una significativa diferencia económica. Sus críticas son válidas para la mayoría de las teorías de la globalización e, incluso, para las del desarrollo, puesto que estas últimas sitúan el capitalismo como "el centro de las narrativas del desarrollo, tendiendo entonces a desvalorar o marginalizar las posibilidades de un desarrollo no capitalista" (Gibson-Graham, 1996, p. 41). Al criticar el capitalocentrismo, estas autoras buscan liberar nuestra habilidad para ver los no-capitalismos y construir imaginarios económicos alternativos.[12]

Esta reinterpretación reta la idea de la inevitabilidad de la "penetración" capitalista, asumida en gran parte de la literatura sobre la globalización:

> En el libreto de la globalización [...] solo el capitalismo tiene la habilidad para expandirse e invadir. El capitalismo es presentado como inherentemente espacial y como naturalmente más fuerte que las formas económicas no capitalistas (economías tradicionales, economías del "tercer mundo", economías socialistas, experimentos

12. El argumento es más complejo de lo que aquí se presenta e implica una redefinición de la *clase* en terrenos antiesencialistas, que se construye a partir del trabajo de Althusser y del posestructuralismo marxista de Resnick y Wolf (1987). En síntesis, está en cuestión una reinterpretación de las prácticas capitalistas como sobredeterminadas y de la liberación del campo discursivo económico del capital como el único principio determinante. Articulada con una definición transformada de clase centrada en los procesos de producir, apropiar y distribuir trabajo excedente, esta reinterpretación produce una visión de la economía constituida por diversos procesos de clase –capitalistas y no capitalistas– y hace así visible una variedad de prácticas no capitalistas de mujeres asalariadas, de campesinos, de organizaciones de ayuda propia, comunal o familiar, de cooperativas, de economías de subsistencia, etc.

> comunales) por su presunta capacidad de universalizar el mercado para las mercancías capitalistas [...] La globalización, según este libreto, envuelve *la violación* y eventual muerte de "otras" formas de economía no capitalistas. Todas las formas no capitalistas se vuelven dañadas, violadas, caídas y subordinadas al capitalismo [...] ¿Cómo podemos retar una representación similar de la globalización como capaz de "tomar" la vida de los sitios no capitalistas, particularmente del "tercer mundo"? (Gibson-Graham, 1996, pp. 125-130).

Desde esta perspectiva, no todo lo que emerge de la globalización puede considerarse que se conforma al libreto del capitalismo. De hecho, la globalización y el desarrollo pueden propiciar una variedad de caminos de desarrollo económico que pueden ser teorizados en términos del posdesarrollo de la manera en que "la naturalidad de la identidad capitalista como la plantilla de toda la identidad económica puede ser cuestionada" (Gibson-Graham, 1996, p. 146). También pueden ser concebidos, como Mayfair Yang lo hace en su perspicaz aplicación de Gibson-Graham a las cambiantes y múltiples economías chinas, en términos de la hibridez de las economías. La autora quiere decir que muchas de las formaciones económicas de la China de hoy en día están compuestas a la vez por formas capitalistas y por una formación completa de formas no capitalistas. Con esta reinterpretación, Yang nos reta a pensar que

> las economías indígenas no siempre quedan aplanadas por la entrada del capitalismo, sino que pueden experimentar incluso una renovación y poner un reto a la expansión de los principios capitalistas, y así estimularnos a repensar y trabajar las críticas existentes al capitalismo (Yang, 2000).

Lo cierto es que ya no podemos estar tan seguros sobre lo que "hay en el terreno" después de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo. Podemos preguntarnos, incluso, si sabemos mirar la realidad social de manera en que nos permita detectar elementos de diferencia que no son reducibles a las construcciones del capitalismo y la modernidad. El

papel de la etnografía ha sido, como es obvio, particularmente importante al respecto. En los años ochenta, algunas etnografías documentaron la resistencia activa y creativa al capitalismo y la modernidad en varios sitios.[13] La resistencia por sí sola, sin embargo, es apenas sugerente sobre lo que está pasando en muchas comunidades y no alcanza a mostrar cómo las personas continúan creando y reconstruyendo los mundos vividos y los lugares. Sucesivos trabajos caracterizaron los modelos híbridos locales de la economía y del entorno natural mantenidos por campesinos y comunidades indígenas. Esta atención puesta a la hibridación cultural, particularmente en la antropología de Latinoamérica y en los estudios culturales, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de prácticas originadas en muchas matrices culturales y temporales, y el grado en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de las condiciones transnacionales, dan forma activa a procesos de construcción de identidades, de relaciones sociales y de prácticas económicas. Estas líneas de investigación han alcanzado sofisticados niveles en la presentación de recuentos matizados del encuentro entre el desarrollo, la modernidad y la cultura local en contextos poscoloniales (ver, por ejemplo, Gupta, 1998; Arce y Long, 2000). Esta literatura, sin embargo, está todavía por relacionarse sistemáticamente con el proyecto de repensar el lugar desde la perspectiva de las prácticas culturales, ecológicas y económicas diferentes entre las comunidades del tercer mundo en contextos de globalización y poscolonialidad. Este vínculo puede permitir a los investigadores resaltar los aspectos políticos de su crítica, frecuentemente dejados de lado debido a su énfasis en la heterogeneidad, la hibridez, la localización y la diferenciación de formas y prácticas.

Si la meta de Gibson-Graham era proveer un lenguaje alternativo –una nueva clase de lenguaje en particular– para dedicarse al significado económico de las prácticas locales, y si la meta de la literatura del posdesarrollo busca también hacer visibles las prácticas de diferencia cultural y ecológica que puedan servir como sustento para alternativas,

13. Entre los más importantes están los de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987) y Comaroff y Comaroff (1991). Fox y Starn (1997) fueron más allá de las formas cotidianas de resistencia para considerar aquellas formas de movilización y de protesta que toman lugar "entre la resistencia y la revolución". Para un resumen de alguna de esta literatura, véase Escobar (1995).

es necesario tener en cuenta que estas metas están inextricablemente unidas a concepciones de la localidad, el lugar y la consciencia basada-en-lugar. El lugar es central en asuntos del desarrollo, la cultura y el ambiente y, por otro lado, es esencial para imaginar otros contextos, para pensar en la construcción de políticas, conocimiento e identidad. El borramiento del lugar en gran parte de la literatura contemporánea de la globalización es un reflejo de la asimetría que existe entre lo global y lo local. En ella lo global se asocia con el espacio, el capital, la historia y el agenciamiento, mientras que lo local, al contrario, es ligado al lugar, al trabajo y la tradición –al igual que con las mujeres, las minorías, los pobres y, se puede agregar, otras culturas.[14] Algunas geógrafas feministas han intentado corregir esta asimetría al argumentar que el lugar también puede llevar a articulaciones a través del espacio, por ejemplo mediante redes de distinta clase (Chernaik, 1996). Esto deja sin resolver, sin embargo, la relación ente el lugar y la locación, al igual que la cuestión de las fronteras.

Quizás lo más fundamental en el análisis de Dirlik son las consecuencias del descuido del lugar en las categorías actuales de análisis social tales como *clase*, *género* y *raza* (y deberíamos agregar aquí *ambiente*), que las hace susceptibles de ser instrumentos de la hegemonía. En la medida en que están significativamente separadas del lugar en los discursos de la globalización y la desterritorialización, las nociones contemporáneas de *cultura* no son capaces de escapar a este dilema, pues tienden a asumir la existencia de una estructura global de poder en la cual lo local ocupa necesariamente una posición subordinada. Bajo estas condiciones, ¿es posible articular una defensa del lugar, en la cual el lugar y lo local no deriven su significado únicamente de su yuxtaposición con lo global? Un primer paso para resistir a la marginalización del lugar, continuando con la exposición de Dirlik, es ofrecido por la noción de *lugar* de Lefebvre como una forma de espacio vivido y anclado. De ahí que

14. Este es claramente el caso de los discursos ambientalistas, por ejemplo, sobre la conservación de la biodiversidad, donde las mujeres y los pueblos indígenas son acreditados de tener el conocimiento para "salvar la naturaleza". Massey (1994) ya denunció la feminización del lugar y de lo local en las teorías sobre el espacio. Para un buen ejemplo de la asimetría de la cual Dirlik habla, véase la cita del libro de Castells más arriba.

su reapropiación debe ser parte de cualquier agenda política radical en contra del capitalismo y de una globalización sin tiempo ni espacio. La política, en otras palabras, está también localizada en el lugar y no únicamente en los supraniveles del capital y el espacio. El lugar, se puede agregar, es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural, esto es, de lo cultural que se hace político, como ha sido evidente en el caso de los movimientos sociales de la selva pluvial y de otros movimientos sociales ecológicos.[15]

Dirlik sugiere que lo *glocal* puede ser una primera forma de aproximarse equilibradamente a la localización de lo global y a la globalización de lo local. El término "glocal" fue acuñado a finales de los años ochenta en asociación a los procesos de reestructuración capitalista (Erik Swyngedouw, 1998, comunicación personal). En la actualidad es cada vez más utilizado, dado que se distancia de las divisiones binarias entre lo local y lo global, como se verá. Pero las formas concretas en que este tráfico de doble vía entre la globalización y la localización tiene lugar no se conceptualizan fácilmente. Incluso lo local de los movimientos sociales que se oponen al capital y las naturalezas modernas está globalizado de alguna manera, puesto que, por ejemplo, los movimientos sociales toman prestados discursos metropolitanos de la identidad y el ambiente (Brosius, 1997). Por el contrario, muchas formas de lo local son ofrecidas para el consumo global, desde el parentesco hasta las artesanías, la música y el ecoturismo. El punto consiste en distinguir aquellas formas de globalización de lo local que pueden convertirse en fuerzas políticas efectivas para la defensa del lugar y de las identidades basadas-en-lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que desde lo local

15. La distinción de Lefebvre ha sido tomada recientemente por Soja como una manera de ir más allá de los binarismos de gran parte de la teoría social y reconstituir la política a partir consideraciones sobre el lugar. Sobre la base del trabajo de Lefebvre y de teóricos poscoloniales y feministas, Soja sugiere la noción del *tercerespacio*, que trasciende el binarismo del primer espacio (espacio material) de las ciencias positivas (geografía, planeación, etc.) y del segundo espacio de las teorías interpretativas (el espacio concebido desde la teoría y el diseño). El tercerespacio implica lo material y lo simbólico a la vez; está más cerca al "espacio directamente vivido [...] el espacio de 'habitantes' y 'usuarios'" (Soja, 1996, p. 67). La "trialéctica" de espacios vividos, percibidos y concebidos –aunque provisional– puede preparar el terreno para una opción política estratégica en defensa del lugar y del espacio vivido. ¿Sería posible pensar en primeras, segundas y terceras "naturalezas" de una manera similar (la primera naturaleza como la realidad biofísica, la segunda naturaleza como aquella de las construcciones simbólicas, de los planeadores, de los teóricos, y la tercera naturaleza como aquella vivida por las personas en su cotidianidad)?

se pueden llegar a utilizar para su propia ventaja. Como Virilo lo expresó, "amo lo local cuando le permite a uno ver lo global, y amo lo local cuando uno lo puede ver desde lo global" (Virilio, 1999, p. 112).

Para construir el lugar como un proyecto, para hacer de los imaginarios basados-en-lugar en una crítica radical al poder y para alinear la teoría social con una crítica al poder en favor del lugar, se requiere que nos aventuremos en otros terrenos. Esta propuesta resuena y adquiere mayor alcance en la idea de Jane Jacob de que "al atender a lo local, al tener en cuenta lo local seriamente, es posible ver cómo las grandes ideas del imperio se convierten en tecnologías inestables de poder a través del tiempo y del espacio" (1995, p. 158). Ciertamente, "el lugar" y "el conocimiento local" no son panaceas que solucionarán los problemas del mundo. El conocimiento local no es puro ni libre de dominación; los lugares pueden llegar a tener sus formas propias de opresión e inclusive de terror; son históricos y están conectados con el mundo más amplio a través de relaciones de poder, que de muchas formas los determinan. La defensa del conocimiento local que se propone es a la vez política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso de la diferencia de carácter antiesencialista. En contra de aquellos que piensan que la defensa del lugar y del conocimiento local es indiscutiblemente romántica, se puede decir con Jacobs que "es una forma de nostalgia imperial, un deseo por el 'nativo no tocado', la que presume que estos encuentros [entre lo local y lo global] solo marcan otra fase del imperialismo" (1996, p. 161). Sería necesario, sin embargo, extender nuestra cuestión sobre el lugar para considerar aspectos más amplios tales como la relación del lugar con las economías regionales y transnacionales; el lugar y las relaciones sociales; el lugar y la identidad; el lugar, las fronteras y el entrecruzamiento de las fronteras; el lugar y las modernidades alternativas, y el impacto de la tecnología digital, particularmente del internet, sobre los lugares. ¿Qué cambios ocurren en lugares particulares como resultado de la globalización? O, al contrario, ¿qué nuevas formas de pensar el mundo emergen de los lugares como resultado de estos encuentros? ¿Cómo entendemos la relación entre las dimensiones biofísicas, culturales y económicas del lugar?

La noción de modelos culturales de naturaleza y de prácticas no capitalistas no deja a un lado la necesidad de repensar el capitalismo y la

globalización. Esta es una pregunta molesta que apunta a la debilidad del capitalocentrismo. Sin embargo, el hecho de que el marxismo y otros marcos de pensamiento progresivos hayan evidenciado su imposibilidad de transformar este sistema ha llevado a suponer que el capitalismo es inmune a una reconceptualización radical y a una oposición que, al parecer, está cada vez más atrincherada en el mismo acto de la crítica. ¿Pero es posible verlo de otra manera?

> ¿Qué tal si teorizamos el capitalismo no como algo grande y abarcador, sino como algo parcial, como un constituyente social entre muchos? [...] ¿Qué tal si el capitalismo fuese una serie de diferentes prácticas esparcidas sobre el paisaje que son (para conveniencia y en violación de la diferencia) comúnmente vistas como iguales? Si categorías como la subjetividad y la sociedad pueden pasar por el pensamiento radical, donde previamente existía una presumida fijeza, produciendo una crisis de la identidad individual y social, ¿no podemos darle al capitalismo una identidad en crisis también? (Gibson-Graham, 1996, pp. 260-261).

Lo mismo puede decirse sobre la naturaleza (Escobar, 1999a). Es innegable que el capitalismo opera en las diferentes escalas, que está siempre presente en la producción del lugar; aún más, el capitalismo debe operar con base en su incorporación en los lugares, y hay probablemente tantas variedades de esta incorporación como lugares, pese al mejor esfuerzo del capital por normalizar sus condiciones de operación. Sin embargo, esto también significa que el capitalismo es, al menos en cierto grado, transformado por los lugares. De la misma forma que las mujeres no están completamente definidas por su relación con los hombres, los lugares y los no-capitalismos no están completamente definidos por su relación con el capitalismo y el espacio (Gibson-Graham, 1996). Como ha sido dicho a propósito de los africanos, la gente en los lugares puede llegar a crear economías locales "a través de prácticas socioculturales que se articulan en Occidente pero que no son familiares con él", y estas a veces brindan "oportunidades de incorporar otras culturas sin que sean aculturados" (Hecht y Simone, 1994, pp. 138, 71). De una manera

más positiva, significa que pluralizar la identidad del capitalismo –o de los capitalismos– requiere también de la liberación discursiva de los lugares (y de la economía) con respecto a una total determinación del capital o de la modernidad para ese caso. El idioma de los capitalismos o modernidades localizados o hibridizados, aunque sugestivo y útil, no va bastante lejos. Estas nociones usualmente dejan de lado la pregunta por las genealogías que envuelven esas prácticas y su conexión con el poder.

¿Es posible, entonces, aceptar que el posdesarrollo ya está (y siempre ha estado) bajo una continua reconstrucción? ¿Que los lugares siempre son defendidos y recreados, y que hay diferentes economías surgiendo siempre? ¿Que las prácticas ecológicas alternativas no solo pueden ser documentadas, sino que están siempre por ser luchadas en muchas localidades? Atreverse a considerar seriamente estas preguntas supone una política de la lectura diferente por nuestra parte como analistas y contribuir así a transformar las políticas de la representación. En el campo del desarrollo alternativo se ha experimentado mucho en diversos lugares, en términos de intentar combinaciones entre conocimiento y poder, verdad y práctica que incorporen activamente a los grupos locales como productores de conocimiento. ¿Cómo el conocimiento local será traducido en poder y este saber-poder en proyectos y programas concretos? ¿Cómo las constelaciones locales de saber-poder pueden construir puentes con formas expertas de conocimiento cuando sea necesario? Y ¿cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando son enfrentadas con condiciones locales, regionales, nacionales y transnacionales perjudiciales, como ocurre con frecuencia?

Una antropología de la globalización fundamentada en la necesidad de identificar discursos sociales significativos de la diferencia (cultural, ecológica, económica, política) y en las maneras en que pueden operar como discursos que articulan alternativas examinaría las diversas formas de construir cultura, naturaleza e identidades hoy en día, así como la producción de diferencias a través de procesos histórico-espaciales, que no solamente son producto de fuerzas globales –sean capitalismo, nuevas tecnologías o integración del mercado–, sino que también están ligadas a lugares y a su defensa. Es importante hacer visibles las diferentes lógicas locales de producción de culturas e identidades, de prácticas

ecológicas y económicas, que incesantemente están emergiendo en comunidades del mundo entero. ¿Hasta dónde logran plantear un importante y quizás original reto al capitalismo y las modernidades eurocentradas? Más aún, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían a las prácticas basadas en el lugar crear estructuras alternativas que les den una oportunidad para sobrevivir, crecer por sí mismas y florecer?

El campo de los movimientos sociales, particularmente de algunos movimientos étnicos y ecológicos, ofrece un terreno fértil para pensar en estas preguntas y en las políticas del lugar en general. Por ejemplo, la noción de *territorio* que está siendo elaborada por activistas de movimientos sociales y ecologistas políticos en algunas áreas de la selva húmeda establece una relación entre el lugar, la cultura y la naturaleza. En la selva húmeda del Pacífico colombiano, por ejemplo, activistas del movimiento social de las comunidades negras han desarrollado un sofisticado marco de ecología política que liga la identidad, el territorio y la cultura en estrategias alternativas de conservación y uso sostenible de los recursos biodiversos de la región. Abordemos ahora brevemente este aspecto del movimiento social antes de retomar la pregunta por las políticas de la defensa del lugar en un plano más teórico.

Movimientos sociales y estrategias subalternas de localización [16]

La región Pacífica de Colombia es una vasta área de selva húmeda de aproximadamente 900 km de largo y 50-180 km de ancho, que se extiende desde Panamá y Ecuador, y entre la cadena montañosa más

16. Esta es una presentación extremadamente sucinta tanto de la región en cuestión como del movimiento. Tiene la intención de comunicar al lector el sentido de importancia dado a la cultura, al lugar y al territorio por este movimiento. El concepto de *territorio* en sí mismo es bastante nuevo, pues data de la mitad de los ochenta, y también lo es la etnización de las identidades negras. La defensa de los territorios y de las identidades étnicas solo se ha convertido en parte de proyectos políticos en los años noventa. Para más amplios antecedentes sobre la región véanse Whitten (1986), Escobar y Pedrosa (996), Restrepo y del Valle (1996) y Camacho y Restrepo (1999). El movimiento social de comunidades negras es analizado en Grueso, Rosero y Escobar (1998), y el marco de ecología política del movimiento en Escobar (1998). Finalmente, el libro que actualmente estoy escribiendo sobre estos temas tiene un capítulo sobre el lugar, del cual adapto los breves apuntes incluidos acá. El libro está basado en ocho años de investigación, incluyendo veinte meses de trabajo de campo, que empezó con un periodo de un año en 1993. Nota: Este libro fue publicado en 2010. Ver Escobar (2010).

occidental de los Andes y el océano Pacífico. Es conocida como una de las zonas de mayor concentración de la diversidad biológica del mundo. De una totalidad de casi un millón de habitantes, los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos desde comienzos del siglo XVI para trabajar en la minería de oro, constituyen cerca del 90 % de la población, y los indígenas de varios grupos étnicos componen casi el 5 %. Cerca del 60 % de la población aún vive en asentamientos rurales en las riberas de los numerosos ríos, que, en la parte sur, corren desde los Andes hasta el océano. Aunque la región nunca ha estado completamente aislada, dos factores han generado cambios sustantivos en los últimos años: la radical apertura neoliberal del país a la economía mundial adoptada por el gobierno después de 1990 y la adjudicación de derechos colectivos territoriales y culturales a las comunidades negras (la Ley 70) como consecuencia de la implementación de una nueva constitución nacional en 1991. Fue en el contexto de esta coyuntura que tres cambios importantes para este trabajo deben ser situados. Primero, el creciente ritmo de las actividades extractivas capitalistas, tales como la rápida expansión de las plantaciones de palma africana y de cultivos industriales de camarón en la parte sur de la región. Segundo, la preocupación por la destrucción de la diversidad biológica, que ha llevado a la implementación de un novedoso proyecto para su conservación, con uno de los movimientos sociales de la región como uno de los mayores interlocutores del proyecto. Tercero, el surgimiento de importantes movimientos étnicos, particularmente el movimiento social de comunidades negras.

¿Cómo la producción de esta región de "selva húmeda" puede ser analizada en términos del lugar? En términos generales, el Pacífico biogeográfico, como se conoce esta región, es construido a través de procesos que incluyen lo humano, lo biofísico no humano y mundos maquínicos que operan en muchas escalas, desde lo microbiológico hasta lo transnacional. Estos procesos pueden ser vistos esquemáticamente a continuación:

1. Los procesos históricos de la formación biológica y geológica. Los geólogos y los paleocientíficos presentan una visión de la región en términos del tiempo geológico y de evolución, de tal forma que dan cuenta de su especificidad y amplia diversidad biológica.

2. Los procesos históricos constituidos por las prácticas cotidianas de las comunidades locales negras indígenas y mestizas. A través de sus laboriosas prácticas cotidianas de ser, conocer y hacer, las comunidades han construido activamente sus mundos socionaturales por varios siglos, incluso en medio de otras fuerzas.
3. Los procesos históricos de acumulación del capital en todas las escalas, desde lo local a lo global. El capital es sin duda una de las fuerzas más poderosas que participan en la construcción de esta y la mayoría de las otras regiones de selva húmeda en el mundo. Sin embargo, la construcción del Pacífico como lugar no puede explicarse únicamente en términos del capital. En efecto, puede afirmarse que formas no capitalistas existen y están siendo creadas actualmente desde la dinámica de las prácticas culturales y ecológicas basadas-en-lugar, aun en articulación con el capital y el Estado.
4. Los procesos históricos de incorporación de la región dentro del Estado, particularmente a través de representaciones y estrategias de desarrollo. Estos procesos han adquirido gran importancia en las últimas décadas, durante las cuales el gobierno finalmente buscó incorporar la región plenamente dentro de su aparato desarrollista. A comienzos de los años ochenta, el Pacífico colombiano fue por representado primera vez como una región "desarrollable" en los discursos del Estado. El capital y el desarrollo constituyeron una doble estrategia para la territorialización del Pacífico como un espacio moderno de conocimiento e intervención.
5. Las prácticas culturales-políticas de los movimientos sociales. Después de los años noventa, los movimientos negros e indígenas se convirtieron en importantes actores para la representación y construcción del Pacífico como lugar y territorio-región. Estos movimientos han puesto en marcha una política cultural que opera principalmente a través de procesos de etnización de la identidad con cercana conexión con las estrategias ecológicas y alternativas de desarrollo sostenible.
6. Los discursos y prácticas de la tecnociencia en todas las escalas, desde lo local a lo global, particularmente en las áreas de conservación de la biodiversidad y la sostenibilidad. La "biodiversidad" se ha convertido en un poderoso discurso y ha originado una red que abarca cada vez más

dominios de acción cultural, política y ecológica. A comienzos de los noventa, la red de la biodiversidad se ha convertido en un elemento importante en la lucha por el Pacífico colombiano como lugar y territorio.

En un modo muy esquemático, estos procesos pueden dividirse en dos grandes estrategias. Estas estrategias, debe ser enfatizado, no son limitadas o discretas, sino que se superponen y en muchas formas se coproducen:

1. Las estrategias de localización global elaboradas desde el capital, el Estado y la tecnociencia. El capital, el Estado y la tecnociencia se engranan en una política de la escala que intenta negociar la producción de la localidad en su favor. Sin embargo, dado en que estas estrategias no son basadas-en-lugar, inevitablemente generan un efecto deslocalizador con respecto a los lugares locales, a pesar de sus esfuerzos por articularse con las localidades. (No discutiré ahora esas estrategias territoriales basadas en la violencia de las armas, que infortunadamente han ganado ascendencia en la región desde finales de los años noventa y han causado un desplazamiento masivo de gente diversos de lugares).
2. Estrategias subalternas de localización elaboradas por comunidades y, particularmente, por movimientos sociales. Estas estrategias son de dos clases: estrategias basadas en el lugar que dependen de su vínculo con el territorio y la cultura, y estrategias glocales surgidas por el trabajo en redes *(meshworks)* que les permite a los movimientos sociales articularse en la producción de la localidad al establecer una política de la escala desde abajo. Los movimientos sociales se articulan con la política de la escala al configurar redes de la defensa de la biodiversidad y a través del establecimiento de coaliciones con otras luchas basadas-en-lugar.

Los activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) han articulado progresivamente un marco de ecología política en su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y sectores académicos. Una de las contribuciones importantes del Proyecto Biopacífico (PBP) ha sido iniciar una investigación y conceptualización de los *sistemas tradicionales*

de producción de las comunidades ribereñas. Para el equipo del PBP y los activistas del PCN es claro que estos sistemas están más equipados para el consumo local que para el mercado y la acumulación; han operado como formas de resistencia, incluso cuando han contribuido a la marginalización de la región. También es comúnmente apreciado que las prácticas tradicionales han sido sostenibles al grado que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas (Sánchez y Leal, 1995). Esta sostenibilidad ha sido cada vez más cuestionada en el caso de casi todas las comunidades, al menos en las dos décadas pasadas. Los activistas han introducido importantes y novedosas concepciones en este contexto. La primera es la definición de la *biodiversidad* como "territorio más cultura". Una visión muy cercana es la consideración de la selva húmeda de la región del Pacífico como una "territorio-región de grupos étnicos", esto es, como una unidad ecológica y cultural que es construida laboriosamente a través de prácticas culturales y económicas cotidianas de las comunidades. El territorio-región es también pensado en términos de "corredores de vida", verdaderos modos de articulación entre formas socioculturales de uso y los ambientes naturales. Hay, por ejemplo, corredores de vida ligados a los ecosistemas de manglares, al piedemonte, a la parte media de los ríos… Se extienden hacia el interior del bosque y se construyen a partir de actividades particulares, tales como la minería de oro tradicional o la recolección de conchas por parte de las mujeres en las áreas de manglar. Cada uno de estos corredores está marcado por patrones particulares de movilidad, relaciones de poder (género, parentesco, etnicidad), uso del ambiente y vínculos con otros corredores. Cada uno implica un uso particular y una estrategia de manejo del territorio.

El *territorio-región* es una categoría de las relaciones interétnicas que apunta hacia la construcción de alternativas de vida y modelos sociales. Implica el intento de explicar la diversidad biológica desde la perspectiva endógena de las lógicas ecoculturales del Pacífico. Más concretamente, el *territorio* es visto como un espacio de *apropiación efectiva* del ecosistema, esto es, como aquellos espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas

ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. Para una comunidad ribereña dada, esta apropiación tiene dimensiones longitudinales y transversales, y algunas veces abarca cuencas de varios ríos. Así definido, el territorio comprende varias unidades de paisaje y, más importante, incorpora un proyecto comunitario de vida. El *territorio-región*, al contrario, es concebido como una *construcción política* para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. De esta manera, el territorio-región es una estrategia de sostenibilidad y, viceversa, la sostenibilidad es una estrategia para la construcción y defensa del territorio-región. Se puede decir entonces que la región-territorio articula el *proyecto de vida* de las comunidades con el *proyecto político* de los movimientos sociales. La lucha por el territorio es entonces una lucha cultural por la autonomía y la propia determinación. Esto explica por qué para mucha gente del Pacífico la pérdida del territorio significaría un regreso a la esclavitud o peor, quizás, el convertirse en "ciudadanos comunes".

El asunto del territorio es considerado por los activistas del PCN como un reto para desarrollar las economías locales y las formas de gobernabilidad que puedan apoyar su efectiva defensa. El fortalecimiento y la transformación de los sistemas de producción tradicionales y de los mercados y economías locales, la necesidad de presionar por el proceso de titulación colectiva y el trabajo por el fortalecimiento organizacional y el desarrollo de formas de gobernabilidad territorial son componentes de una abarcadora estrategia centrada en la región. Finalmente, es claro que las comunidades en sí mismas han tenido un creciente sentido de pérdida del territorio en el presente y han pensado en lo que tendría que hacerse para defenderlo. Aquellos en las comunidades ribereñas son los más dispuestos a señalar la "pérdida de los valores tradicionales y la identidad" como la más inmediata fuente de pérdida del territorio. Otros factores parecen converger en esta variable: abandono de las prácticas de producción tradicional, presencia inusitada de prácticas irracionales de explotación, posicionamiento de las políticas desarrollistas del Estado orientadas por criterios externos, ritmo creciente de la extracción industrial y existencia de modelos educativos totalmente inapropiados y alienantes para los jóvenes son citados como los factores más comunes asociados a la perdida de los valores y del territorio.

En enriquecedoras discusiones con líderes de la comunidad y activistas de los movimientos sociales han empezado a surgir otros factores ligados a la pérdida del territorio: el incremento de las plantaciones y la especialización de actividades productivas; el impacto cultural de los medios masivos de comunicación, la educación y la cultura nacional; las migraciones y la llegada de extranjeros a la región que abogan por una ética del capitalismo y el extractivismo, y, por supuesto, políticas de desarrollo inadecuadas, la apertura neoliberal a los mercados mundiales y las demandas de la economía global.

Para resumir, a las estrategias capitalistas de producción de la localidad (y, de alguna manera, elaboradas por la tecnociencia), los movimientos sociales oponen estrategias de localización, que, como hemos visto, se enfocan en primera instancia en la defensa del territorio y la cultura. Los lenguajes de la biodiversidad, la sostenibilidad, los sistemas de producción tradicionales, los derechos culturales y las identidades étnicas son todos entretejidos por los activistas de los movimientos en un discurso para la defensa del lugar y un marco de ecología política que les permite articular una estrategia política. Los movimientos sociales, tales como el movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, avanzan, entonces, en el desarrollo de una triple estrategia de localización para la defensa de sus territorios: una estrategia localizante basada en el lugar, para la defensa de los modelos locales de naturaleza y de prácticas culturales; una estrategia de localización a través de un activo y creativo engranaje con las fuerzas translocales, tales como movimientos ambientales o de identidad o varias coaliciones globales en contra de la globalización y el libre mercado, y una dinámica estrategia política que vincula la identidad, el territorio y la cultura en niveles locales, regionales, nacionales y transnacionales. Los movimientos sociales de este tipo se ocupan de una novedosa política de escala que está por ser estudiada etnográficamente. Estas etnografías deben relacionar las luchas basadas-en-lugar, aunque transnacionalizadas, con las redes transnacionales fomentadas por los discursos globales de la tecnociencia y el capital; deben mirar las redes en términos de un diverso conjunto de actores y discursos que operan en diferentes escalas, y deben investigar las maneras en las cuales estos actores se relacionan a la vez

con lugares y espacios mientras "viajan" una y otra vez entre diferentes dominios de la red.[17]

Lugar, diferencia y la política de la escala

¿Cuáles son los prospectos para la defensa de proyectos de lugar tales como los del Pacífico colombiano? Es importante encarar esta pregunta de una forma general antes de concluir. Para Dirlik, la sobrevivencia de las culturas basadas-en-lugar se asegurará cuando la globalización de lo local se compense con la localización de lo global –esto es, cuando la simetría entre lo local y lo global sea reintroducida en términos sociales y conceptuales y, debemos agregar, cuando las diferencias económicas y ecológicas sean propuestas como centros de análisis y de estrategias de acción. En última instancia, sin embargo, la imaginación y la comprensión de diferentes órdenes demanda "la proyección de los lugares en espacios para crear nuevas estructuras de poder [...] de manera que incorporen los lugares en su misma constitución" (Dirlik, 2000, p. 39). Esto también implicaría el posicionamiento de imaginarios no capitalistas en la constitución de economías y estructuras económicas, y defender las culturas locales de su normalización por parte de las culturas dominantes para que puedan convertirse en fuerzas políticas y de vida efectivas. Para que esto suceda, los lugares deben "proyectarse a sí

17. Baso este análisis preliminar de las redes en mi conocimiento y vínculo con varias redes, incluyendo el movimiento social de comunidades negras y sus actividades transnacionales; el proyecto patrocinado por la Unesco "Mujeres en la Red" (Harcourt, 1999b), red internacional dedicada al estudio y promoción del uso de las NTIC por grupos de mujeres del mundo entero, y el International Group for Grassroots Initiatives (IGGRI), que agrupa movimientos sociales en contra de la globalización. También he seguido a distancia las actividades de la People's Global Action Against Free Trade (PGA), localizada en Génova, que ha sido clave en diferentes movilizaciones en contra de la Organización Mundial de Comercio, desde mayo de 1998. Dos disertaciones en la Universidad de Massachussets en Amherts por Chaia Heller y Mary King también adelantan una etnografía de la red. La primera en el contexto de la movilización francesa campesina en contra de la agricultura transgénica (véase Escobar y Heller, 11-19 de junio de 1999), mientras que la segunda se enfoca en las actividades de un pequeño número de ONG radicales en el área de los recursos genéticos y de la conservación de la biodiversidad. El último capítulo de un libro que estoy actualmente escribiendo, basado en varios años de trabajo de campo en el Pacífico colombiano, se dedica con mayor detenimiento a la teoría y etnografía de las redes. Ver Escobar (2010) para la versión publicada en castellano.

mismos en los espacios que están presentes en los dominios del capital y la modernidad" (Dirlik, 2000, p. 40). Algunos movimientos sociales están indicando el camino con su redefinición de la relación entre la naturaleza y la sociedad, entre lo cultural y lo político.

Esto de ninguna manera supone reificar lugares, culturas locales o formas no capitalistas pensadas como "no tocadas" o por fuera de la historia. Prestar atención al lugar y a las culturas locales es desestabilizar "los espacios más seguros del poder y la diferencia marcados por las perspectivas geopolíticas y de economía política" (Jacobs, 1996, p. 15). Como Jacobs agrega,

> la dicotomía entre lo auténticamente local y lo apropiadamente global tiene su propia nostalgia problemática. En el mejor de los casos, la categoría residual de lo local provee esperanzas para la resistencia. En el peor, se considera que lo local sucumbe a lo global dado sus compromisos por acomodarse (1996, p. 36).

Hablar de activar lugares locales, culturas, naturalezas y conocimientos en contra de las tendencias imperializantes del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina,* sino una forma para ir más allá del realismo crónico impulsado por los modos de análisis establecidos. Seguramente los lugares y las localidades son parte de la política de la mercantilización y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad puede contribuir produciendo diferentes significados –de economía, naturaleza o una y otra– dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad en que se desenvuelve.

Massey lo planteó mejor al hablar de una aproximación al lugar y el espacio que ella favorecería:

> Esto imaginaría lo espacial como la esfera de la yuxtaposición o coexistencia de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales inundadas de poder; sería una visión del espacio que intenta enfatizar a la vez su construcción social y su necesaria naturaleza permeada por el poder. Dentro de este contexto, los "lugares" pueden ser imaginados como articulaciones particulares de estas

> relaciones sociales, incluyendo las relaciones locales "dentro" del lugar y las muchas conexiones que se extienden más allá del mismo. Y todas estas embebidas en complejas y estratificadas historias. Esto es, el lugar considerado como abierto, poroso e híbrido –este es el *lugar* como un *lugar de encuentro* (una vez más, la importancia de reconocer lo "espacial" en tanto yuxtaposición de diferentes narrativas). Esta es una noción del lugar donde la especificidad (lo único local, el sentido del lugar) no se deriva de las raíces míticas internas ni de la historia del relativo aislamiento –el no ser interrumpido por la globalización–, sino precisamente por la absoluta particularidad de la mezcla de influencias que se encuentran allí juntas (1999, p. 18; véase también Massey, 1994).

Esta es una formulación constructiva a la cual los antropólogos pueden agregar la necesidad de tener en cuenta la base cultural de aquello que es específico al lugar y al sentido de lugar –incluyendo aquellos aspectos del lugar que pueden ser irreductibles a la misma dialéctica que los geógrafos refieren. El énfasis de Massey en las narrativas y la especificidad abre el camino para que los geógrafos estén más dispuestos a considerar las dimensiones culturales del espacio. El espacio no es culturalmente neutral, como suele asumirse. La relación entre el espacio y las necesidades naturales y culturales debe ser estudiada con más detenimiento por las narrativas espaciales que tienden a tomarlo como dado. La producción del espacio a través de procesos y narrativas del capital y el desarrollo, por ejemplo, es bien diferente del espacio luchado por los movimientos sociales (por ejemplo, el "territorio-región" del Pacífico colombiano).

Por otra parte, y aunque esta idea solo puede ser aquí mencionada de paso, los movimientos sociales llevan las redes y glocalidades a producir diferentes clases de espacio. Los espacios creados por el capital, no solo abstraídos del lugar sino con tendencia a reforzar los espacios regularizados de la modernidad, son conducidos por mecanismos de des- y reterritorialización que solo pueden tener en cuenta hasta cierto punto qué es lo específico al lugar. Para plantearlo simplemente, el capital opera al nivel local pero no puede tener un sentido de lugar –al menos no en un sentido fenomenológico. Esta idea concuerda con la sugerencia de

Doreen Massey de que al concebir el espacio como un producto de interrelaciones, esto es, como una genuina multiplicidad existente, se debe tener en cuenta que el "sur" o las culturas de gran parte de Asia, África y Latinoamérica, "pueden tener *su propia* historia que contar". Esto implica, en consecuencia, que

> lo que se requiere para la constitución de lo espacial es un grado de autonomía mutua, una pluralidad genuina [...] Un entendimiento de la espacialidad, en otras palabras, implica el reconocimiento de que hay una historia más que está ocurriendo en el mundo y que estas historias tienen, al menos, una relativa autonomía (Massey, 1998, p. 3; véase también Slater, 1998).

Una vez más, es importante subrayar la fuente cultural de esta diferencia y autonomía. Massey está absolutamente en lo cierto al destacar lo que llama "la espacialización de la historia de la modernidad" como un problema clave para la conceptualización de la globalización –esto es, el hecho de que lo que es descrito como globalización es la universalización de un modo particular de imaginar culturas y sociedades, considerado como teniendo una relación particular con el espacio (nacional). La globalización, en otras palabras, empieza con la falsa suposición de espacios ya divididos en parcelas (Estados nación) y de lugares que ya están separados, limitados y subordinados. Al desligar la historia de la globalización de la de la modernidad, Massey quiere abrir el imaginario de la globalización hacia una alteridad de formas de espacio-lugar; es una manera de multiplicar las posiciones geográficas que se orienten a una verdadera globalización espacializada. Sugiero que pensar en términos de glocalidades que cualitativamente reorganizan y recrean el espacio es una forma de conseguirlo. Para que esta posibilidad sea completamente visible, sin embargo, es necesario desplazarse al terreno de la cultura. Las políticas culturales de los movimientos sociales sugieren maneras de reconectar el espacio y el lugar que no se rinden a las narrativas estandarizadas del capital y la modernidad.

Estas discusiones del lugar ya insinúan la pregunta por la política de la defensa del lugar. Teóricamente, es importante aprender a ver las

prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas en el lugar como fuentes importantes de visiones alternativas y de estrategias para reconstruir mundos locales y regionales, sin importar cuán producidos por "lo global" pueden llegar a estar. Socialmente, es necesario pensar en las condiciones que pueden hacer que la defensa del lugar –o más precisamente, de *construcciones particulares del lugar* y la *reorganización del lugar* que esto puede acarrear– sea un proyecto realizable. Como mencioné, en su triple estrategia de localización, algunos movimientos sociales de la selva húmeda articulan lo que los geógrafos llaman "una política de la escala"; saltan de una escala a otra en su movilización política. Los resultados ocurren en varias escalas, desde los territorios locales a la construcción de mundos regionales socionaturales, como ocurre en el Pacífico, como un "territorio-región de grupos étnicos". De esta manera, esferas ecológicas públicas alternativas pueden ser abiertas en contra de las ecologías imperiales de la naturaleza y de la identidad de la modernidad capitalista.

Es cierto que el capital y la globalización logran efectos dramáticos de escalamiento. Controlan los lugares a través del control del espacio. Como los geógrafos han apuntado (Swyngedouw, 1997, 1998), somos testigos de un importante reescalamiento geográfico realizado por el capital que transforma el poder al nivel global y a las formas globales de gobierno (i.e., NAFTA, UE, GATT y OMC). La mayoría de las veces estas maniobras son desempoderadoras y no son democráticas; están sostenidas por los discursos del libre mercado y el desarrollo. Sin embargo, los movimientos sociales y las ONG progresistas a menudo crean redes que alcanzan efectos supralugares que no son despreciables. Las diversas redes de los pueblos indígenas de las Américas ya son bien conocidas al respecto, pero hay redes transnacionales que emergen alrededor de una multitud de temas en todo el mundo. Las demostraciones anti-OMC en Seattle en noviembre de 1999 son un caso puntual. Fueron realmente el resultado de redes de organizaciones en ascenso, al menos, desde las protestas anti-GATT en India a principios de los años noventa. Estas redes propiciaron la reorganización del espacio desde abajo y cierta simetría entre lo local y lo global. Pueden ser vistas en su función de crear *glocalidades*, esto es, configuraciones culturales y espaciales que

conectan unos lugares con otros para crear espacios regionales y mundos regionales. *Glocalidad* significa que todo es local y global, pero, para estar seguros, no global y local de la misma manera (Dirlik, 2000). En otras palabras, no solo el capital, sino también las luchas basadas-en-lugar reorganizan el espacio a través de redes, y lo hacen de acuerdo con parámetros y preocupaciones diferentes.

Esto también es para sugerir que la política del lugar tiene que encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes, por un lado, y de identidades emergentes, como las negras e indígenas del Pacífico colombiano, por el otro. Los movimientos sociales y las comunidades locales no están solo atrapadas en lugares, esperando la mano liberadora del capital, la tecnología o el desarrollo para unirse a las redes de los flujos transnacionales de mercancías, imágenes, entre otros. Al conformar redes y glocalidades –aun si se articulan con las redes dominantes–, los movimientos sociales pueden contribuir a democratizar las relaciones sociales, confrontar visiones de la naturaleza –como los debates de la biodiversidad–, retar la actual pasión tecnocientífica –como en el caso de la agricultura transgénica y de los organismos transgénicamente modificados (OGM)– e incluso sugerir que las economías pueden ser organizadas de un modo diferente al de los dogmas neoliberales –como en el resurgimiento del trueque y de economías de moneda local y la pervivencia de prácticas no capitalistas. Los movimientos sociales sugieren que "el *gestalt* del poder" (Swyngedouw, 1997) necesita ser abordado no solo desde la perspectiva de la especialización del capital, sino también del lado de la producción del espacio por parte de redes basadas-en-lugar. Además, es vital que los investigadores reconozcan a la vez la producción social y la construcción cultural del espacio, pues el escalamiento de las redes tiene efectos culturales que son a menudo dejados a un lado en las concepciones del espacio y las redes, incluidas aquellas que han sido más ilustradoras e influyentes (véanse Harvey, 1989; Latour, 1993; Castells, 1996).

Una política de la diferencia basada en prácticas y redes basadas-en-lugar es ampliamente apoyada por el uso creativo de las NTCI. Se ha demostrado que la información y el trabajo en red son de vital importancia para las estrategias políticas de diversos movimientos de

derechos culturales, por ejemplo, los movimientos culturalistas zapatistas y mayas (Nelson, 1996), los movimientos de mujeres (Harcourt, 1999b) y otros movimientos étnicos, ambientales e indígenas (Ribeiro, 1998; Escobar, 1999b). Puede parecer paradójico a primera vista utilizar las NTCI, conociendo sus efectos deslocalizadores al servicio del capital y los medios de información globales, como parte de una defensa de las prácticas basadas-en-lugar, pero el hecho es que las personas enraizadas en las culturas locales están encontrando maneras de obtener un puesto en la sociedad nacional y global gracias a su articulación con las condiciones del transnacionalismo para su defensa de las ecologías y culturas locales (Arizpe, 1999). Esto es así porque estas redes constituyen la locación de actores locales emergentes y la fuente de prácticas culturales y posibilidades prometedoras. Son más efectivas cuando se combina el activismo político en Internet (lo que podría denominarse ciberpolítica) con el activismo en las locaciones físicas, donde se asientan y viven quienes forman parte de la red (esto es, las políticas de lugares). Debido a su anclaje histórico en los lugares y a las diferencias ecológicas y culturales que incorporan, las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales étnicos de algunas partes del mundo están particularmente preparados para esta tarea de tejer lo virtual y lo real, y la cultura, el género, el ambiente y el desarrollo en prácticas político-culturales innovadoras (Ribeiro, 1998; Rocheleau, Thomas-Slate y Wangari, 1996; Harcourt, 1999b; Escobar, 1999b).

La lección radical de una política del lugar no termina acá y hay un aspecto final que me gustaría mencionar antes de terminar. Una política basada-en-lugar puede permitir a los académicos y activistas pensar en las condiciones de lo que los filósofos Spinosa, Flores y Dreyfus (1997) han llamado "la recuperación de las habilidades para hacer historia". Trabajando desde una fenomenología reformada, estos autores intentan recuperar una noción contextualizada y situada de la práctica humana en contraste con la mirada desituada y desprendida de las personas impulsada por el cartesianismo y la ciencia moderna. Este intento toma completamente al lugar como un proyecto crítico de la modernidad; sin embargo, puede ser reinterpretado para iluminar ciertos aspectos insospechados de la política del lugar. Mientras que los filósofos tienen en

cuenta la tendencia histórica referida a seres y comunidades desenraizadas y flexibles impulsadas por las NTCI, ellos creen que las habilidades para hacer historia ligadas a un vínculo con el lugar y a identidades estables no han desaparecido y pueden ser creativamente recuperadas. ¿Por qué? Porque, de acuerdo con su argumento, vivimos nuestro mejor momento cuando nos ocupamos de actos de hacer historia, entendiendo por esto la habilidad para ocuparnos del acto ontológico de desobturar nuevas formas de ser, de transformar las maneras en que nos entendemos y tratamos con nosotros mismos y con las cosas. Los lugares pueden ser pensados como "espacios desobturados" *(disclosive spaces)*, definidos como "cualquier juego de prácticas para tratar con uno mismo, otras personas y cosas que producen una relativa red de significados contenida en sí misma" (Spinosa, Flores y Dreyfus, 1997, p. 17). Mientras que gran parte de la actividad desarrollada en los lugares puede ser categorizada como enfrentamiento cotidiano o desobturación habitual, hay siempre la posibilidad de desobturar históricamente. Esto puede pasar, por ejemplo, cuando los activistas identifican y se apegan a una incongruencia de maneras que transforman las prácticas antecedentes de comprender o los espacios desobturados en los cuales las personas viven. Esta habilidad para desobturar hace al mundo parecer genuinamente diferente y es solo posible con una vida vinculada estrechamente con el lugar.

Esto se opone a la noción convencional de la esfera pública que opera a través de un entendimiento desapegado de problemas y que deriva en soluciones abstractas. La democracia, desde el punto de vista de estos filósofos, requiere el enraizamiento en problemas y lugares particulares (la inmersión en las prácticas que sustentan a una colectividad); solo de esta manera pueden crearse esferas públicas significativas. La interpretación, en otras palabras, pertenece a lugares (y se da en lugares). Los activistas basados en el lugar, intelectuales, ciudadanos comunes y corrientes ("ciudadanos reticentes") no actúan como contribuyentes desligados del debate público (como en el modelo de los programas de conversación o *talk shows* de la esfera pública), sino que son capaces de articular las preocupaciones fundamentales hasta el punto de que consiguen transformar dichas prácticas. Los movimientos sociales también

cumplen este rol en diversas escalas mediante las redes que crean; sus acciones emergen de la experiencia concreta de su submundo; en su mejor expresión, ellos respetan la diferencia de otros submundos con los cuales trabajan en red e interactúan, aun si se *entreapropian* de prácticas de esos submundos. En este proceso, con frecuencia las prácticas de todos los submundos son transformadas.[18] Seguramente, un nuevo modelo de la política y de la esfera pública se hace necesario si estamos preparados para asumir seriamente el reto al que estos autores otorgan gran importancia. Algunos argumentan que un nuevo modelo de la política puede observarse ya en las redes de las luchas basadas en el lugar, como en algunas de mujeres (Harcourt, 1999a) o en organizaciones de gobierno de base ligadas a etnicidades ecológicas (Parajuli, 1997).

En suma, los movimientos sociales, muchas ONG progresistas y académicos han encontrado la creciente necesidad de poner en marcha una defensa del lugar y de prácticas basadas-en-lugar en contra de la avalancha económica y cultural de décadas recientes. La mayoría de las veces, este proyecto no toma la forma de una defensa intransigente de la "tradición", sino de una relación creativa con la modernidad y el transnacionalismo, algunas veces apoyado por las NTCI (véase también Arce y Long, 2000). Estos actores sociales no buscan tanto la inclusión dentro de la sociedad de la red global como su reconfiguración, de manera que sus visiones de mundo puedan encontrar unas mínimas condiciones para su existencia. A pesar de las tensiones y los conflictos, crean redes y glocalidades con un carácter más decididamente plural: glocalidades en las cuales muchas políticas culturales y culturas políticas pueden coexistir, lo cual da un nuevo significado a la democracia. Las glocalidades populares pueden ser capaces de establecer estructuras de poder que no imponen concepciones homogéneas de lo bueno a sus participantes. Aquí podremos encontrar nuevas esperanzas para un pluralismo razonable. El hecho de que un número cada vez mayor de personas y

18. Ellos dan el ejemplo de Chico Mendes, quien se entreapropió *(cross-appropiated)* de prácticas del movimiento indígena brasilero y del movimiento ambiental internacional para labrar una práctica (reservas extractivas) que no pudo haberse generado únicamente con base en sus propias preocupaciones y experiencias (1996, pp. 113-14). La noción de *entreapropiación* provee elementos interesantes para pensar las redes de movimientos sociales.

grupos estén demandando el derecho a sus propias culturas, ecologías y economías, *como parte de nuestro mundo social moderno*, no se puede seguir negando, ni estas demandas pueden ser acomodadas fácilmente dentro de cualquier doctrina universalizante, liberal o neoliberal. Al contrario de los partidarios de la globalización neoliberal, ya no puede argumentarse que para rechazar el desposeimiento y exigir la igualdad es preciso ubicarse en la perspectiva de la inclusión dentro de la cultura y la economía dominante. Cada vez más se acepta la posición de la diferencia y la autonomía como válida en esta lucha.[19] Apelar a la sensibilidad moral de los poderosos dejó de ser efectivo, si alguna vez lo fue. Es tiempo de intentar otras estrategias, como las poderosas estrategias de los grupos conectados en redes, para luego negociar concepciones del bienestar y el valor de las diferentes formas de vida, y reinstaurar el predicamento de la diferencia en la igualdad. Es tiempo de pensar de manera más abierta sobre los potenciales efectos curativos de una alteridad políticamente enriquecida.

Conclusión

Puede resultar paradójico aseverar que las identidades que surgen actualmente del domini"o cultural-ambiental estarían simultáneamente ligadas al lugar y más abiertas a lo que queda inimaginado e impensado en términos biológicos, culturales y económicos. Estas identidades se articulan en tipos más complejos de mezclas y de dialécticas que en el pasado más reciente. La dinámica del lugar, de las redes y del poder, en juego en muchos ámbitos, parece corroborar este hecho. Las estrategias subalternas de localización todavía necesitan ser vistas en términos del lugar; los lugares están seguramente conectados y construidos, aun cuando esas construcciones implican fronteras, territorios, conexiones selectivas, interacción y posicionamiento, y en algunos casos una renovación de las habilidades para hacer historia. La conectividad, la

19. Véase Gledhill (1997, 2002) para el caso ejemplar de los zapatistas al respecto. Para un argumento general, véase el capítulo 5 de Escobar (2005).

interactividad y la posicionalidad son las características correlativas de estar ligado a lugares (Escobar, 1999b) y se derivan, en su mayoría, de los modos de operación de las redes, centrales para las estrategias de localización adelantadas por los movimientos sociales (y, como es obvio, por el capital de diferentes maneras). Las redes pueden ser vistas como aparatos para la producción de discursos y prácticas que conectan nodos en un espacio discontinuo; las redes no necesariamente son jerárquicas, pero en algunos casos pueden ser descritas como tramas *(meshworks)* autoorganizadas, no lineales y no jerárquicas, como algunos teóricos de la complejidad piensan (De Landa, 1997). Crean flujos que vinculan sitios que, operando más como estructuras fractales que arquitecturas fijas, permiten emparejamientos diversos (estructurales, estratégicos, coyunturales) con otros sitios y redes. Por esto considero que el significado de la política del lugar puede encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes y de las estrategias de las identidades emergentes. Como Rocheleau planteó elocuentemente, esto llama la atención sobre "la combinación de las personas-en-lugares y de las personas-en-redes, y la portabilidad (o no) de la manera en que las personas son-en-lugares y están-en-relación con humanos y otros seres" (comunicación personal).

Se ha dicho que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y están embebidas en prácticas situadas localmente, dando lugar a una multiplicidad de modernidades a través del ensamblaje de elementos culturales diversos, y que algunas veces este proceso deriva en contratendencias y en contradesarrollos, definidos como "el proceso por el cual múltiples modernidades son establecidas" (Arce y Long, 2000, p. 19). El reto de esta propuesta constructiva consiste en imaginar múltiples modernidades desde múltiples direcciones, esto es, desde múltiples genealogías de prácticas basadas-en-lugar (aunque claramente no limitadas al lugar). En este plano, el "momento del posdesarrollo" es relevante, al menos en algunas interpretaciones recientes del concepto. Para Fagan (1999), por ejemplo, la construcción de una política del posdesarrollo debe empezar por la consideración de las luchas materiales y las políticas culturales que las rodean, articulándose críticamente con el discurso del desarrollo dominante al tener en cuenta sus problemas, e imaginar

estrategias de transformación considerando cómo la producción cultural está asociada con el poder. Los trabajadores "reconstituidos" del desarrollo, los investigadores y activistas pueden entonces empezar a trazar una estrategia del posdesarrollo más substancial. Más que un movimiento antidesarrollo, esta estrategia apunta a la construcción de escenarios del posdesarrollo que incorporen una orientación pedagógica hacia el cambio. Un movimiento para la defensa del lugar puede ser un elemento en esta estrategia. Esta defensa es, por supuesto, no solo la fuente de la esperanza y el cambio, sino una dimensión importante de las mismas.

La crítica al privilegio del espacio sobre el lugar, del capitalismo sobre el no-capitalismo, de culturas y naturalezas globales sobre las locales no es tanto, ni tan solo, una crítica a nuestro entendimiento del mundo, como a las teorías sociales a las cuales nos atenemos para derivar este entendimiento. Esta crítica también apunta hacia la marginalización de la producción intelectual sobre la globalización producida en las "periferias" del mundo (Slater, 1998). Y esta crítica, finalmente, es un intento de poner la teoría social en línea con las miradas del mundo y las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, del no-capitalismo y del conocimiento local –un esfuerzo con el cual los antropólogos y los ecologistas están usualmente comprometidos. La dominación y la subalternidad, como Guha (1994 [1983]) lo ha demostrado, son fenómenos sociales y epistemológicos complejos. Esos marcos que eluden la experiencia histórica de lo subalterno y que participan en el borramiento de las estrategias subalternas de localización, puede decirse que también participan en la prosa de la contrainsurgencia. De manera contraria, si es cierto que las formas políticamente enriquecidas de la diferencia siempre están bajo construcción, hay esperanza de que puedan llegar a constituir nuevas bases para la existencia de rearticulaciones significativas de subjetividad y la alteridad, en sus dimensiones económica, cultural y ecológica.

En última instancia, la antropología, la geografía política y la ecología política pueden contribuir a reinstaurar la crítica a las hegemonías actuales como una pregunta de imaginación utópica: ¿puede el mundo ser reconcebido y reconstruido desde la perspectiva de una multiplicidad

de prácticas de cultura, naturaleza y economía basadas-en-lugar? ¿Qué formas de "lo global" pueden ser imaginadas desde múltiples perspectivas basadas-en-lugar? ¿Qué contraestructuras pueden ser puestas en el lugar para volverlas viables y productivas? ¿Qué nociones de política, democracia y economía son necesarias para hacer efectivo lo local en todas sus multiplicidades y contradicciones? ¿Qué rol deben jugar los diferentes actores sociales –incluyendo las viejas y nuevas tecnologías– para permitir crear redes en las cuales las diversas formas de lo local puedan encontrarse con las múltiples manifestaciones de lo global? Algunas de estas preguntas tendrán que ser consideradas seriamente en nuestros esfuerzos para dar forma a la imaginación de alternativas al actual orden de cosas.

Bibliografía

Appadurai, Arjun (1991). Global ethnoscapes: Notes and queries for a transnational anthropology. En Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology: Working in the present* (pp. 191-210). Santa Fe: School of American Research.

Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Arce, Alberto y Long, Norbert (eds.) (2000). *Anthropology, development, and modernities.* Londres: Routledge.

Arizpe, Lourdes (1999). Freedom to create: Women's agenda for cyberspace. En Wendy Harcourt (ed.), *Women@Internet. Creating new cultures in cyberspace* (pp. xii-xvi). Londres: Zed Books.

Auge, Marc (1995). *Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. Londres: Verso.

Basso, Keith (1996). Wisdom sits in places. En Steven Feld y Keith Basso (eds.), *Senses of place* (pp. 53-90). Santa Fe: School of American Research.

Bender, Barbara (1993). *Landscapes: Politics and perspectives.* Oxford: Berg.

Bender, Barbara (1998). *Stonehenge, making space.* Oxford: Berg.

Berger, John (1979). *Pig earth.* Nueva York: Pantheon Books.

Berry, Wendell (1996). Conserving communities. En William Vitek y Wes Jackson (eds.), *Rooted in the land: Essays on community and place* (pp. 76-84). New Haven: Yale University Press.

Brosius, Peter (1997). Endangered forests, endangered people: Environmentalist representations of indigenous knowledge. *Human Ecology, 25*(1), 47-69.

Camacho, Juana y Restrepo, Eduardo (eds.) (1999). *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia.* Bogotá: ICANH, Natura, Ecofondo.

Campbell, Ben y Milton, Kay (2000). *Replacing nature: Ethnographies of connection, administrations of distance* [inédito].

Casey, Edward (1993). *Getting back into place: Toward a renewed understanding of the place-world.* Bloomington: Indiana University Press.

Casey, Edward (1996). How to get from space to place in a fairly short stretch of time. En Steven Feld y Keith Basso (eds.), *Senses of place* (pp. 14-51). Santa Fe: School of American Research.

Casey, Edward (1997). *The fate of place.* Berkeley: University of California Press.

Castells, Manuel (1996). *The rise of the network society.* Oxford: Blackwell.

Chernaik, Laura (1996). Spatial displacements: Transnationalism and the new social movements. *Gender, Place and Culture, 3*(3), 251-275.

Clifford, Jame (1992). Traveling cultures. En Lawrence Grossberg, Cary Nelson y Paula Treichler (eds.), *Cultural Studies* (pp. 96-116). Nueva York: Routledge.

Cole, John y Wolf, Eric (1999). *The hidden frontier: Ecology and ethnicity in an alpine valley.* Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean y Comaroff, John (1991). *Of revelation and revolution.* Chicago: University of Chicago Press.

Crumley, Carole (1994). *Historical ecology.* Santa Fe: School of American Research.

Crush, Jonathan (1995). *Power of development.* Nueva York: Routledge.

De Landa, Manuel (1997). *A thousand years of nonlinear history.* Nueva York: Zone Books.

Descola, Philippe y Palsson, Giles (eds.) (1996). *Nature and society: Anthropological perspectives.* Londres: Routledge.

Descola, Philippe (1980). No nature, no culture: The Hagen case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, culture and gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

Descola, Philippe (1994). *In the society of nature.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dirlik, Arif (1998). Globalism and the politics of place. *Development, 41*(2), 7-14.

Dirlik, Arif (2000). *Places and politics in the age of globalization.* Nueva York: Rowman and Littlefield.

Doel, Marcus (1999). *Poststructuralist geographies.* Lanham: Rowman and Littlefield.

Entrikin, Nicholas (1991). *The betweenness of place.* Londres: MacMillan.

Escobar, Arturo (1995). *Encountering development.* Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1998). Whose knowledge, whose nature? Biodiversity conservation and social movements political ecology. *Journal of Political Ecology, 5*, 53-82.

Escobar, Arturo (1999). Gender, place and networks: A political ecology of cyberculture. En Wendy Harcourt (ed.), *Women@Internet. Creating new cultures in cyberspace* (pp. 31-54). Londres: Zed Books.

Escobar, Arturo (2005). *Más allá del tercer mundo: Globalización y diferencia.* Bogotá: ICANH.

Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes.* Popayán: Envión y Editorial de la Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo y Heller, Chaia (11-19 de junio de 1999). From pure genes to GMOs: Transnationalized gene landscapes in the biodiversity and transgenic foods networks. *International Symposium Anthropology in the Age of Genetics: Practice, Discourse, Critique.* Wenner-Gren Foundation. Teresópolis, Brasil.

Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (eds.) (1996). *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.* Bogotá: CEREC.

Fagan, G. Honor (1999). Cultural politics and (post)development paradigm(s). En Ronaldo Munck y Denis O'Hearn (eds.), *Critical development theory* (pp. 178-195). Londres: Zed Books.

Foucault, Michel (1973). *The order of things: An archaeology of the human Sciences.* Nueva York: Vintage Books.

Fox, Richard y Starn, Orin (1997). *Between resistance and revolution: Culture and social protest.* New Brunswick: Rutgers University Press.

Friedman, Jonathan (1997). Simplifying complexity. En Karen F. Olwig y Kirsten Hastrup (eds.), *Siting culture* (pp. 268-291). Londres: Routledge.

Gibson-Graham, J. K. (1996). *The end of capitalism (as we knew it).* Oxford: Blackwell.

Giddens, Anthony (1990). *The consequences of modernity.* Stanford: Stanford University Press.

Gledhill, John (1997). Liberalism, socio-economic rights and the politics of identity: From moral economy to indigenous rights. En Richard Wilson (ed.), *Human rights, culture and context: Anthropological perspectives* (pp. 70-110). Londres: Pluto Press.

Gledhill, John (2002). Una nueva orientación para el laberinto. La transformación del Estado mexicano y el verdadero Chiapas. *Relaciones,* XXIII(90).

Gnerre, Maurizio (2003). Jivaro Streams: From Named Places to Placed Names. En Glauco Sanga y Gherardo Ortalli (eds.), *Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition and Utility* (pp. 128-160). Nueva York, Oxford, Venecia: Berghahn Gooks, IVSLA.

Grueso, Libia; Rosero, Carlos y Escobar, Arturo (1998). The social movement of black communities in the Southern Pacific coast of Colombia. En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics / Politics of culture: Revisioning Latin American social movements* (pp. 196-219). Boulder: Westview Press.

Gudeman, Stephen y Rivera, Alberto (1990). *Conversations in Colombia: The domestic economy in life and text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guha, Ranajit (1994 [1983]). The prose of counter-insurgency. En Nicholas Dirks, Geoffrey Eley y Sherry Ortner (eds.), *Culture/power/*

history: A reader in contemporary social theory (pp. 336-371). Princeton: Princeton University Press.

Gupta, Akhil (1998). *Postcolonial developments*. Durham: Duke University Press.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (1997). Cultural, power, place: Explorations in critical anthropology. Durham: Duke University Press.

Hannerz, Ulf (1989). Notes on the global ecumene. *Public Culture*, *1*(2), 66-75.

Harcourt, Wendy (1999a). Women and the politics of place: Rethinking cultural diversity, equality and difference in response to globalization. En Lourdes Arizpe (ed.), *World culture report* (vol. 2). París: Unesco.

Harcourt, Wendy (ed.) (1999b). *Women@Internet: Creating new cultures in cyberspace*. Londres: Zed Books.

Harvey, David (1989). *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Harvey, David (2018 [1996]). *Justicia, naturaleza y geografía de la diferencia*. Madrdid: Traficantes de sueños, Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Harvey, Penelope (2001). Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power. En Barbara Bender y Margot Winer (eds.), *Contested Landscapes: Movement, Exile and Place*. Londres: Routledge.

Hecht, David y Simone, Maliqalim (1994). *Invisible governance: The art of African micropolitics*. Nueva York: Autonomedia.

Hirsch, Eric y O'Hanlon, Michael (1995). *The anthropology of landscape*. Oxford: Oxford University Press.

Hobart, Mark (1993). *An anthropological critique of development*. Londres: Routledge.

Ingold, Tim (1992). Culture and the perception of the environment. En Elisabeth Croll y David Parkin (eds.), *Bush base: Forest farm* (pp. 39-56). Londres: Routledge.

Ingold, Tim (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, *25*(2), 152-173.

Ingold, Tim (2003). Three in one: how an ecological approach can obviate the distinctions between body, mind and culture. En Andreas Roepstorff, Nils Bubandt y Kalevi Kull (eds.), *Imagining nature: practices of cosmology and identity* (pp. 40-55). Aarhus: Aarhus University Press.

Jackson, Michael (1996). *Things as they are: New directions in phenomenological anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.

Jacobs, Jane (1996). *Edge of empire: Postcolonialism and the city*. Londres: Routledge.

Keith, Michael y Pile, Steve (1993). *Place and the politics of identity*. Londres: Routledge.

Kirsch, Stuart (2001). Changing views of place and time among the Ok Tedi. En James Wiener y Alan Rumsey (eds.), *Mining and indigenous lifeworlds in Australia and Papua New Guinea*. Goolwa: Crawford House Publishing.

Kuletz, Valerie (1996). Ecological ethnicity in the making: Developmentalist hegemonies and emergent identities in India. *Identities*, *3*(1-2), 15-59.

Kuletz, Valerie (1998). *The tainted desert*. New York: Routledge.

Latour, Bruno (1993). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Lovell, Nadia (1999). *Locality and belonging*. Londres: Zed Books.

MacCormack, Carol y Strathern, Marylin (1980). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Massey, Doreen (1988). *Global restructuring, local responses: Atwood lecture*. Worcester, Mass.: Graduate School of Geography, Clark University.

Massey, Doreen (1991). A global sense of place. *Marxism Today*, (38), 24-29.

Massey, Doreen (1994). *Space, place and gender*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Massey, Doreen (1997). A global sense of place. En Ann Gray y Jim McGuigan (eds.), *Studying culture* (pp. 232-240). Londres: Edward Arnold.

Massey, Doreen (1999). Spaces of politics. En Doreen Massey, John Allen y Phil Sarre (eds.), *Human geography today*. Oxford: Polity Press.

Milton, Kay (1993). *Environmentalism: The view from anthropology*. Londres: Routledge.

Milton, Kay (1996). *Environmentalism and cultural theory*. Londres: Routledge.

Moore, Donald (1998). Subaltern struggles and the politics of place: Remapping resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands. *Cultural Anthropology*, *13*(3), 344-381.

Nelson, Diane (1996). Maya hackers and the cyberspatialized nation-state: Modernity, ethnostalgia, and a lizard queen in Guatemala. *Cultural Anthropology*, *11*(3), 287-308.

Olwig, Karen E y Hastrup, Kirsten (1997). *Siting culture*. Londres: Routledge.

Ong, Aihwa (1987). *Spirits of resistance and capitalist discipline*. Albany: SUNY Press.

Parajuli, Pramod (1996). Ecological ethnicity in the making: Developmentalist hegemonies and emergent identities in India. *Identities*, *3*(1-2), 15-59.

Parajuli, Pramod (1997). Governance at the grassroots in the regime of globalization: From global civil society to ecosystems communities [inédito].

Peck, Jamie (2002). Political Economies of Scale: Fast Policy, Interscalar Relations, and Neoliberal Workfare. *Economic Geography*, *78*(3), 331-360.

Pile, Steve (1996). *The body and the city*. Londres: Routledge.

Pred, Allan (1984). Place as historically contingent process: Structuration and the time-geography of becoming places. *Annals of the Association of American Geographers*, *74*(2), 279-297.

Pred, Allan y Watts, Michael (1992). *Reworking modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle (1984). *Order out of chaos*. Nueva York: Bantam Books.

Radcliffe, Sarah (1998). We are all Indians? Ecuadorian and Bolivian transnational indigenous communities. [Inédito] [Propuesta de investigación para el Economic and Social Research Council].

Radcliffe, Sarah (1999). Reimagining the Nation: Community, Difference, and National Identities among Indigenous and Mestizo Provincials in Ecuador. *Environment and Planning*, (31), 37-57.

Raffles, Hugh (1999). Local theory: Nature and the making of an Amazonian place. *Cultural Anthropology*, *14*(3), 323-360.

Rahnema, Majid y Bawtree, Victoria (1997). *The postdevelopment reader*. Londres: Routledge.

Rapport, Nigel y Dawson, Andrew (1998). *Migrants of identity*. Oxford: Berg.

Relph, Edward (1976). *Place and placelessness*. Londres: Pion.

Resnick, Stephen y Wolff, Richard (1987). *Knowledge and class: A Marxian critique of political economy*. Chicago: University of Chicago Press.

Restrepo, Eduardo y Del Valle, José Ignacio (eds.) (1996). *Renacientes del Guandal: "grupos negros" de los ríos Satinga y Sanquianga*. Bogotá: Universidad Nacional, PBP.

Ribeiro, Gustavo L. (1998). Cybercultural politics: Political activism at a distance in a transnational world. En Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics/Politics of cultures: Revisioning Latin American social movements* (pp. 325-352). Boulder: Westview Press.

Rocheleau, Diane; Thomas-Slate, Barbara y Wangari, Esther (eds.) (1996). *Feminist political ecology*. Nueva York: Routledge.

Samuels, David (2001). Indeterminacy and history in Britton Goode's placenames: Ambiguous identity in the San Carlos Apache Reservation. *American Ethnologist, 28*(2), 277-302.

Sánchez, Enrique y Leal, Claudia (1995). Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano. En Claudia Leal (ed.), *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano* (pp. 73-88). Bogotá: Proyecto Biopacifico.

Scott, James (1985). *Weapons of the weak*. New Haven: Yale University Press.

Slater, David (1998). Post-colonial questions for global times. *Review of International Political Economy, 5*(4), 647-678.

Smith, Neil (1996). *The new urban frontier*. Nueva York: Routledge.

Soja, Edward (1996). *Thirdspace*. Oxford: Basil Blackwell.

Spinosa, Charles; Flores, Fernando y Dreyfus, Hubert (1997). *Disclosing new worlds*. Cambridge: MIT Press.

Strathern, Marylin (1980). No nature, no culture: The Hagen case. En Carol MacCormack y M. Strathern (eds.), *Nature, culture, and gender* (pp. 122-174). Cambridge: Cambridge University Press.

Swyngedouw, Erik (1997). Neither global nor local: Glocalisation and the politics of scale. En Kevin Cox (ed.), *Spaces of globalization: Reasserting the power of the local* (pp. 137-166). Londres: Routledge.

Swyngedouw, Erik (1998). Homing in and spacing out: Re-configuring scale. En Franz Steiner (ed.), *Europa im globalisierungsprozess von wirtschaft und gesellschaft* (pp. 81-100). Stuttgart: Verlag.

Swyngedouw, Erik; Moulaert, Frank y Rodriguez, Arantxa (eds.), *Urbanising Globalisation: Urban Redevelopment and Social Polarisation in the European City*. Oxford: Oxford University Press.

Taussig, Michael (1980). *The devil and the commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tilley, Charles (1994). *A phenomenology of landscape*. Oxford: Berg.

Tuan, Yi Fu (1977). *Space and place: The perspective of experience*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Virilio, Paul (1997). *The open sky*. Nueva York: Semiotext(e).

Virilio, Paul (1999). *Politics of the very worst*. Nueva York: Semiotext(e).

Wade, Peter (1999). Working culture: Making cultural identities in Cali, Colombia. *Current Anthropology*, 40(4), 417-448.

Whitten, Norman (1986). *Black frontiersmen: Afro-Hispanic culture of Ecuador and Colombia*. Heights: Waveland Press.

Wolf, Eric (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Yang, Mayfair (2000). Putting Global Capitalism in Its Place. *Current Anthropology*, *41*(4), 477-509.

Territorios de diferencia: la ontología política de los *derechos al territorio** **

El presente texto tiene su condición de posibilidad y su punto principal de referencia en dos procesos que considero están hoy en día profundamente interrelacionados, sin que uno de estos agote o defina al otro por completo: primero y de forma quizás más inmediata en términos del tema que nos convoca, el ineludible surgimiento de las voces, conocimientos, prácticas y estrategias políticas de organizaciones y movimientos sociales de corte étnico-territorial. Este primer proceso con frecuencia se ve como el resultado de la *problematización de las identidades "nacionales"* y el concomitante surgimiento de identidades indígenas y afrodescendientes (algunos incluirían campesinas), particularmente en zonas rurales de América Latina, aunque desdibujando las fronteras entre lo rural y lo urbano y con manifestaciones en otras partes del mundo.

Segundo, lo que podemos llamar una nueva *problematización de la vida* que comenzara de forma algo tímida alrededor de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro en 1992 (aunque con raíces en eventos desde 1972) y las discusiones sobre la crisis de la biodiversidad y la sustentabilidad de

* Publicado en Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA [N. del E.].

** Documento preparado para el Segundo Taller Internacional SOGIP "Los pueblos indígenas y sus derechos a la tierra: política agraria y usos, conservación, e industrias extractivas", organizado por SOGIP (Escalas de gobernanza: las Naciones Unidas, los Estados y los pueblos indígenas. Autodeterminación en tiempos de globalización), CNRS, Paris, 18-21 de junio de 2013. También preparado para el Foro Internacional "Otras economías posibles para otros mundos posibles", organizado por el Proceso de Comunidades Negras de Colombia, Cali, 17-21 de julio de 2013. Una versión parcial de este texto fue publicada en Mora, Diego y Sánchez, Natalia (eds.) (2014). *Cartografías de la paz: una mirada crítica al territorio*. Bogotá: Universidad de La Salle.

dicha década. En los últimos años, en especial en relación con los debates sobre cambio climático global, esta otra problematización ha cobrado mayor intensidad y ha dado lugar a un rango de propuestas de más compleja articulación que en los noventa. Hay un sentimiento compartido de que lo está en juego es la supervivencia de la vida misma en el planeta. El concepto de *transiciones a modelos significativamente diferentes de vida socionatural* se vislumbra como la respuesta más atrevida a esta problematización.

Las dos problematizaciones se han desarrollado relativamente en paralelo y la relación entre estas puede sin duda ser leída desde una diversidad de perspectivas. En los debates especializados, pero en buena medida también en los discursos de los movimientos, ha habido un rango de lecturas, a veces contradictorias, a veces complementarias, entre estas. Por ejemplo, hay interpretaciones que privilegian el papel del estado neoliberal como factor principal en la conformación de las identidades étnicas a partir de comienzos de los noventa. En otras, tanto en relación con las identidades como con procesos socioeconómicos más amplios, prima el papel del capital global. Un tercer grupo de respuestas resalta la acción misma de los movimientos sociales como principal motor de las transformaciones. Un cuarto tipo de análisis se centra en las representaciones y prácticas de los grupos étnicos en cuestión por parte de distintos actores en posiciones de poder. Otros resaltan el significado de las nuevas identidades en cuestionar las dinámicas culturales de la modernidad, especialmente desde una política de la diferencia, etc. Muchos de estos análisis combinan varias de estas perspectivas.[1]

Es precisamente la intersección de estas dos problematizaciones lo que, me parece, le confiere tanto al campo teórico-político de las identidades étnico-territoriales como al campo teórico-político de "la vida" un carácter históricamente crucial. Para dar un ejemplo: si bien en los noventa (de nuevo, época de articulación algo tímida) tanto los discursos de los movimientos como los de la academia hablaban de la profunda dependencia entre culturas o cosmovisiones indígenas o

1. El estudio más completo de la formación histórica de "identidades" negras en Colombia desde la colonia hasta el presente –una genealogía de la *negridad*, en términos del concepto introducido por este autor– es el erudito texto de Restrepo (2013). Para otros estudios en la antropología colombiana sobre este ya vasto tema, véase Escobar (2010).

afrodescendientes y la "conservación de la biodiversidad" (lo que describí como "la irrupción de lo biológico como hecho social global" y su relación con las identidades étnico-territoriales en Escobar, 2010), hoy en día encontramos articulaciones más contundentes, tales como las que se dan entre "crisis ecológica" y "cambio de modelo civilizatorio" o entre crisis climática y cambio sustancial del modelo de producción agrícola (de la producción agroindustrial a la agroecológica, en el discurso de Vía campesina), todas las cuales involucran de uno u otro modo imbricaciones entre lo étnico-territorial y la defensa de la vida.

El presente texto es un intento de reinterpretación de estos debates. Como en todo estudio de problematizaciones, no se trata de dar una respuesta nueva más verdadera y acertada que otras, sino de tratar de identificar los problemas y preguntas fundamentales que las han hecho posibles, aun en sus mismas tensiones y complementariedades. Pero hay algo más: aunque el texto intenta construir puentes entre las conversaciones de los movimientos sociales sobre estos temas (en términos generales, los temas de la diferencia, la vida y la práctica política) y los debates académicos en áreas relacionadas, tomo como punto de partida los conocimientos y saberes de los movimientos.

Sabemos que estos dos campos teórico-políticos (movimientos y academia) no están completamente separados, sino que, inevitablemente, se hibridizan con gran flujo entre sí. Sin embargo, cada uno tiene sus especificidades: una de estas, la única que resaltaré en esta breve nota introductoria, es que mientras que la academia funciona con un criterio de "distancia crítica" del objeto de estudio, para los movimientos, por el contrario, el modelo predominante de producción de conocimiento es el del "involucramiento intenso" con las situaciones y colectividades.

Argumentaré que este segundo modelo confronta a los actores sociales como el Estado y la academia con preguntas claves sobre las identidades, los territorios y la vida que no pueden ser imaginadas desde las otras perspectivas. Por la misma razón, las estrategias propuestas por los movimientos cobran una inusitada importancia para el campo teórico-político de la vida. Como en trabajos anteriores, trabajaré a partir de la experiencia del Proceso de Comunidades Negras (PCN) de Colombia –y con ella–, aunque

pienso que el análisis podría derivarse del trabajo con otros movimientos étnico-territoriales.[2]

Territorio, ancestralidad, cosmovisión y vida

Yurumanguí, Curvaradó, La Toma: tres breves recuentos

El 24 de noviembre de 1999, el consejo comunitario del territorio ancestral del río Yurumanguí, en el municipio de Buenaventura, en el Pacífico sur colombiano (con seis mil habitantes, la mayoría afrodescendientes), recibió su título colectivo por 52.144 hectáreas, que ocupan más del 82 % de la cuenca del Río y abarcan trece veredas. Aunque la asamblea comunitaria tuvo que esperar muchos meses para la entrega pública del título por parte del gobierno, las organizaciones del río venían preparándose para este evento hacía un buen número de años. La entrega del título, sin duda, no fue el último paso en una historia que hoy cuente con un final feliz, pero ejemplifica las luchas de las comunidades negras y sus organizaciones en la defensa de sus territorios y cultura. Para el año 2000, la mayoría de los territorios colectivos de afrodescendientes en el Pacífico había pasado a ser parte del escenario de la guerra.

En el Yurumanguí, la incursión del ejército y grupos paramilitares y la intimidación y amenazas a líderes y personas de la comunidad se hicieron más comunes a partir de esta época. En los ríos aledaños (como el Cajambre, Naya y Raposo, del municipio de Buenaventura), la entrada de actores armados de todo tipo (ejército, paramilitares, guerrilla, narcos), así como los desplazamientos de cientos de familias y el asesinato y masacre de líderes, se tornaron cada vez más comunes, lo cual creó una verdadera "geografía del terror" en la región (Oslender, 2008). En este contexto, líderes de comunidades como las del río Yurumanguí comienzan a plantearse estrategias para fortalecer el control sobre el territorio, la prevención del desplazamiento

2. Algunos lectores reconocerán en esta nota introductoria el concepto de *problematización* de Foucault, pero también algunas diferencias con respecto a este. El modelo de conocimiento activista basado en el "involucramiento intenso" se origina en el trabajo de Várela (1999) y de Spinosa, Flores y Dreyfus (1997), y lo discuto en detalle en Escobar (2010), especialmente pp. 258-266.

y el derecho a la paz, la libertad y la vida en los territorios colectivos. Entre las estrategias desarrolladas a partir del año 2000 se contaron la recuperación del cultivo de arroz, la producción de endulzante de caña de azúcar, la autonomía alimentaria, la promoción de saberes y prácticas tradicionales, y el fortalecimiento de las organizaciones étnico-territoriales (Proceso de Comunidades Negras [PCN], 2004).

Una situación aún más dura se ha vivido en las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, en la región del Bajo Atrato, en el departamento del Chocó, durante el mismo periodo. Este caso es bien conocido nacional e internacionalmente, en parte por el nefasto papel jugado por las multinacionales bananeras, especialmente Chiquita Brands y la Banacol Marketing Corporation. Mucho antes de recibir sus títulos colectivos, 46.084 hectáreas en el caso de Curvaradó, 54.973 hectáreas para Jiguamiandó, acciones coordinadas por parte de militares y paramilitares, en alianza con negociantes interesados en la expansión de la palma africana y bajo el pretexto de combatir la guerrilla y traer el "desarrollo" a la zona, habían propiciado masacres y desplazamientos forzados masivos (en 1996 y 1997).

Desde entonces y hasta marzo de 2012, estas dos comunidades habían sido víctimas de quince desplazamientos forzados y 148 asesinatos de líderes. El motivo: apropiarse de los territorios para expandir la palma, el banano, la ganadería extensiva y otros productos, principalmente para mercados de exportación. A pesar de todo esto, las comunidades continúan con sus denuncias ante el Estado y los organismos internacionales, y, más aun, con su infatigable decisión de retornar a sus territorios. En varias subregiones del Chocó y el Urabá, miles de mujeres y hombres continúan hoy en día defendiendo sus vidas, territorios y culturas a través de proyectos alternativos de uso y manejo de recursos naturales, creando "zonas humanitarias", "comunidades de paz" y "zonas de biodiversidad" como alternativas a la devastación causada por el desarrollo promovido por actores vinculados con los mercados globales.[3]

3. Sobre el caso de las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, véase el excelente reporte preparado por la Comisión Intereclesial de Justicia y Paz para el Hands Off the Land Project, sobre las prácticas de la compañía Banacol y el caso de Chiquita Brands (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2012).

Varias preguntas surgen inmediatamente de esta coyuntura: ¿por qué tanta violencia y sevicia –con frecuencia crueldad y salvajismo, así sea a nombre de la civilización y del progreso– contra las poblaciones afrodescendientes e indígenas de estos territorios?, ¿por qué tanto interés en estas tierras? Sin duda muy buena parte de la respuesta se encontrará en las dinámicas del capital global y nacional. ¿Es, sin embargo, suficiente esta respuesta? ¿Cómo se explica la tenacidad con la que muchas poblaciones y organizaciones locales no solo luchan por defender sus territorios, sino que lo hacen en nombre de otra concepción del desarrollo, una relación armónica con la naturaleza y una forma diferente de vida social?

En una primera instancia la respuesta a estas últimas preguntas también pareciera ser obvia: las comunidades luchan por sus recursos y sus derechos, quizás por su autonomía. Nos preguntamos de nuevo: ¿es esta una respuesta suficientemente amplia para generar el espacio de pensamiento y acción de las comunidades y los movimientos en las luchas por sus territorios? Más aún: ¿qué aprendemos de los movimientos mismos que no encuentran fácil acomodo en estas respuestas? Es importante aclarar desde el inicio que estas respuestas no están equivocadas; por el contrario, siguen siendo necesarias y es muy importante señalarlas. Pero, como argumentaremos, son insuficientes.

Una activista de una tercera comunidad, también emblemática de las luchas en Colombia y muchas partes del mundo, nos sugiere una respuesta: "Tenemos claro que estamos enfrentando a unos monstruos, como son las corporaciones transnacionales, y estamos enfrentando al poder como es el Estado. Nadie está dispuesto a salir de su territorio; a mí me matan aquí, pero yo no me voy" (pmendoza44 [@pmendoza44], 15 de septiembre de 2010).

Ya otro líder lo había expresado con similar contundencia en el 2009, cuando el conflicto empezaba a intensificarse:

> Nuestra apuesta es defender el territorio; nos quitaron la zona plana y nos fuimos para las laderas; ahora ¿para dónde nos corremos? La gente dice que es preferible morir de un tiro que irse a los corredores de miseria de las ciudades [...] Pero solamente volveremos a

> ser esclavos cuando el último hijo haya vendido el último metro de tierra.[4]

Esta comunidad, La Toma, ubicada en la región del norte del Cauca (municipio de Suárez). De histórica importancia para las comunidades negras, ha estado enfrentando desde hace varios años una valiente resistencia ante la entrada de la minería de oro a gran escala. Con seis mil habitantes y un territorio de siete mil hectáreas (de las cuales al menos 6500 han sido solicitadas en concesión por la transnacional AngloGold Ashanti y por grupos criollos, de tal forma que tales concesiones incluirían hasta "al pueblo y al mismo cementerio", como enfatizan con tristeza los líderes), La Toma es una de las poblaciones que ha logrado documentar su permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del siglo XVII.

Es una de las muestras más patentes de lo que los activistas llaman *ancestralidad*: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un "mandato ancestral" que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican tanto la tradición oral como la investigación histórica, y la experiencia histórica de vieja data, pero siempre renovada, de vivir bajo otro modelo de vida, otra *cosmovisión*, en el pensamiento de los movimientos. Como agregaba el mismo líder antes citado: "En Gelima (La Toma) hay el mayor número de gente con apellidos de referencia africana; Gelima es al norte del Cauca lo que África es a la humanidad". Y entonan los habitantes de la comunidad, la siguiente tonada: "Del África llegamos con un legado ancestral / la memoria del mundo debemos recuperar".[5]

Allí no termina el trasfondo histórico. Hablando de la reparación colectiva en el marco del desplazamiento por décadas por la caña de

4. La mayoría de la información de este apartado sobre La Toma viene de dos reuniones en las cuales participé: el 14 de agosto de 2009, con miembros de la organización de La Toma y miembros del PCN (Cali), y en julio de 2012, con miembros del Palenque del alto Cauca del PCN (Jamundí). Es de anotar que la activista norteamericana Angela Davis visitó La Toma en septiembre de 2011. Además del documental de Paola Mendoza, hay un documental realizado por Public television stations de los Estados Unidos (PBS), *The war we are living* (2011), que resalta el trabajo de las lideresas Francia Márquez y Clemencia Carabalí.

5. Véase el tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza (pmendoza44 [@pmendoza44], 15 de septiembre de 2010)

azúcar, la guerra o la construcción de hidroeléctricas, los habitantes del norte del Cauca afirman de forma contundente: "Estos son los temas inconclusos después de la abolición de la esclavitud. Para reparar hay que resolver la desigualdad de poder que surgió desde la abolición. [...] ¿Cómo restaurar la autonomía de las comunidades?"[6] Ancestralidad, historia, autonomía y poder van de la mano, como explicaremos más adelante en el texto.

Territorialidad, ancestralidad y mundos

Estos testimonios nos refieren a una dimensión más fundamental que la del capital y de los derechos (de nuevo, sin sugerir que estas no sean importantes), y que en gran medida las subyace: la defensa de la vida. ¿Cómo pensamos esta defensa de la vida? El pensamiento de los movimientos sociales contemporáneos nos da pautas para abordar esta pregunta. Al hablar de cosmovisión, por ejemplo, o al afirmar que la crisis ecológica y social actual es una crisis de modelo civilizatorio, al apostarle a la diferencia, o al referirse a la identidad y, especialmente y como veremos en el próximo apartado, al insistir en el ejercicio de su autonomía, en todas estas expresiones encontramos que muchos de los movimientos denominados étnico-territoriales (en Colombia, principalmente afrocolombianos y de pueblos indígenas; quizás a estos podríamos agregar algunos movimientos campesinos y ecologistas) señalan esa otra dimensión, la dimensión de la vida. Más adelante nos referiremos a esta, apelando a una palabreja de la filosofía, como la dimensión *ontológica*. Y ahora podemos enunciar el argumento de este trabajo en su forma más general, aunque aún muy abstracta.

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la

6. Conversación con líderes de La Toma sobre la reparación colectiva. Cali, 14 de agosto de 2009.

ontológica. En este marco, lo que "ocupa" es el proyecto moderno de *un* mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir *un* mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas.*

En otras palabras: subyacente a la máquina de devastación que se cierne sobre los territorios de los pueblos hay toda una forma de existir que se ha ido consolidando a partir de lo que usualmente llamamos modernidad. En su forma dominante, esta modernidad –*capitalista, liberal y secular*– ha extendido su campo de influencia a la mayoría de rincones del mundo desde el colonialismo. Basada en lo que llamaremos una *ontología dualista* (que separa lo humano y lo no humano, naturaleza y cultura, individuo y comunidad, "nosotros" y "ellos", mente y cuerpo, lo secular y lo sagrado, razón y emoción, etc.), esta modernidad se ha arrogado el derecho de ser "el" mundo (civilizado, libre, racional), a costa de otros mundos existentes o posibles. En el transcurso histórico, este proyecto de consolidarse como *un* mundo –que hoy llega a su máxima expresión con la llamada globalización neoliberal de corte capitalista, individualista y siguiendo cierta racionalidad– ha conllevado la erosión sistemática de la base ontológica-territorial de muchos otros grupos sociales, particularmente aquellos en los que priman concepciones del mundo no dualistas, es decir, no basadas en las separaciones indicadas.[7]

A estas otras experiencias las llamaremos *mundos u ontologías relacionales*. Aunque estas ontologías caracterizan a muchos pueblos étnico-territoriales, no se encuentran limitadas a estos (de hecho, dentro de la misma experiencia de la modernidad occidental hay expresiones de mundos relacionales no dominantes). Lo importante de señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está

7. Para aquellos interesados en los debates académicos, aquí me refiero a lo que algunos teóricos llaman el sistema-mundo moderno/colonial. En este trabajo, y siguiendo el enfoque colectivo que hemos estado desarrollando con Marisol de la Cadena y Mario Blaser, usaré otros conceptos parcialmente diferentes, tales como los de *ontología*, *relacionalidad* y *lógicas no-liberales*. Véase Escobar (2010), capítulo 4, para una presentación de las ideas de la perspectiva de modernidad/colonialidad; Escobar (2012a, 2012b, 2012d), para una discusión de varias de las ideas expuestas en este texto, tales como *transiciones*, *relacionalidad* y *lógicas comunales* en América Latina.

evidenciando hoy en día a nivel mundial –especialmente para la minería y los agrocombustibles– puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de desmantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas *por un mundo en el que quepan muchos mundos*, o sea, luchas por la defensa del pluriverso.

La sabiduría zapatista nos da una clave para la segunda parte del argumento de este trabajo: dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología "unimundista" y sus concomitantes narrativas y prácticas. Las luchas afrodescendientes en regiones como el Pacífico colombiano, particularmente la radicalización de estas luchas por el territorio y la diferencia y contra la avalancha desarrollista, armada y extractivista de la última década, están de este modo en la avanzada de las luchas por otros modelos de vida, economía y sociedad.

Veremos en la última parte de este texto qué es eso de las "transiciones". Baste decir, por lo pronto, que al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: de otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales), estamos poniendo de relieve la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global. Para el caso del río Yurumanguí, como veremos en algún detalle más adelante, esto ha significado una estrategia con cuatro componentes: la conceptualización y el potenciamiento del proyecto de vida de las comunidades, basado en prácticas y valores propios de su cosmovisión; la defensa del territorio como espacio que sustenta el proyecto de vida, desde la perspectiva étnico-territorial (en el marco de la Ley 70 de 1993); la dinamización organizativa en torno a la apropiación y control social del territorio, base de la seguridad alimentaria y la autonomía, y la participación en estrategias de transformación más amplias, especialmente a través de su vinculación con organizaciones étnico-territoriales afrocolombianas y con redes transnacionales de solidaridad (PCN, 2004,

pp. 38-40). Todas estas con aspectos importantes de lo que en este trabajo llamaremos *práctica política ontológica.*

Territorios de diferencia: territorio, territorialidad y territorialización

El surgimiento del territorio *en América Latina*

Este artículo se escribe y se inscribe en el espíritu de celebración de los veinte años de la Ley 70, promulgada el 27 de agosto de 1993. No es este el lugar para describir y discutir la ley más allá de mencionar sus aspectos esenciales: reconoce a las comunidades negras de Colombia como grupo étnico con derechos colectivos a sus territorios y a su identidad cultural; identifica a aquellos asentamientos ancestrales que han mantenido ocupación colectiva y crea los mecanismos para la titulación colectiva de dichos territorios; establece parámetros para el uso de los territorios y la protección del medio ambiente, de acuerdo a las prácticas tradicionales de agricultura, caza, pesca, minería artesanal y otras; crea mecanismos para la protección y el desarrollo de la identidad cultural de las comunidades, y compromete al Estado a adoptar "medidas para garantizarle a las comunidades negras de que trata esta ley el derecho a desarrollarse económica y socialmente atendiendo los elementos de su cultura autónoma" (artículo 47), incluyendo sus propias formas de economía (artículo 52).

Veinte años más tarde, y a pesar del carácter inconcluso de la ley, tanto en sus aspectos legales como prácticos, la mayoría de las organizaciones afrodescendientes resaltan su crucial importancia y están dispuestas a seguir dando la batalla por su total implementación. Es de resaltar que, hasta la fecha, la extensión de territorios colectivos legalmente titulados a comunidades negras –la mayoría de estos en la región del Pacífico– se acerca a los 5,5 millones de hectáreas. Entre estos títulos, como vimos, están los de los consejos comunitarios de Yurumanguí, Curvaradó y Jiguamiandó. Muchas de las comunidades con asentamientos ancestrales en el norte del Cauca, como La Toma, sin embargo, todavía luchan por el reconocimiento de sus territorios.

Para algunas organizaciones de comunidades negras, las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúan en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de resistencia a este. Como lo enuncia un texto reciente del Proceso de Comunidades Negras:

> Las comunidades negras hemos construido históricamente, durante 500 años, territorios ancestrales a partir de las luchas de nuestros ancestros por librarse de la esclavitud y manteniendo la memoria recreada por la gente negra traída del África. En estos territorios hemos recreado nuestras culturas, hemos resignificado nuestras creencias, hemos logrado la reproducción de nuestras vidas. La constitución de 1991 y la posterior expedición de la Ley 70 del 93 representaron un avance, aunque limitado, en nuestras aspiraciones por el reconocimiento de nuestra ancestralidad y nuestras raíces culturales étnicas (PCN, 2012, p. 3).

Para algunos críticos de la ley (tanto académicos como políticos), por supuesto, estas concepciones buscan mantener a la comunidad en el pasado; más aún, dicen las voces críticas de hoy: junto a mecanismos tales como la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado, la ley hace que las comunidades y sus derechos, así como los territorios colectivos, se conviertan en un "obstáculo para el desarrollo". Este es un debate activo en Colombia que no alcanzo a reseñar en estas páginas (véase Escobar, 2010, para un análisis de algunas de estas discusiones).

Por lo tanto, es importante explicar bien por qué la concepción étnico-territorial de autonomía y de diferencia cultural encarnada en la Ley 70 y, con mayor claridad, en la concepción y práctica de algunas manifestaciones de los movimientos sociales afrocolombianos (e indígenas, aunque no alcanzaré a referirme a estos)[8] no solo *no* se queda en el pasa-

8. Una de las experiencias más brillantes, radicales y valientes de la lucha por el territorio, desde la perspectiva de la diferencia y la autonomía, la constituye la liderada por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). El tejido de comunicación vinculado con esta organización ha desarrollado toda una estrategia de socialización hacia adentro y hacia afuera de las comunidades que es un ejemplo

do ni es "romántica", irreal o se constituye en una "piedra en el zapato" de aquellos proyectos del Estado que buscan "el progreso", sino que es todo lo contrario.

Está anclada en *un entendimiento profundo de la vida* (como explicaremos, fundamentada en la relacionalidad); pone en funcionamiento *una estrategia política de avanzada* en el contexto regional y nacional en muchas áreas (por ejemplo, frente a los derechos de los grupos étnicos, la consulta previa, las actividades extractivas y el proceso de paz actual); evidencia *una aguda conciencia de la coyuntura planetaria,* cada vez más ineludible y amenazante, por la que atravesamos (cambio climático global y destrucción acelerada de la biodiversidad) y frente a la cual se imponen cambios radicales en el modelo de economía y desarrollo (que en América Latina algunos llaman "transiciones al posextractivismo" y otros "cambio de modelo civilizatorio"), y manifiesta un sentido de *utopía realista en relación con la gran multiplicidad de entramados humano-naturales* que tendremos que seguir cultivando los humanos desde lugares específicos del planeta para promover las transiciones a "un mundo donde quepan muchos mundos".

El resto de este trabajo está dedicado a explicar en detalle algunos de los elementos de esta proposición, particularmente la *relacionalidad*, los *entramados humano-naturales* y las *transiciones* al *posextractivismo* y al *pluriverso*. Al final de la exposición estaremos en capacidad de entender la noción de práctica política ontológica con la cual cerraremos la primera sección.

La tarea inicial es la de entender mejor qué se entiende por *territorio*. Pero, para esto, como de costumbre cuando abordamos el trabajo teórico-político junto a los movimientos, apelaremos tanto al pensamiento de las comunidades y, especialmente, de los movimientos, como a ciertas tendencias académicas que resuenan con estas, así sea en un registro de onda algo diferente.[9] Comenzaremos esta tarea apoyándonos en el

de práctica teórico-política y ha sido reconocida como tal internacionalmente con varios premios. Véase la web de la asociación: nasaacin.org

9. Digo "como de costumbre" porque esta es la estrategia de escritura que traté de seguir en el libro *Territorios de diferencia* (2010): establecer puentes entre los conocimientos y discursos de los movimientos sociales sobre globalización, conservación, territorio, identidad, economía, capitalismo, etc., por un

trabajo del geógrafo brasilero Carlos Walter Porto Gonçalves, quien ha sido de los autores que más ha reflexionado sobre el tema de la territorialidad, particularmente a través de su vinculación con el movimiento de los *seringueiros* liderado por Chico Mendes en Brasil en los ochenta.

Para este intelectual, el interés por el territorio, el cual surge a finales de los ochenta y comienzos de los noventa en muchas partes de América Latina –aquel que por primera vez enarbola el estandarte de "no queremos tierra, queremos territorio"–, ocurre gracias a los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes en países como Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Brasil, los cuales introducen por primera vez el tema en los debates teórico- políticos e imponen así una gran resignificación al debate sobre tierras y territorio en el continente.[10]

Es durante estos años que estos grupos empiezan a movilizarse en grandes números sobre las capitales regionales y nacionales, formulando las posturas más de avanzada de la época sobre temas tales como el Estado, el poder, la naturaleza y las identidades. Algunos de estos temas, por supuesto, no habían sido producidos por estos grupos ni para estos grupos –ya estaban circulando en diversos discursos globales–, pero fueron capaces de rearticularlos de la forma más efectiva; tal fue el caso de lo ambiental, que vio una radical resignificación de temas tales como la conservación, los bosques y los derechos de propiedad intelectual, todo esto desde perspectivas territoriales-culturales.

---

lado, y los debates y enfoques académicos sobre los mismos procesos, por el otro. Aunque una parte de la discusión en este aparte se encuentra en el libro, otra parte es nueva o presentada de otra manera.

10. Porto da especial importancia a las marchas de indígenas de las tierras bajas del Amazonas de Ecuador y Bolivia a finales de los ochenta, las cuales, poco a poco, incorporaron a indígenas y campesinos de las tierras altas (tales como los cocaleros). Un poco después, según este investigador, surgen con fuerza las luchas por los territorios de los seringueiros y los afrodescendientes en Brasil y Colombia, y de indígenas en países como México y Colombia. Para el momento de la Ley 70, por supuesto, estas movilizaciones ya estaban a la orden del día. Estas anotaciones se basan en una conferencia dictada por Porto en el Departamento de Geografía en Chapel Hill el 26 de abril de 2013, la cual fue seguida por un comentario extenso de Catherine Walsh (es de anotar que las luchas de los nasa del norte del Cauca desde la década anterior ya venían anticipando estos temas). Es importante resaltar también que la atención al territorio ha sido parte de un complejo proceso que involucra Estados, instituciones multilaterales como el Banco Mundial y algunas ONG ambientalistas, además de los movimientos. Veánse Offen (2004) para un análisis de este "giro territorial" en el Pacífico y Villa (1998) para el surgimiento del concepto de *territorio* en el Chocó (Pacífico norte), a partir de la segunda mitad de los ochenta. Lo que aquí resaltamos es el papel central jugado por los movimientos en poner ciertos temas sobre el tapete, desde la problematización de las identidades.

Ejemplos claves de esta rearticulación fueron los conceptos de Chico Mendes de *reservas extractivas* (no hay bosque sin las gentes del bosque) y el marco de conservación desarrollado por el Proceso de comunidades negras (resumido en la fórmula "biodiversidad = territorio + cultura"; es decir, no hay conservación sin control del territorio y toda estrategia de conservación tiene que partir de los conocimientos y prácticas culturales de las comunidades), todo lo cual iba a contracorriente de las posiciones del ambientalismo del momento. En pocas palabras, estos grupos sociales pasaron a la vanguardia del proceso de reapropiación social y epistémica de la naturaleza (Escobar, 2010; Porto Gonçalves y Leff, 2015; Walsh, 2009).

Fue este un momento de fortaleza y visibilidad de las propuestas político-epistémicas de los movimientos, al cual también contribuyó grandemente el movimiento zapatista con su visión de la relación entre dignidad y territorio, la cual resalta el hecho básico de que sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad. Y aunque estas posiciones, desde la ecuación territorio-cultura –desde lo que hemos llamado *territorios de diferencia*, y que en la próxima sección reinterpretaremos desde una perspectiva de ontologías relacionales–, se hayan banalizado por los intentos de apropiación del Banco Mundial y los Estados neoliberales, siguen siendo propuestas históricamente importantes, que se siguen renovando al calor de las luchas y los debates, como veremos más adelante. Continuaremos con una presentación muy breve de la perspectiva étnico-territorial del PCN, antes de concluir este apartado regresando a la distinción sugerida por Porto entre *territorio*, *territorialidad* y *territorialización*.

La ecología política del PCN de Colombia

A lo largo de los últimos veinte años el PCN ha elaborado toda una conceptualización y pensamiento político, ecológico y cultural como base de su estrategia. Este pensamiento se ha desarrollo de una forma dinámica en el encuentro con las comunidades, con el Estado, la academia, las ONG y otros movimientos, pero siempre con la intención de producir *un*

pensamiento propio desde la autonomía (véanse PCN e Investigadores académicos, 2007; Escobar, 2010). La piedra angular de esta conceptualización fue el enunciado de cinco principios básicos en su II Asamblea General en 1993.

A lo largo de los noventa se desarrolló toda la propuesta territorial de conservación y desarrollo propio, centrada en el concepto de *territorio-región*. A partir del 2001, los temas centrales de elaboración teórico-política han incluido los derechos económicos, sociales y culturales (DESC); la memoria y reparación colectiva; los censos de población y las identidades negras; el racismo y la discriminación, y la consulta previa y el consentimiento previo, libre e informado (CP y CPLI). Aunque las cuestiones territoriales dejan de ser tan centrales como en la década anterior, no desaparecen, sino que se trabajan desde estos otros ángulos.

El referente crucial de todo análisis y estrategia política del PCN son los principios con los cuales comenzaremos esta breve exposición, seguidos por la presentación del marco territorial.[11] Estos principios son los siguientes (resalto aquellos aspectos más directamente ligados a expresiones de ontología política, a ser discutidas en la próxima sección):

- La afirmación y reafirmación del ser: el derecho a ser negros, a ser comunidades negras (derecho a la identidad): "Entendemos el ser negr@s desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones ecológicas, sociales, económicas y políticas [...] *Nuestra visión cultural está en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose*".
- Derecho a un espacio para ser (derecho al territorio): "El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requieren como espacio vital el territorio. *No podremos ser si no tenemos el espacio para vivir de acuerdo a lo que pensamos y queremos como forma de vida.* De ahí que nuestra visión de

11. Los temas de la última década no podrán ser tratados de manera directa en este artículo por limitaciones de espacio, aunque algunos aparecerán en la discusión.

territorio sea la visión del hábitat, es decir, del espacio donde el hombre negro y la mujer negra *desarrollan colectivamente su ser*, en armonía con la naturaleza".

- Derecho al ejercicio del ser (autonomía, organización y participación): "*Esta autonomía se entiende en relación con la sociedad dominante*, frente a los partidos políticos, movimientos sociales y otros grupos étnicos, *partiendo de nuestra lógica cultural*, de lo que somos como pueblo negro; entendida así, internamente somos autónomos en lo político y es nuestra aspiración ser autónomos en relación con el estado colombiano".
- Derecho a una visión propia de futuro: "Se trata de *construir una visión propia* de desarrollo ecológico, económico y social, partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción y de organización social. A lo largo de la historia, *esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones*. Por lo tanto, tenemos derecho de aportarle a la sociedad ese mundo nuestro tal y como lo queremos construir. Este principio hace referencia al derecho de tener un desarrollo propio, *de acuerdo con nuestras aspiraciones y el modo de concebir la vida* garantizando de este modo la permanencia y desarrollo de nuestra diversidad cultural. Esto quiere decir que no estamos de acuerdo con excluirnos del sistema capitalista, ni integrarnos a él, porque *este ha demostrado su incapacidad de garantizar la existencia en el futuro de las diferentes formas de vida* animal, vegetal, y humana; en este sentido *lo que planteamos es avanzar en la concepción e implementación de un modelo distinto* que parta de nuestras prácticas tradicionales, las cuales sí han demostrado garantía de permanencia y desarrollo de la diversidad natural y cultural en el planeta".
- Identidad con la lucha del pueblo negro en el mundo: "Somos parte de las luchas que desarrollan los pueblos negros del mundo por la conquista de sus derechos. Al mismo tiempo, desde sus particularidades étnicas, el Proceso de Comunidades Negras aportará a la lucha conjunta, con los sectores que propenden *por la construcción de un proyecto de vida digno y alternativo*".[12]

12. Aunque los cinco principios han mantenido su estructura y definición fundamental a través de los años (las partes entre comillas son del enunciado original de 1993), la explicación que de estos se hace en distintos contextos puede variar en alguna medida. Aquí he utilizado la versión incluida en el reporte

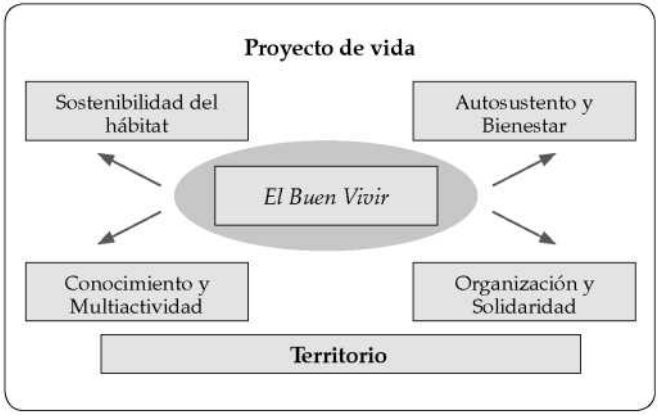
Una de las primeras concreciones de estos principios fue la elaboración del concepto de territorio, el cual encontró tal vez su expresión más elocuente a partir del trabajo en el río Yurumanguí y en el territorio de Pílamo, en el norte del Cauca, en el periodo de 1997-2002. Como lo resumen los siguientes tres cuadros, el marco tiene tres elementos fundamentales (PCN, 2004, pp. 37-40; original en PCN, 2000): el *proyecto de vida* de las comunidades, sustentado en sus territorios y centrado en el *buen vivir* (cuadro 1); el proyecto político de las organizaciones étnico-territoriales, sustentado por la noción y práctica del Pacífico como *territorio-región* de grupos étnicos (afrodescendientes e indígenas; cuadro 2), y la *autonomía* como concepto y práctica que articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político del movimiento y que define lo que hasta ese momento (comienzos de los 2000) se llamara "desarrollo integral de la comunidad negra" (cuadro 3).

El *territorio* es definido "como espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas" (PCN e Investigadores académicos, 2007, p. 11). Es un "espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural" (PCN e Investigadores académicos, 2007, p. 11). Por su parte,

> el Territorio-Región del Pacífico es una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades (PCN e Investigadores académicos, 2007, p. 11).

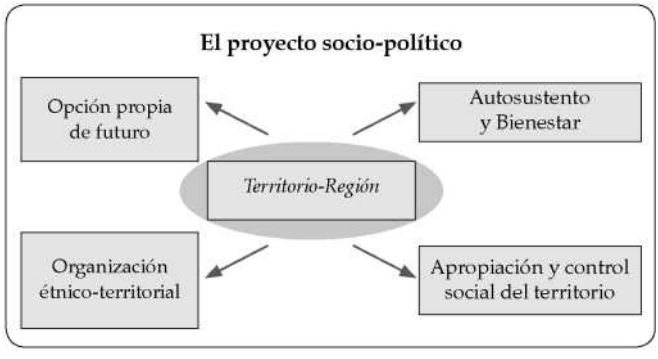
del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes (PCN e Investigadores académicos, 2007, pp. 3-6); véase también Escobar (2010, pp. 251-252).

Cuadro 1. El territorio como proyecto de vida



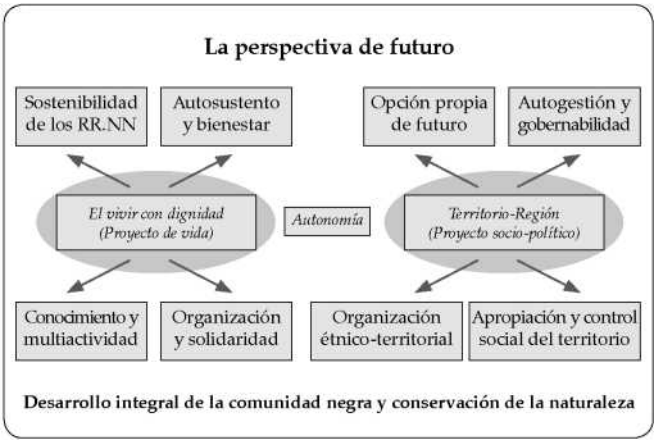
Fuente: PCN, 2004, p. 39.

Cuadro 2. El territorio-región como proyecto político



Fuente: PCN, 2004, p. 40.

Cuadro 3. Autonomía y perspectiva de futuro



Fuente: PCN, 2004, p. 38.

Geo-grafías, r-existencias y territorios

Esta compleja concepción de *territorio* resuena con las discusiones académicas de la última década sobre el tema (Berman, 2013; Porto Gonçalves, 2002). Primero que todo, queda claro que *territorio* no es equivalente a la noción de *tierra* del discurso campesinista de décadas anteriores. Tampoco corresponde a la concepción moderna de *territorio* dentro de la perspectiva del Estado nación, sino que la cuestiona. En el discurso étnico-territorial (no solo del PCN, sino de muchas otras organizaciones afrodescendientes e indígenas), el territorio no se ve tanto en términos de "propiedad" (aunque se reconoce la propiedad colectiva), sino de apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas ecológicas, económicas, rituales, etc. Como tal, el territorio (por ejemplo, en los ríos del Pacífico) no tiene "fronteras" fijas, sino entramados porosos con otros territorios aledaños.

En este sentido, puede decirse que este tipo de discusiones sobre el territorio nos remite a una espacialidad no cartesiana o euclidiana y ciertamente no liberal, todas las cuales dependen de una visión del territorio como entidad inerte "realmente existente" independientemente

de las relaciones que lo constituyen; entidad esta que puede ser entonces medida, adjudicada en propiedad privada o transferida entre "individuos" o intervenida a voluntad, incluso para su destrucción (como en la minería a cielo abierto o los monocultivos de palma).[13]

Porto Gonçalves introduce una útil distinción entre *territorio*, *territorialización* y *territorialidad*:

> El territorio es una categoría *densa* [*espessa*, en el texto original en portugués] que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación –territorialización– crea las condiciones [*enseja*] para las identidades –territorialidades– las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social (2002, p. 230).

El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación sociocultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su "cosmovisión" u "ontología". Recuperar el espacio geográfico para una teoría social crítica a través de esta tríada de conceptos, para este investigador, supone un paso de la geografía como ciencia positivista dentro del sistema-mundo moderno/colonial a la *geo-grafía*, es decir, a la compresión de "las nuevas grafías de la tierra" (2002, p. 229) y de la geograficidad de la historia. Precisamente hacia aquellas concepciones y prácticas que desafían los conceptos creados por el mundo capitalista moderno/colonial y al servicio de él.

13. Los debates académicos sobre *espacio* y *territorio* en disciplinas como la geografía y la antropología han sido muy activos en la última década, pasando de enfoques sobre la relación entre capital y espacio y la crítica a las representaciones cartográficas de grupos subalternos, por ejemplo, a toda una gama de preocupaciones posconstructivistas y neomaterialistas, tales como: la desnaturalización de las epistemologías y ontologías espaciales; la investigación de concepciones subalternas de *espacio* y *territorio* (más allá de la espacialidad del Estado nación, por ejemplo, a partir de ontologías relacionales); la relación entre cuerpo, lugar y territorio (corporización y lugarización), y la forma en que los territorios constituyen entramados (ensamblajes, redes, rizomas) de múltiples actores y materialidades humanas y no-humanas. Ver, por ejemplo, el útil análisis de estos debates en Berman (2013). Todos estos debates han sido parte de lo que en la geografía angloamericana se denomina como "el giro espacial" en la teoría social: una serie de tendencias que buscan descentrar la temporalidad y recentrar el espacio como categoría fundamental para entender lo social y lo real.

Es precisamente de estas formas de "geo-grafiar" de las que nos habla el marco teórico-político de propuestas como las del PCN. Estamos frente a un mundo en búsqueda de nuevas territorialidades y esto lo comprenden muchos movimientos sociales mejor que los Estados –y sin duda mucho mejor que los actores armados–, quienes muchas veces defienden a ultranza las concepciones anacrónicas ligadas a las dinámicas del capital y la estatización de los territorios. "Más que ante una geografía" –concluye Porto Gonçalves– "estamos frente a las geo-grafías, es decir, del desafío de geo-grafiar nuestras vidas, nuestro planeta, conformando nuevos territorios, nuevas territorialidades" (2002, p. 247). Volvamos al pensamiento del PCN para ilustrar una vez más, y para empezar a concluir esta sección, las nuevas formas de geo-grafiar.

Entendidos como dinámica de movilización y organización sociocultural (es decir, de apropiación), los ríos son unidades concretas de creación cultural y organización sociopolítica. Estas unidades microhistóricas han sido culturalmente el escenario donde se potencializa con perspectiva étnico-territorial, desde las organizaciones sociales, la construcción del territorio-región, involucrando en esta los pequeños territorios como elementos cohesionadores del gran territorio de las comunidades negras con la defensa de los derechos territoriales, sociales, económicos, políticos y culturales de los grupos étnicos.

La consolidación del territorio-región es la alternativa más viable y segura para la conservación, uso y manejo de la biodiversidad y el establecimiento de planes y políticas de desarrollo. Esta opción solo es posible si se reconocen de manera plena y efectiva los derechos de los pueblos negros e indígenas que ancestralmente lo habitan y si se potencia su capacidad social de organización, movilización y cohesión política para decidir libremente sus propias opciones de vida. En este sentido el PCN se plantea una *visión* del territorio-región como "el espacio natural y cultural consolidado como una unidad estratégica de planificación cultural, social, ambiental y económica, garantía para el pleno desarrollo cultural y ambientalmente sostenible de la comunidad negra como grupo étnico" (PCN, 2008, p. 21).

Resaltaremos de mejor manera la dimensión ontológica de toda esta conceptualización en la próxima sección. Decíamos con anterioridad

que esta ecología política del movimiento social es de avanzada, por varias razones: por un lado, señala de forma contundente que el carácter destructivo del modelo de globalización imperante, capitalista y explotador está basado en una cierta racionalidad y visión del mundo; segundo, imagina y contribuye a poner en movimiento toda una estrategia para la reapropiación cultural de la naturaleza en términos de los territorios ancestrales y nuevas territorialidades; se atreve a articular propuestas concretas que crean puentes entre racionalidades y mundos, por ejemplo, al proponer al territorio-región (una entidad profundamente histórica y relacional) como unidad de planeación, jurídica y legal en el diálogo con el Estado y otros actores; es decir, sugiere verdaderos procesos de territorialización negociados desde una posición de autonomía.

En otras palabras, y como lo adumbran Porto Gonçalves y Leff (2015) en su consideración de la ecología política latinoamericana a partir del análisis de un número de movimientos, grupos como el PCN reinventan el territorio como espacio de vida, a partir de una política de la diferencia. Para estos investigadores, lo que está en juego con la resistencia que estos grupos presentan a la desterritorialización de la globalización neoliberal es una verdadera reinvención de otras racionalidades territorializadas. Al hacerlo, redefinen el ambiente y sus identidades culturales con el objetivo de construir mundos sustentables.

Dentro de esta perspectiva, estos procesos de resistencia se convierten en movimientos para la *r-existencia*. Estos grupos no solamente resisten el despojo y la desterritorialización, sino que redefinen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios y la reinvención de sus identidades, sus modos de pensar y sus modos de producción y de sustento (Porto Gonçalves y Leff, 2015). En resumidas cuentas (y esta es una idea a la que retornaremos en la última parte del trabajo), "estas poblaciones no solamente han perseverado, se han reafirmado a través de reinventar su existencia cultural" (Porto Gonçalves y Leff, 2015).

Visto de esta manera, el proyecto de *r-existencia* de muchos grupos étnicos y campesinos constituye una propuesta de avanzada para enfrentar el cambio climático global y la crisis de la biodiversidad (Escobar ,1999). Además,

> abre nuevos horizontes de significado para la sustentabilidad [...] Es un llamado para la *r-existencia*, a construir sus mundos-de-vida sustentables basados en sus visiones del mundo y sus formas de cognición, sus formas culturales de habitar el planeta y sus propios territorios, estableciendo nuevas relaciones con la naturaleza y con otros seres humanos: un balance espiritual y material con el cosmos, con sus entornos ecológicos y con sus relaciones sociales. Estos actores emergentes –pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes– sitúan la diversidad cultural en el centro del debate de la ecología política. Una nueva forma de pensar y de práctica, podemos decir, está movilizando la construcción social de una racionalidad ambiental que confiere su identidad a la ecología política latinoamericana (Porto Gonçalves y Leff, 2015).

A esto llamamos *ontología política*, que es el concepto a desarrollar en el siguiente apartado.

La ontología política de los *derechos al territorio* (con Mario Blaser y Marisol de la Cadena)[14]

Algunas definiciones

A través del texto he hecho referencia a una esfera o dimensión de la política y de lo real que he denominado como ontológica. Es hora de explicar lo que esto significa, pues en este trabajo uso el término de manera específica, no necesariamente de acuerdo a como se define el concepto en la filosofía. La explicación va a ser necesariamente un poco abstracta, pero después de definir los conceptos fundamentales de *ontología*, *ontología política* y *práctica política ontológica*, pasaré a explicarlos para su

14. Este aparte y el siguiente se basan en el trabajo conjunto que vengo adelantando desde hace varios años con el antropólogo argentino Mario Blaser y la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, en relación con un proyecto sobre ontologías relacionales y estudios del pluriverso. Las ideas de estos apartes también están bastante influenciadas por conversaciones con Michal Osterweil (Global studies, UNC, Chapel Hill) y Eduardo Gudynas (CLAES, Montevideo), y sus escritos. Algunas de estas nociones se explican de forma más detallada en Escobar (2012a, 2012b, 2012d).

mejor comprensión. Esta explicación se centrará por lo pronto (en esta sección) en diferenciar entre una *ontología relacional* y una *ontología dualista*, para continuar en la última parte con una lectura de los conflictos ambientales y sociales como conflictos entre ontologías y abrir el camino a la discusión sobre las transiciones al pluriverso como respuesta a la problematización de la vida.

Tradicionalmente, la filosofía ha definido la ontología como el estudio de la naturaleza del ser, de lo real. Para Winograd y Flores, la ontología se refiere "a nuestra forma de entender lo que significa que algo o alguien exista", o sea, a la forma de existencia de objetos, seres y eventos (1986, p. 30). Esto nos acerca a la definición que usaremos en este trabajo, propuesta recientemente por Blaser (2008, 2010 y 2013), la cual consta de tres niveles. El primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna existen: "individuos" y "comunidades", "mente" y "cuerpo", como también: la "economía", el "mercado", el "capital", "árbol", "insecto", "especies" y, por supuesto, "mundo" –todos estos como constituidos en sí mismos, autosuficientes. Dentro de esta ontología, la vida está poblada por "individuos" que manipulan "objetos" en "el mundo" con mayor o menor eficacia. Veremos a continuación cómo estas premisas no existen en una ontología relacional.

El segundo consiste en la consideración de que las ontologías se enactúan a través de prácticas, es decir, no existen solamente como imaginarios, ideas o representaciones, sino que se despliegan en prácticas concretas. Estas prácticas crean verdaderos mundos –de aquí que a veces los conceptos de *mundo* y *ontología* se usen de forma equivalente. El tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad, o encarnan, las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación.[15]

Para dar un ejemplo, intuitivo por lo pronto, la enacción de las premisas de la separación ontológica entre "humanos" y "no-humanos", así

15. El libro de Blaser (2010) es una lúcida demostración de estas tesis sobre la ontología y, en general, del argumento de esta sección. El libro se basa en el trabajo del autor con el pueblo Yshiro, originario del Paraguay.

como la forma de pensar en "economía" y "alimentación", conduce a la agricultura del monocultivo; en contraste, una ontología relacional propicia formas de cultivo diverso e integral, como lo demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas. Otro ejemplo: la enacción de una ontología dentro de la cual la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón. Pero si vivimos dentro de una ontología donde la montaña es un ser sensible, las consecuencias son muy diferentes, como lo ha demostrado De la Cadena (2008, 2010) en su trabajo sobre movimientos de resistencia a la minería, en los cuales las comunidades actúan precisamente de esta manera.

Pasemos al segundo conjunto de definiciones. Para Blaser, la *ontología política* tiene dos dimensiones (2009, 2013); se refiere, primero, a los procesos por los cuales se crean las entidades que constituyen un mundo particular; estos procesos, con frecuencia, conllevan negociaciones en campos de poder. Esta primera definición se refiere a dinámicas intramundos, por así decirlo; es decir, peculiares a una ontología dada, como puede ser la de los pueblos negros del Pacífico, las comunidades indígenas del Norte del cauca o los Yshiro del Paraguay (caso estudiado por Blaser). La definición, por supuesto, también aplica a los mundos llamados modernos, incluyendo los procesos de poder intramodernos, mediante los cuales han sido constituidos como tales.

A esta primera dimensión se han acercado disciplinas como la antropología y la geografía cultural, pero, como veremos, la noción de *cultura* no es lo mismo que ontología y, por tanto, la ontología política redefine estos campos. En segundo lugar, la ontología política es *un campo de estudio* que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones (en el interior de un mundo particular), y, por igual, los conflictos que surgen cuando los diferentes mundos luchan por mantener su propia existencia y perseverar, como parte del proceso de interactuar y entreverarse con otros mundos.

Esta doble definición nos permite plantear una tercera, la de *práctica política ontológica* (*"ontological politics"*, en inglés). Una primera aproximación a este concepto nos la da una antigua definición de *política cultural* para el caso de los movimientos sociales, la cual buscaba poner de relieve tanto la dimensión política de la cultura como la dimensión cultural

de la política. En ese entonces definíamos la política cultural como el proceso que se enactúa cuando entran en conflicto actores sociales que encarnan distintos significados y prácticas culturales (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001), o sea, lo que ahora llamaríamos distintas ontologías.

De forma similar, con el concepto de *política ontológica* queremos resaltar tanto la dimensión política de la ontología como la dimensión ontológica de la política. Por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política (conocemos bien las formas modernas de la política, basadas en la democracia representativa, el voto, los partidos, etc., pero no conocemos las de otras ontologías); por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas ontológicas, ya sean intramundo o intermundos. Tanto para la ontología política como para la política ontológica, este último tipo de conflictos son de fundamental importancia.

Finalmente, atendiendo al llamado de los académicos en el campo de los estudios sociales de la ciencia, nos referimos a la *práctica política ontológica* para nombrar el hecho de que todo conjunto de prácticas enactúa un mundo (aun en los campos de la ciencia y la tecnología, que se supone son neutrales y libres de valores, además de universales). La pregunta fundamental que se hace la política ontológica es: *qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas* (y, podemos agregar, con qué consecuencias, para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos). Ahora sí, pasemos a algunos ejemplos.

Aprendiendo a navegar el potrillo: una ontología relacional en el Pacífico sur

A primera vista, la foto que se muestra a continuación (foto 1) es una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa, en el Pacífico sur colombiano), cada uno con su canalete (remo), quizás río arriba, de regreso a casa aprovechando el reflujo de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de "remesa" para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida. Pero miremos con atención, con los ojos de la "ontología",

o de la "cultura", por lo pronto, si se quiere; intentemos desplazarnos hasta allí en la imaginación y compenetrémonos con la escena.

De esta forma empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del bosque o del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus antecesores; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas, que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar, que es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (peces, cangrejos, camarones y otros moluscos y crustáceos) y hasta seres sobrenaturales que, a veces, establecen comunicación entre los diversos mundos y seres.

Foto 1. Río Guapi. Aprendiendo el potrillo (prácticas que enactúan un mundo relacional)

Fuente: Foto tomada por Ulrich Oslender.

Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos *relacionalidad* u *ontología relacional*. Vista de esta manera, no hay "padre", ni "hija", ni "potrillo", ni "manglar" como seres discretos autocontenidos, que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Si algo le está enseñando el "padre" a su "hija", de esta manera, es a

ser *una practicante habilidosa* de estos saberes en dicho mundo, a continuar enactuando el entramado de relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo seres "sobrenaturales" que constituyen ese mundo que llamamos "los ríos del Pacífico" y que antropólogos/as y geógrafos/as han descrito, elocuentemente, en términos de una "gramática del entorno" (Restrepo, 1996), un "espacio acuático" con propia espacialidad y temporalidad (Oslender, 2008), o un "modelo local de naturaleza" (véase Escobar, 2010, pp. 133-141, para una presentación de estos modelos).

En la época contemporánea fue el movimiento zapatista el que nos hizo conscientes de la importancia política de estos mundos. Cuando el primero de enero de 1994 se levantaron en la selva Lacandona de Chiapas y gritaron: "¡Ya Basta!". Su mensaje llegaba desde la perseverancia de los mundos relacionales de los mayas. "¡Ya Basta!" quería decir que a pesar de más de quinientos años de represión, explotación, marginamiento y genocidio, aún siguen allí estos pueblos, afianzados en su diferencia. "¡Ya Basta!" quiso decir: no queremos inclusión en *su mundo*, sino coexistir desde nuestra autonomía –en resumidas cuentas, luchamos por un mundo donde quepan muchos mundos. Esta noción zapatista no es fácil de entender y puede ser relacionada con los conceptos más actuales de teoría crítica social, tales como los de *multiplicidad* (Deleuze y Guattari, 1984, los maestros del pensamiento de la multiplicidad y la diferencia), *pluriverso* e *interculturalidad* (ver imagen 1).

Imagen 1. El levantamiento de un mundo relacional. El levantamiento zapatista

Hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que *nada (ninguna entidad) preexiste a las relaciones que la constituyen*,

como tratamos de explicar con la lectura de la foto 1. Quizás el budismo tiene la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo interexiste. Como lo explica el maestro Thich Nhat Hanh, una flor no existe, interexiste; no existen entidades discretas, ni "seres" ni "objetos" preconstituidos que existen por sí solos, en absoluto. Desde el cognitivismo fenomenológico, hay "una coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer, y nuestro conocer" (Maturana y Varela, 2003 [1984], p. 13). Una forma más de referirse a lo relacional es que en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos y, mucho menos, entre individuo y comunidad –de hecho, no existe el "individuo", sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forman un mundo con otras distinciones. Se establecen vínculos de continuad entre lo que los humanos llamamos los mundos biofísicos, humanos y sobrenaturales, los cuales no constituyen entidades separadas.[16]

Hay muchas tendencias en las ciencias que se acercan en diverso grado a estas posiciones: la ecología, que es una teoría de la interrelación y la interdependencia de todos los seres; la teoría de sistemas, con la noción fundamental de que el todo es siempre más que la suma de las partes; la teoría de la autopoiesis de Maturana y Várela, que enfatiza la autoproducción constante de toda entidad viva a partir de un sistema de elementos y cuya interrelación no produce otra cosa que la misma entidad; las teorías de la complejidad que develan las dinámicas de autoorganización y emergencia a partir de la creación y transformación de interrelaciones, a veces, de procesos sorprendentes no lineales; toda la gama de teorías de redes contemporáneas; las nuevas tendencias del diseño centradas en la interactividad; algunas filosofías de la web que enfatizan la creación de inteligencias colectivas a través de la interrelación digital; la teoría de Gaia; etc.

16. Las figuras más destacadas de esta antropología ecológica y relacional han sido Marilyn Strathern, Tim Ingold, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro. En Colombia, Eduardo Restrepo y Astrid Ulloa, entre otros, han realizado importantes estudios de este tipo, dentro de los contextos históricos actuales de las comunidades del Pacífico (Restrepo, 1996; Ulloa, 2006).

Todas estas tendencias cuestionan los dualismos modernos en mayor o menor grado, y contienen el potencial de deconstruir este tipo de modernidad. La mayoría, sin embargo, aún se ubica con cierta facilidad dentro de la ontología o episteme de la modernidad (Escobar, 2012b). Paralelo a estas tendencias hay un hecho social y político muy potente, que es la movilización de los movimientos sociales que surgen de ontologías relacionales. Veamos de qué manera.

Ontologías relacionales: perspectivas territoriales, más allá de "la cultura"

Sintetizando algunos de los puntos centrales de trabajos anteriores (De la Cadena, 2008; Blaser, 2010; Escobar, 2012b), resaltamos dos aspectos claves de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen, aunque en este texto solo discutiremos el primero por razones de espacio (Escobar, 2012d). En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no solo eso, también son los espacios-tiempos de interrelación con el mundo natural que circundan y son parte constitutiva de este. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad, tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos que *se entiende tienen vida o son espacios animados.*

El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo son) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir de animales a montañas, pasando por espíritus, todo dependiendo de

los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene para la concepción moderna de la política que esta no quede restringida a los humanos? (De la Cadena, 2008, 2010 y en prensa).

La forma en que los humanos y los no-humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía, pero en cada caso la participación de no-humanos es un aspecto (relativamente) "normal" de la política relacional.[17] Esto no es así en la política representacional que prevalece en cierto tipo de modernidad, en la que la oposición a un proyecto minero en términos de "el cerro es un ser sensible y no se lo puede destruir", solo puede ser aceptada como una demanda cultural en términos de "creencias". Es posible que se dé alguna consideración a estas "creencias", pero lo que cuenta en última instancia es la "realidad (verdadera)", y esta solo nos la da la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa inerte y nada más). Al proceder de esta manera, como veremos más adelante, estamos ignorando la naturaleza ontológica del conflicto en cuestión.

¿Por qué *ontología* y no *cultura*? ¿Qué nos ayuda a decir el primer concepto que no podamos expresar con el segundo? No es este el espacio para traer a colación todas las críticas al concepto de cultura de épocas recientes, ya sea desde la antropología o los estudios culturales (resumo algunas de estas en Escobar, 2012b). Sin embargo es importante señalar una de las razones por las cuales el concepto de cultura es insuficiente, además de problemático, para dar cuenta del fenómeno que nos concierne y que hemos denominado como ontológico. Para ello, me apoyaré inicialmente en el trabajo del antropólogo inglés Ingold al afirmar lo siguiente:

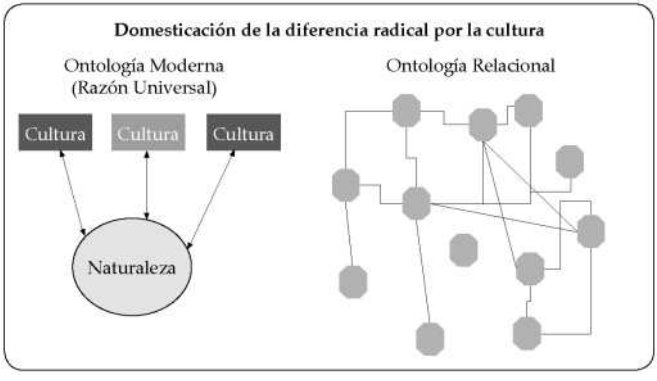
17. Decimos relativamente normal porque los efectos de una larga historia colonial también se manifiestan en la forma de disputas acerca de qué entra y qué no entra en la política relacional de comunidades específicas. Así, por ejemplo, clivajes religiosos determinan que en ciertas comunidades aparezcan divisiones acerca de si los no-humanos deben o no ser consultados y cuáles son los procedimientos apropiados para hacerlo.

> La posición antropológica del relativismo cultural –que las personas de diferentes herencias culturales [*backgrounds*] perciben la realidad de diversas maneras porque procesan los mismos datos de la experiencia en términos de esquemas de creencias o de representación alternativos– no subvierte sino que refuerza la aseveración de las ciencias naturales sobre su capacidad para darnos un dictamen verdadero de cómo es que la naturaleza funciona realmente. Ambas posiciones se fundan en un distanciamiento doble del mundo por parte del observador. El primero establece una división entre humanidad y naturaleza; el segundo crea una división, dentro de lo humano, entre "nativos" o "indígenas" que viven de acuerdo a una cultura y los occidentales, racionales e ilustrados, que han superado la suya. Ambas posiciones son legitimadas por un compromiso que yace en el fundamento del pensamiento y ciencia de Occidente, y que de hecho es su característica más marcada; este es el compromiso hacia la preeminencia de la razón abstracta o universal.
>
> Dado que es gracias a esta capacidad para razonar que la humanidad, de acuerdo a este discurso occidental, se diferencia de la naturaleza, se sigue que es en base al desarrollo máximo de esta capacidad que la ciencia moderna se distingue de las prácticas de conocimiento de las gentes de "otras culturas", cuyo pensamiento, se supone, permanece atado a las limitaciones y convenciones de la tradición. De hecho, la perspectiva soberana de la razón abstracta se erige sobre la intersección de dos dicotomías: entre la modernidad y la naturaleza, y entre la modernidad y la tradición (Ingold, 2000, p. 15; mi traducción).

Vemos aquí una versión particularmente perspicaz de la caracterización de la modernidad como una ontología basada en la dualidad entre naturaleza y cultura, y entre "nosotros" y "ellos", que muchos autores han resaltado. Ingold es explícito en demostrar las implicaciones profundas de esta operación: por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe *un* mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de "culturas" que "conocen" esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural), y tercero, toda

la operación es legitimada por la existencia de una suprarracionalidad ("razón universal"), que solo Occidente posee en su grado más alto y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad. De este modo, "la antropología se embarca en el estudio comparativo de visiones de mundo culturalmente específicas, mientras que la ciencia investiga el funcionamiento de la naturaleza" (Ingold, 2000, p. 15). *Así se domestica la alteridad* o la diferencia (Restrepo y Escobar, 2005; ver cuadro 4 como ilustración de esta lógica).

Cuadro 4. Cómo una ontología relacional es domesticada y convertida en "una cultura más" en un esquema organizado por la ontología moderna y validado por la supuesta "razón universal" o abstracta. De esta forma, la ontología relacional representada en el lado izquierdo, pasaría a ser una "cultura" más en el lado derecho, desapareciendo como tal.



Fuente: Mario Blaser.

Además de apuntar a la complicidad de la antropología con este estado de cosas, Ingold pone de manifiesto una curiosa división de trabajo: la ciencia habla por lo no humano, mientras que la política se ocupa del devenir humano. Un corolario de esta división es que la naturaleza no puede ser origen de hechos políticos; como ya vimos al mencionar el caso de la montaña como ser sensible, esta es una de las premisas que muchos movimientos sociales están desafiando hoy en día, no solo al insistir en que la naturaleza está compuesta de seres vivos, sino al incorporar a

estos seres vivos en las movilizaciones políticas en defensa de la "naturaleza" (De la Cadena, 2008, 2010).[18]

La premisa de que en última instancia todos vivimos dentro de una misma realidad –un mundo que se considera constituido por *un solo mundo* (Law, 25 de septiembre de 2011) y no por muchos mundos, como nos lo sugieren tanto los zapatistas como los filósofos de la multiplicidad y la diferencia, y los investigadores de los estudios sociales de la ciencia (Law, 2004)– excluye la posibilidad de ontologías múltiples, ya que se asume que las diferencias son entre "perspectivas" de una sola realidad "objetiva". Pero ¿qué pasa si cuestionamos esta premisa fundacional del Occidente racional moderno? Para Blaser (2010 y 2013), este cuestionamiento crea la posibilidad de todo un campo de ontología política como única salida para evitar ser capturados en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad. La ontología política, como vimos, toma como punto de partida la existencia de múltiples mundos, los cuales, aunque entreverados, no pueden ser completamente reducidos los unos a los otros (por ejemplo, no pueden ser explicados por ninguna "ciencia universal" como perspectivas diferentes sobre *un mismo mundo*).

Cada mundo es enactuado por sus prácticas específicas, sin duda en contextos de poder tanto en su interior como con respecto a otros mundos. Estos mundos constituyen un pluriverso, es decir, un conjunto de mundos en *conexión parcial* los unos con los otros, y todos enactuándose y desenvolviéndose (*unfolding*) sin cesar. Es tentador, como muchos pensadores consideran, concluir que todos los mundos hoy en día están tan transformados por la modernidad que, en el fondo, todos son (o quieren ser) "modernos". Esta posición es parcialmente acertada. Pero como lo demuestra la perseverancia de mundos relacionales, siempre hay algo en todos estos mundos que "excede" la influencia de lo moderno; este "exceso" que resiste la definición y reducción a lo moderno, es también

18. Resulta pertinente citar a Ingold de nuevo:
Mientras que los dictámenes de la ciencia son tomados como el resultado de observaciones desinteresadas y de análisis racional, los recuentos indígenas son ridiculizados como forma de experiencia subjetiva o de "creencias" de racionalidad cuestionable [...] Pienso que tenemos que descender de las alturas imaginadas de la razón abstracta y reubicarnos en un entroncamiento activo y continuo con nuestros mundos si hemos de arribar a una ecología capaz de recuperar el proceso mismo de la vida (2000, p. 16). El concepto de *ontología* nos ayuda a pensar cómo sería esta reinmersión en el flujo de la vida.

un fundamento importante de la ontología política y de la práctica política ontológica (De la Cadena, en prensa).

La ontología política es, entonces, el análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales; esto aplica, obviamente, para la modernidad misma (en toda su heterogeneidad y diferencia interna), incluyendo su versión dominante, dualista y racional como veremos brevemente. La ontología política resitúa este mundo moderno como *un* mundo entre muchos otros mundos. Esta es una tarea teórico-política fundamental que se está abordando desde las academias críticas y desde ciertos movimientos sociales.

Desde estas perspectivas, no solo no puede haber un solo mundo (un universo), sino que no puede haber un solo principio o conjunto de principios al cual puedan referirse todos estos mundos; como sabemos, usualmente estos principios son los de la tradición liberal y secular europea. Si bien todos los mundos del planeta viven bajo la sombra de la expansión del liberalismo como sistema político y cultural (capitalista y secular; Povinelli, 2001) –con sus principios de democracia, mercados, individuos, orden y racionalidad, a ser impuestos por la fuerza a otras sociedades si es necesario, como intenta hacerlo Estados Unidos con frecuencia–, no pueden ser entendidos en su integridad en términos de estos principios.

Haciendo eco a la sociología de las ausencias y las emergencias propuesta por Santos (2007), la ontología política busca visibilizar las múltiples formas de "mundificar" la vida, mientras que la práctica política ontológica contribuye a defender activamente estos mundos en sus propios términos. Como apunta Blaser (2013), estos mundos donde se albergan formas de diferencia radical continúan existiendo en frente de nuestras narices. El hecho de que con frecuencia involucren prácticas modernas y el uso de la ciencia y la tecnología (como el Internet, por supuesto), no los invalida como mundos diferentes de lo que llamamos modernidad.

En última instancia, la tensión entre universo y pluriverso –entre *un* mundo con *una* realidad y muchos mundos y formas de lo real– no puede ser resuelta apelando a cuál es más acertada o verdadera; esto nos entramparía de nuevo en los juegos de verdad y poder (la episteme) de

la modernidad; más bien, nos remite a una posición ético-política que no puede ser *demostrada*, sino vivida en sus implicaciones prácticas y políticas. Desde la posición ético-política del pluriverso, la vida es profundamente relacional, desde siempre, a todo nivel y en todas partes –todo es interrelación e interdependencia. Esto quiere decir que la vida es relacional no solo para ciertos grupos o situaciones, sino para todos los entes y en todos los rincones del planeta; hasta las regiones más urbanas y deslugarizadas del planeta deben su existencia a los procesos de interrelación e interdependencia. Terminamos esta sección regresando a un enunciado reciente del desafío de lo urbano por el PCN:

> Nuestros territorios también son hoy aquellos espacios urbanos donde las comunidades afrodescendientes desplazadas y desterradas se asientan; son también los espacios culturales de los negros que emanan, se recrean y se mantienen en una sociedad que a fuerza de violencia se ha hecho cada vez más urbana. El desplazamiento desde nuestros territorios ancestrales hacia nuevos paisajes urbanos no ha abolido de manera definitiva nuestras raíces culturales africanas, y obliga a que la idea de territorio cultural sea concebida más allá de la permanencia en el espacio del que fuimos desplazados. Por eso la legislación debe comprometer en una concepción propia de un país en paz estos nuevos fenómenos. No se puede ver la construcción de la paz desde los esquemas de territorio que generaron y sustentan la guerra. Nuestra invitación es que el país territorial debe ser repensado (2012, p. 3).

Debe quedar claro que este repensar el "país territorial" no puede ser solamente económico, político y social; debe ser, en última instancia, ontológico. A esto apunta el mismo documento:

> La apuesta política-epistemológica de la paz es para nosotros una oportunidad para que se ponga al frente una verdadera nación intercultural, una verdadera nación pluriétnica, una nueva perspectiva de integración social-ecológica-económica que tome suficiente distancia del desarrollo capitalista. [...] nuestras esperanzas no

> están en un capital más benévolo y modernizante. [...] Una economía para el buen vivir, para la vida frugal y para el cuidado de la vida es la economía que puede hacer que la guerra no retorne a nuestros territorios (PCN, 2000, p. 6).

En la próxima sección retornaremos a la descripción de la situación actual en el Pacífico y otros territorios afrodescendientes, y las reinterpretaremos en términos de conflictos ontológicos. Ahora daremos una visión muy breve de las ontologías dualistas.

La creencia en el individuo, en la economía y en lo real: la ontología dualista de la modernidad[19]

De Nietzsche a Heidegger y de Vattimo a Foucault, pasando por autores tales como Habermas, Beck, Giddens, Taylor, Haraway y Latour –para mencionar solo algunos dentro de la tradición europea y angloamericana– la filosofía y teoría social contemporáneas abundan en análisis críticos de la tradición moderna; a estos habría que añadirles los estudios culturales, los estudios subalternos y las perspectivas post- y decolonial. No es este el espacio para intentar ni siquiera reseñar estos análisis. Una estrategia de utilidad para propósitos de este trabajo es resaltar la crítica a la "tradición racionalista", a partir de la cual podremos derivar ciertas consecuencias en términos de algunas estructuras "fuertes" de la modernidad, tales como el individuo, la economía, la ciencia y lo real.

Ya habíamos citado a Ingold a este respecto; lo más interesante de Ingold –que escapa a la mayoría de los autores cuyo análisis de la modernidad continúa ubicándose dentro de un discurso crítico pero intramoderno (por ej., Latour, Habermas, Agamben, Negri, etc.)– es que sitúa cierta forma de racionalidad –la razón abstracta o el logocentrismo (que, agreguemos, es falogocentrismo pues también contribuye a la dominación de la mujer, como enfatizan las pensadoras feministas)– en

19. Esta sección se basa en un texto extenso sin publicar (Escobar, 2012d), el cual contiene una bibliografía amplia sobre la materia.

el fundamento mismo de la operación moderna dualista que descalifica otros mundos.

La perspectiva fenomenológica desarrollada por los chilenos Maturana, Varela, Flores y colaboradores (Maturana y Varela, 2003 [1984]; Varela, Thompson y Rosch, 1991; Valera, 1999; Winograd y Flores, 1986) caracteriza la ontología moderna en relación con la tradición racionalista que se originara con Descartes, a la cual se refieren como "abstracta" u "objetivizante". Para Varela, el término que mejor describe esta tradición es "abstracta"; es decir, "la tendencia a orientarnos hacia la atmósfera rarificada de lo general y lo formal, lo lógico y lo bien definido, lo que se puede representar y anticipar, que caracteriza nuestro mundo occidental" (1999, p. 6). Esta es una definición de *logocentrismo*; o sea, la creencia en que la verdad lógica es el único fundamento posible del conocimiento sobre un mundo objetivo constituido por entidades que pueden ser conocidas y, por tanto, manipuladas y ordenadas.

Como es bien sabido, esta posición se basa en la creencia de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad o la representación y lo real, la cual va de la mano con otras divisiones, especialmente mente y cuerpo. La teoría de la enacción de Varela rechaza radicalmente esta postura; en su parecer, el acto cognitivo no es una representación de un mundo por una mente que le es externa y le preexiste, sino la enacción de una relación entre mente-cuerpo (mente corporizada o *embodied mind*, en inglés) y el "mundo", con base en la historia de sus interrelaciones. En otras palabras, la "mente" no existe separada del "cuerpo", y ambos están inextricablemente inmersos en el mundo. Desde esta perspectiva, "el mundo no es algo que se nos es dado, sino algo con lo cual nos enganchamos moviéndonos, tocando, comiendo, respirando" (Varela, 1999, p. 8). Podemos regresar a la foto 1, para corroborar la pertinencia de este enunciado.

Como estos autores concluyen:

> Entonces, nos encontramos con el problema de entender cómo nuestra experiencia está acoplada a un mundo que vivimos como conteniendo regularidades que son resultado de nuestra historia biológica y social [...] *Sólo tenemos el mundo que creamos con el otro, y*

> *sólo el amor nos permite crear un mundo en común con él* (Maturana y Várela, 1984, p. 5).

Este mundo, valga la pena aclarar, es el pluriverso.[20] Dentro de la ontología dualista dominante, sin embargo, nos vemos como "individuos" autocontenidos, desarrollando nuestra existencia en un mundo que creemos gira independientemente de nosotros; no nos vemos como enactuando un mundo, como en el caso del Pacífico.

¿Qué nos permite realizar esta operación descontextualizante y que, en buena medida, nos absuelve de una responsabilidad profunda con el mundo? Aquí encontramos los cuatro pilares del mundo moderno: la creencia en el individuo, la economía, lo real y la ciencia. Los llamo "creencias" para denotar el hecho de que no son la única forma de ser/pensar sobre estas dimensiones, sino que son formas históricamente específicas, "invenciones", por así decirlo, de la ontología moderna, no obstante aparezcan en la mayoría de las sociedades como las formas "naturales" o, al menos, "superiores" de ser.

La *creencia en el individuo* ha sido una de las invenciones más acendradas y dañinas de la tradición racionalista; se trata de la idea de que existimos como seres separados, autónomos, dotados de "derechos" y de "libre voluntad". Este ha sido el caballo de Troya que llegó solapado con el desarrollo y la modernización, y que hoy se sigue imponiendo con la globalización neoliberal y la expansión de los mercados, dentro de los cuales solo podemos ser consumidores individuales (Esteva y Prakash, 1998). Los estudios etnográficos en muchas partes del mundo han demostrado con claridad que para muchos grupos sociales las personas son entidades relacionales, pero no individuos separados de la comunidad de humanos y no-humanos. Es bien sabido también que para el budismo no existe el "yo", y que la creencia en el yo es la causa de todo sufrimiento y no de libertad. La no existencia del "yo" (*self*) nos conduce a la segunda gran estructura de la modernidad: *la creencia en lo real.*

---

20. La noción budista de *coemergencia dependiente* así como el concepto de la *complejidad de autoorganización y emergencia* se encuentran relacionadas con esta posición.

Hay por supuesto un mundo material. El problema viene cuando la tradición racionalista traduce este dato del sentido común en la creencia en una "realidad objetiva" o un "mundo externo" que preexiste las múltiples interrelaciones que lo constituyen. Pero la vida es un flujo incesante y siempre cambiante, y las "realidades objetivas" y sólidas que aparentemente percibimos son el resultado de las prácticas concretas de muchos actores. Lo que la práctica política ontológica pretende es precisamente iluminar los procesos por medio de los cuales se crean unas "realidades" y no otras. Esta creencia en *lo real* conduce a una actitud de dominación sobre la naturaleza y hace muy difícil desarrollar relaciones verdaderamente de colaboración con esta, en las que nos veamos como parte del flujo de la vida.[21]

Esta creencia en lo real es refrendada día a día por la *creencia en la ciencia* como la única forma válida de conocimiento. Como lo ha demostrado Santos (2007), esta creencia ha creado una monocultura del saber, cuyo resultado ha sido la hegemonía del conocimiento moderno y la invisibilización y descalificación de toda otra forma de saber. La ciencia organizada es la religión del mundo moderno (Nandy, 1987), y de esta forma es cómplice de la dominación y la violencia que se ejercen sobre todos los mundos, especialmente los no modernos. Tanto como el Estado, la ciencia moderna pierde su capacidad de ser una aliada en la búsqueda de formas no opresivas de sociedad; como lo dice el psicólogo hindú Nandy: "La ciencia no puede ni siquiera entrar en diálogo con otras formas de conocimiento, dado que se arroga el monopolio del conocimiento, de la compasión y de la ética" (1987, p. 10). Para que la ciencia pueda jugar este papel (tendrá que hacerlo, tarde o temprano), debe ser sometida a la crítica de la ontología política, lo cual se está haciendo en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología.

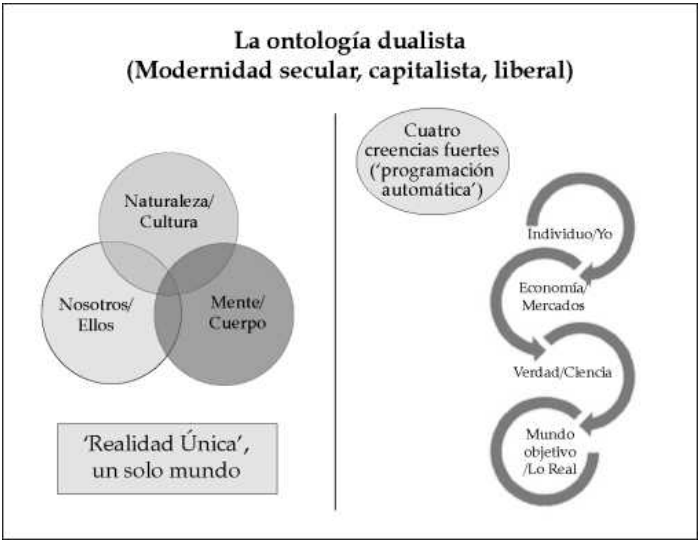
Finalmente, la *creencia en la economía* reposa en un complejo proceso civilizatorio en ascenso en Europa desde el siglo XVIII que tuviera como

21. Para citar al maestro Maturana:
La realidad es una proposición que usamos como noción explicadora para explicar nuestras experiencias. Más aun, la usamos de diferentes maneras de acuerdo a nuestras emociones. Esta es la razón para que haya distintas nociones de realidad en distintas culturas o en momentos históricos diferentes (1997, p. 12).

uno de sus resultados más importantes, la invención de algo llamado "economía" como esfera separada de la realidad y como dominio de pensamiento y acción vinculada con otra potente ficción: el mercado autorregulado. Desde una perspectiva relacional, como ya sabemos, la premisa de parcelas de realidad autocontenidas ("economía", "política", "sociedad", "religión", "individuo", etc.) no tiene sentido; a estas parcelas hay que verlas como resultado de premisas, enacciones y narrativas ontológicas particulares. Sin embargo, dicha creencia se refuerza día a día en las noticias, en las políticas de los Estados y las corporaciones y, por supuesto, en la forma en que los "individuos" estamos –pareciera– condenados a actuar en "mercados" regulados por "precios". Aun así, es posible desnaturalizar esta creencia, como lo están haciendo muchas/os autoras/es dentro de movimientos, tales como las economías diversas, otras economías y la economía social y solidaria.

Resumiendo, la creencia en el concepto de *ciencia*, el individuo autónomo, la naturalización de la economía y la creencia en la "realidad objetiva" (nos vemos como sujetos modernos en control de un mundo hecho de objetos que podemos manipular) aparecen como las cuatro prácticas principales de la tradición racionalista y la ontología dualista. En el cuadro 5 pueden verse resumidas:

Cuadro 5. La ontología dualista con sus creencias en el individuo, la economía, la ciencia y la realidad objetiva



Fuente: Elaboración propia.

Son precisamente los aspectos subordinados de estos dualismos los que se están afirmando hoy en día de múltiples maneras, algo que podríamos denominar como el retorno de lo epistémico reprimido. En cuanto a la academia se refiere, entre estas tendencias *posdualistas* están: las nuevas formas de abordar lo "no-humano" (incluyendo objetos), como en las perspectivas del actor-red; la entrada de "lo natural" a la teoría social (por vía de la ecología política, las teorías de la complejidad, la etnografía de los modelos de naturaleza de pueblos no occidentales, etc.); el regreso de "la vida" y la "materialidad" como problema para la teoría social (nuevos materialismos y vitalismos); las problemáticas del cuerpo (desde las teorías de enacción de Varela y los nuevos enfoques cognitivistas hasta enfoques feministas y de teoría *queer*), y la irrupción de lo sagrado y lo espiritual como relevantes para la teoría social, los cuales habían sido expulsados por completo de las academias seculares o neutralizados en los espacios especializados de los "estudios de la religión".

Finalmente, uno de los grandes reprimidos que retornan son los conocimientos de los grupos subalternos, cuya racionalidad fue negada, cuando no violentamente refrenada. Volvemos al ejemplo ya mencionado: al movilizar la montaña como entidad sensible, los grupos indígenas del Perú no lo hacen con base en una "creencia" (nuestra reducción con base en el dualismo "ciencia/creencia" o "verdadero/falso"), sino a partir de toda una episteme y ontología que precisamente no funcionan con base en estos binarios. A esto apunta también el concepto de *descolonización epistémica* (Walsh, 2009).[22]

De acuerdo con la filósofa ambientalista Plumwood (2002) y el ecólogo Leff (1998), la crisis ecológica es una crisis de la racionalidad dualista y de los modelos de pensamiento basados en esta, particularmente el binario de naturaleza y cultura. A nivel etnográfico-político, se puede decir que con la globalización de las últimas décadas, más aun que en épocas anteriores, el mundo se ha ido reconstituyendo "bajo la sombra de la diáspora liberal" (Povinelli, 2001); es decir, bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por supuesto, el mercado. Una consecuencia de suprema importancia para pensar qué ha pasado con la diferencia radical en este contexto es la identificada por la ecóloga australiana Bird:

> Los dualismos occidentales sostienen un *feedback loop* (red de retroalimentación) de desconexión creciente. Nuestras conexiones con el mundo más allá de nuestro ser son cada vez menos claras para nosotros mismos y es cada vez más difícil que las experimentemos y mantengamos como reales (2008, p. 162).

Esto nos habla de nuevo de la necesidad de una ontología política, a la cual vamos a entrar en el último apartado del texto desde una perspectiva de los conflictos ambientales. El objetivo de este será desplazar las ontologías dualistas y la racionalidad cartesiana de su centralidad

22. Enfatizamos en que el problema no es que los dualismos existan, sino la forma en que son tratados, especialmente las jerarquías entre los pares de los binarios y entre los mundos considerados racional<es y los demás (colonialidad).

en el campo cultural-político, para ampliar el espacio de las ontologías no-dualistas y racionalidades alternativas.

Ontología política, conflictos ambientales y transiciones al pluriverso

Esta sección nos servirá para resumir las ideas presentadas y reiterar sus puntos más importantes. Sin embargo, lo haremos presentado un panorama muy abreviado de los principales conflictos sociales y ambientales del Pacífico y otros territorios de importancia para las comunidades afrodescendientes, preguntándonos en qué medida constituyen conflictos ontológicos y luchas por las condiciones para la reexistencia o *r-existencia*, como las llaman Leff y Porto Gonçalves. Nos preguntaremos también, para concluir, qué nos aporta el campo naciente de la ontología política y la noción de práctica política ontológica al análisis de la situación y de las luchas de los movimientos, y viceversa, y qué tienen estos campos para contribuir a las luchas de los pueblos en defensa de sus territorios y diferencia, así como a las metas de las transiciones al posextractivismo y el pluriverso.

Dinámicas territoriales, extractivismo y conflictos ambientales y sociales en territorios afrodescendientes

Es indudable que muchos de los conflictos de la última década en el Pacífico nos refieren a conflictos sobre visiones del mundo y la vida diferentes. Es quizás por esto que a partir de los noventa, pero más claramente durante los años 2000, los Estados y los capitales nacionales y transnacionales lanzaron una serie de contraestrategias a las estrategias de los movimientos, con el objetivo de reestructurar la territorialidad del sistema capitalista moderno/colonial, incluyendo ambiciosos proyectos de integración continental. Entre estos proyectos se destaca la famosa Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), la cual involucra un conjunto de proyectos en las áreas de transporte de vías de carretera y acuáticas, telecomunicaciones

y energía, todo financiado por el BID, el Banco Mundial y, cada vez más, el capital brasilero.

La reestructuración espacial, desde esta perspectiva, también incluye posibles canales interoceánicos en Colombia, zonas y tratados de libre comercio y planes de desarrollo y contrainsurgencia como el Plan Puebla-Panamá y el Plan Colombia. En la década actual, esta infraestructura es vital para avanzar en la acumulación del capital a partir de estrategias extractivistas y neoextractivistas, ya bastante estudiadas en Suramérica, y muy vinculadas con el acaparamiento de tierras en el continente y a nivel global para estos proyectos extractivos, conocido como *land grabbing* (véanse los ensayos en Massuh, 2012, para una muy buena introducción a los debates sobre extractivismo y posextractivismo).

La década de los noventa fue de fundamental importancia para el territorio-región del Pacífico y para los derechos de las comunidades negras. Como vimos, esta década fue marcada por dos hitos de especial trascendencia: el reconocimiento de la diversidad cultural en la Constitución de 1991 y la expedición de la Ley 70 de 1993, y el surgimiento de una conciencia generalizada del valor de la región Pacífica en términos de diversidad biológica y cultural, tanto para el país como para el planeta. La situación ha sido muy distinta a partir del comienzo de los años 2000; desde entonces hasta el presente, se ha visto un marcado incremento del ritmo de destrucción del bosque húmedo tropical, por un lado, y de la vulneración de los derechos de los afrodescendientes en todo el país y su desplazamiento forzado de los territorios, por el otro. En el Pacífico y otros territorios ancestrales, esto se ha debido a una serie de factores y problemas (véase Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano [GAIDEPAC], 2010, para este análisis), entre los que se cuentan:[23]

› El aumento de concesiones mineras (incluyendo minería a cielo abierto de oro y carbón) y de la minería de oro con retroexcavadoras en muchos de los territorios.

23. GAIDEPAC es un grupo integrado por cerca de sesenta personas de Colombia y otros países del mundo. Creado en el 2010, ha lanzado una campaña en defensa del Pacífico en coordinación con algunas organizaciones étnico-territoriales de la región.

- La fumigación de territorios enteros como estrategia para la erradicación de la coca –verdadera forma de guerra química y biológica–, la cual, lejos de controlar la expansión de la coca, acaba con los cultivos alimenticios tradicionales de la población local y envenena los ríos.
- La militarización de muchos territorios como respuesta a la presencia de actores armados, que con frecuencia conlleva la represión de las organizaciones locales.
- Los macroproyectos de desarrollo, tales como la promoción de la palma aceitera para la producción de agrocombustibles, la expansión de puertos y la construcción de poliductos y carreteras –como Ánimas-Nuquí o la Transversal de Las Américas–, la mayoría de estos sin la requerida consulta previa con la población afectada y sin garantías de que los impactos sociales, ambientales y culturales serán mitigados, compensados y reparados.
- Las constantes amenazas a líderes y activistas locales, incluyendo masacres y asesinatos, principalmente por grupos paramilitares e insurgentes.
- La frecuente complicidad de las agencias del Estado con los abusos y destrucción ambiental perpetrados por muchos de los grupos antes mencionados.

En estas condiciones, para muchas comunidades y movimientos, la pregunta fundamental es la siguiente: *cómo mantener las condiciones para la existencia y la r-existencia ante la avalancha desarrollista, extractivista y modernizante que constituye una amenaza tan grande a los territorios y, no con poca frecuencia, su pérdida.*[24] Esta forma de articular la pregunta nos remite al registro que hemos llamado ontológico. Recordemos que para Blaser (2010, 2013), los conflictos ambientales de corte ontológico están ganando mayor visibilidad, precisamente porque la hegemonía de la narrativa de la modernidad está pasando por momentos de intensa crisis.

Ya sea que la veamos como crisis del capital global (entre cuyas respuestas están el *land grabbing* y la carrera desesperada de las transnacionales por oro y todo tipo de minerales), de modelo civilizatorio o de

24. Pregunta articulada por Catherine Walsh y Carlos Walter Porto GonçaIves, pero leída desde la perspectiva de los movimientos, en el Coloquio de Geografía, Chapel Hill, 26 de abril de 2013.

modernidad, el hecho es que la crisis social (de pobreza y desigualdad) y ambiental (cambio climático y pérdida de biodiversidad y ecosistemas) es cada vez más ineludible. En regiones como el Pacífico, de alta diversidad biológica y significativa diversidad cultural, la crisis implica tanto una intensificación en el ritmo de destrucción de los ecosistemas como de las luchas, al igual que mayor claridad sobre lo que está en juego. *Y lo que está en juego son "territorios", pero en su amplia concepción material, epistémica, cultural y ontológica.* En este contexto, es importante pensar en estrategias de defensa de los territorios en múltiples registros y escalas:

- *En lo ecológico,* para disminuir la pérdida de la biodiversidad y la deforestación de la selva y los manglares y restaurar la integridad ecosistémica de los territorios. Esto incluye el derecho de las comunidades a estrategias socioeconómicas ecológicas y culturalmente apropiadas, centradas en el *buen vivir*.
- *En lo social,* para asegurar el respeto de los derechos de las comunidades (DESC), incluyendo el derecho a sus territorios.
- *A nivel político,* para la protección de las organizaciones étnico-territoriales, la integridad de la vida de sus líderes y el fortalecimiento de las formas de gobierno propias de las comunidades y su autonomía.
- *En lo cultural,* para garantizar las condiciones para el ejercicio de la identidad y las prácticas culturales de las comunidades negras e indígenas (adaptado de GAIDEPAC, 2010).

Mantenemos el concepto de *lo cultural* por lo pronto, pero debemos aclarar que tomados como un todo, estos cuatro registros equivalen a lo que aquí hemos llamado *ontológico*. Si regresamos al cuadro 3 del PCN y al concepto de autonomía como articulador entre el proyecto de vida de las comunidades (centrado en el *buen vivir* y desde sus "cosmovisiones") y el proyecto político de las organizaciones (centrado en la defensa del territorio-región), podemos entender que la autonomía es en última instancia ontológica, o sea, se aplica de forma más fundamental que nada *a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia y convivencia, es decir, sus modos de r-existencia y, en última instancia, de diseñarse a sí misma en toda su diversidad y heterogeneidad y en su*

entramado con otros mundos. Esta es la perspectiva de ontología política; a la tarea que surge de este enfoque bien podríamos llamarla *de diseño ontológico*.[25]

En términos prácticos, sugerimos que una campaña para la defensa del territorio-región del Pacífico debe basarse en el convencimiento de que es necesario un cambio sustancial en la política de Estado y una nueva ronda de atención nacional e internacional sobre el Pacífico, similar a la que tuvo lugar en la década de los noventa, cuando esa región fue descubierta como uno de las áreas de mayor diversidad biológica en el planeta. En última instancia, la campaña buscaría articular una estrategia especial e integral por el territorio-región y otras áreas críticas de población afrodescendiente, capaz de detener las tendencias actuales y destructivas de la diversidad biológica y cultural y de devolver al territorio-región –y al país– el sentido de que otro Pacífico es posible.

Breve nota sobre el concepto y la problemática de las transiciones y las alternativas al desarrollo

Los argumentos sobre la necesidad de un profundo cambio de época son un signo de los tiempos: reflejan la profundidad de las crisis contemporáneas. Es posible argumentar que los *discursos de la transición* (DT) están apareciendo hoy con particular elocuencia, diversidad e intensidad hasta el punto de que puede hablarse de un verdadero campo de "estudios de la transición" como un ámbito académico-político emergente. Los estudios de la transición y el activismo para la transición son un hecho de nuestro tiempo. Notablemente, quienes escriben sobre el tema no se limitan a la academia; de hecho, los pensadores más visionarios de los DT se encuentran por fuera de esta, aunque en muchos casos se enganchan con las corrientes críticas en la academia.

Los DT están apareciendo en una multiplicidad de ámbitos, principalmente en los movimientos sociales de todo el mundo, de algunas ONG, de algunos paradigmas científicos emergentes y de intelectuales con vínculos con luchas ambientales y culturales. Los DT ocupan un

25. Para ahondar en los conceptos de *diseño ontológico* y *diseño autónomo*, véase Escobar (2012d).

lugar destacado en varios campos, incluidos los de la cultura, la ecología, la religión, la espiritualidad, la ciencia alternativa (por ejemplo, los sistemas vivos y la complejidad), la economía política, la ontología política y las nuevas tecnologías digitales y biológicas.[26]

Un sello de los DT contemporáneos es el hecho de postular una transformación cultural e institucional radical: *una transición a un mundo significativamente diferente al actual.* Común a muchos de los discursos de la transición es que la humanidad está en un punto de bifurcación y entrando en una fase planetaria de civilización, como resultado de la expansión acelerada de la era moderna de las últimas décadas; un sistema global estaría tomando forma, fundamentalmente diferente de etapas históricas anteriores. El carácter de la transición, así como sus resultados, dependerá de cuál visión del mundo prevalezca; dichos escenarios, en estas concepciones, pueden variar desde mundos barbarizados y cada vez más segregados espacial y socialmente, a aquellos donde los humanos finalmente encuentren maneras de coexistir con el mundo natural y con otros humanos en forma mutuamente enriquecedora. En el entremedio hay toda una gama de posiciones que aún buscan preservar el *statu quo* (*business as usual*), a través de diversas combinaciones de fuerzas de mercado y políticas sociales y ambientales (tipo la "economía verde" propuesta en el 2012 en la Cumbre de Río + 20), y que tan solo servirán de paliativos frente a las múltiples crisis.

Una vertiente de los DT particularmente importante en Suramérica son las "transiciones al posextractivismo" (TP). Aunque de origen reciente en la década en curso, esta perspectiva no solo ha logrado un desarrollo conceptual significativo, sino que ha hecho avances importantes en la crítica al extractivismo y a las metodologías para el posextractivismo en la práctica, particularmente para el caso de algunos países andinos, aunque el marco teórico-metodológico es aplicable a todo el continente. El punto de partida es la persistencia de modelos extractivistas de desarrollo a lo largo y ancho del continente, ya sea en la forma del extractivismo neoliberal brutal en países como Colombia y México o del

26. Véanse Escobar (2012a, 2012d) para un tratamiento provisional del campo de discursos de la transición, tanto en el norte global como en el sur; particularmente con énfasis en transiciones ecológicas, culturales, civilizatorias y de alternativas *al* desarrollo.

neoextractivismo de la mayoría de los gobiernos progresistas, todo esto bajo el nuevo Consenso de los *commodities*.[27]

El marco de las TP está orientado a demonstrar que sí "hay vida después del extractivismo" (Gudynas, 2012) y a orientar la acción hacia esta meta.

En esta medida, las TP incluyen diversos elementos: un marco conceptual que diferencia distintos tipos de extractivismo (extractivismo depredador, sensato e indispensable); una metodología de talleres con grupos mixtos sobre las diversas opciones para las transiciones; campañas de diverso tipo, como la reciente Campaña peruana de alternativas al extractivismo, acompañadas de posicionamientos conjuntos y distintos tipos de acciones, incluyendo las comunicativas. El marco de las TP es la propuesta más realista y contundente hasta el momento dentro de la amplia área de los estudios críticos del "desarrollo" y de alternativas a este. Es un esfuerzo que la academia (como espacio clave de reproducción de las concepciones convencionales del desarrollo) haría bien en acompañar más de cerca y que podría ser apropiado con eficacia en muchas luchas sociales, ambientales, culturales y ontológicas del continente hoy en día, tales como la minería y los agrocombustibles.

Otra área importante de elaboración teórico-política y práctica dentro de los DT es la de las "alternativas *al* desarrollo", la cual pareciera estar emergiendo como una propuesta fuerte, particularmente en el trabajo realizado por Gudynas y Acosta y sus colaboradores en Ecuador, Perú, y Uruguay; aunque el concepto se discute en ámbitos académicos e intelectuales/políticos en muchos otros países, como: Colombia, México y Bolivia.[28] Ya hemos visto cómo grupos como el PCN habían identificado desde finales de los noventa el *buen vivir* (BV) o *vivir bien* como el

27. Se entiende por extractivismo a los emprendimientos que se apropian de grandes volúmenes de recursos naturales, los que no son procesados, o lo son de forma limitada, y son exportados como materias primas [...] Además de los emprendimientos clásicos en minería e hidrocarburos, también corresponde a actividades como los monocultivos de exportación, algunas pesquerías, etc. (Alayza y Gudynas, 2012, p. 2). Véanse también Gudynas (2011), para una presentación del marco y los distintos tipos de extractivismo; Alayza y Gudynas (2012), para el caso peruano; Acosta (2012).

28. Véase, por ejemplo, la labor del grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, organizado por la Fundación Rosa Luxemburgo en Quito, y la Alianza latinoamericana de estudios críticos sobre el desarrollo, ALEC Desarrollo, patrocinada por CLAES en Montevideo.

propósito central del accionar comunitario y político. Estos conceptos son ya algo conocidos por su importante papel en las constituciones de Ecuador y Bolivia, las cuales han sido, sin lugar a dudas, el detonante más importante para esta discusión, seguido de cerca por los debates sobre los derechos de la naturaleza (DN).[29] Cada tema de estos (BV, DN y alternativas *al* desarrollo) merecerían un capítulo especial (libros enteros ya han sido escritos sobre los dos primeros).

Solo alcanzaremos a mencionar en este aparte que esta tendencia propone un cuestionamiento radical al núcleo duro de ideas asociadas con el desarrollo (por ej., *crecimiento, progreso, reformas de mercado, extractivismo, incremento desmedido en el consumo material individual,* etc.), recoge análisis basados en los saberes y movimientos indígenas, identifica la necesidad de ir más allá de los saberes occidentales (por tanto, vislumbra una crítica a la modernidad de origen europeo) y recupera las discusiones sobre BV y DN como "plataforma política para la construcción de alternativas al desarrollo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 73; véase también Acosta y Martínez, 2009).

Antes que intervenciones aisladas, el BV y los DN deben considerarse en el contexto de toda una gama de innovaciones pioneras, incluyendo el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, una noción amplia e integral de los derechos y un modelo de desarrollo reformado, cuyo objetivo es, precisamente, la realización del BV. Todas estas innovaciones deben ser consideradas como multiculturales, multiepistémicas y, en términos de procesos de construcción política, profundamente negociadas y a menudo contradictorias (Gudynas y Acosta, 2011; Escobar, 2012a).

Este "regreso de las alternativas al desarrollo", en otras palabras, habla de alternativas "en un sentido más profundo" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75). Apelando a la colonialidad del saber, ubica esta profundidad en el terreno de la cultura, los imaginarios y las ideas. El análisis detallado y erudito de la trayectoria del BV y los DN en Ecuador y Bolivia por estos autores, además, los lleva a encontrar soporte para estos conceptos

29. Como es bien sabido, las constituciones introdujeron una nueva noción de desarrollo centrada en el concepto de *sumak kawsay* (en quechua), *suma qamaña* (en aymara) o *buen vivir* (en español).

emergentes en las racionalidades, propuestas y luchas de grupos y movimientos indígenas, y en las sofisticadas propuestas de sus intelectuales (al tiempo que se nutren de una variedad de teóricos/as eclécticos/as interesados/as en la ecología). Es importante resaltar el énfasis por estos autores en la relación entre discusión teórica y práctica social, es decir, el hecho de que las alternativas conceptuales tienen que contribuir a dar respuestas a los problemas urgentes que el desarrollismo actual no resuelve. Su propuesta de alternativas *al* desarrollo "es tanto una crítica al desarrollismo como un ensayo de alternativas" (Gudynas y Acosta, 2011, p. 82), lo cual constituye un esfuerzo realmente encomiable para superar prácticas epistemológicas de academicismo, vanguardismo, etc.

¿Hasta qué punto puede decirse que todas estas tendencias que hemos reseñado –DT y TP, *buen vivir* y derechos de la naturaleza, y diseño ontológico– caben dentro de un marco de ontología política? Por un lado, no queremos colocar todos estos conceptos emergentes "en un mismo costal"; por el otro, nos interesa redimensionarlos en los términos más profundos posibles, y esto sería en términos de ontología. En consecuencia, quisiera sugerir las siguientes posibilidades de (re)lectura como conclusión provisional, para la discusión:

- Muchos de los movimientos sociales étnico-territoriales en América Latina hoy en día son espacios vitales de producción de conocimiento y estrategias sobre las identidades y la vida. Desde muchas perspectivas, se puede decir que constituyen una propuesta de avanzada frente a la coyuntura de crisis social y ecológica de los territorios. De esta forma, contribuyen tanto al campo de la ontología política como a la forma ontológica de la política.
- El concepto y prácticas de *territorio* va mucho más allá de la base material para la reproducción de la vida; es el espacio –biofísico y epistémico al mismo tiempo– donde la vida misma se enactúa de acuerdo a una ontología particular; donde la vida, por así decirlo, se mundifica o se hace "mundo". En las ontologías relacionales, humanos y no-humanos (lo orgánico, lo no-orgánico, y lo sobrenatural o espiritual) forman parte integral de estos mundos en sus múltiples interrelaciones como seres sensibles. Por esta razón, no son solo los humanos (especialmente los

científicos) quienes representan lo no-humano; una política relacional atiende a múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano.

- Para algunos movimientos étnico-territoriales, la autonomía surge como concepto clave de su práctica política ontológica. La autonomía se refiere a la creación de las condiciones que permitan cambiar las normas de un mundo desde adentro ("cambiar las tradiciones tradicionalmente", no de acuerdo a lo que los expertos prescriban). Puede incorporar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la invención de nuevas prácticas (Esteva, 2005). Como nos lo recuerdan los zapatistas, la autonomía implica la condición de ser comunal: "Este modo de gobierno autónomo [...] viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista, y es como el autogobierno de las comunidades" (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2005, p. 2). Cuando el PCN, por ejemplo, habla de articular el proyecto de vida de las comunidades (su proyecto ontológico de construcción de mundos) con el proyecto político del movimiento, está desarrollando una práctica política ontológica (y, más aun, articulando un campo teórico-político dentro de la ontología política).
- Repensar el "desarrollo" y "la economía" surge como una tarea igualmente importante para la ontología política, especialmente en el contexto del avance de formas de entender el individuo, la economía y lo real, que cada vez más erosionan el sistema de interrelaciones que hacen posibles los mundos relacionales. Las múltiples búsquedas por alternativas *al* desarrollo y "otras economías" pueden de esta manera ser vistas como ingredientes cruciales para una ontología política de los territorios. Otro enunciado posible de estas metas es la visibilización y fomento de formas no-capitalistas y no-liberales de organizar los entramados humano-naturales.
- Los territorios no son estáticos, como tampoco lo son los mundos, y nunca lo han sido. Verlos de esta manera supondría claudicar ante una de las trampas de la modernidad: la de condenar toda forma de resistencia radical a estar y a existir en otro espacio, en otro tiempo, diferentes del que todas y todos los seres compartimos, o sea, como un remanente de lo moderno (Fabián, 1993). Lo "moderno", de hecho, se encuentra más

estancado en su pasado que los otros mundos, pues sigue pensando en "locomotoras del desarrollo" en pleno siglo XXI, mientras que muchos grupos subalternos se abren necesariamente a la relación con lo moderno. Al proponer que los territorios de las comunidades negras,

> constituyen una red compleja de relaciones en las cuales se desarrolla una propuesta político-organizativa que busca contribuir a la conservación de la vida, la consolidación de la democracia a partir del derecho a la diferencia, y la construcción alternativa de sociedad (PCN e Investigadores, 2007, p. 48),

- el PCN está demostrando claridad conceptual y política con respecto a la historia y las coyunturas actuales, y proporcionando un marco para las relaciones entre mundos: una propuesta para la interculturalidad, si se quiere. Igualmente lo hace al considerar que el territorio-región puede servir como unidad de planeación para el manejo de los ecosistemas del Pacífico o en otras temáticas que no alcanzamos a reseñar en este texto (por ej., en los debates actuales sobre la ley de tierras, ley de víctimas y la consulta previa). Sectores del Estado, gracias a la presión de los movimientos, intentan reconocer la negociación intermundos como una posibilidad históricamente viable.[30]
- Tanto desde la perspectiva actual de ciertos movimientos étnico-territoriales en América Latina como desde algunas perspectivas académicas, aprendemos que los mundos se geo-grafían, se geografizan en su historia. Los mundos buscan las condiciones para la r-existencia a través de la apropiación social de sus territorios de forma efectiva.
- En términos generales, los mundos se entreveran los unos con los otros, se coproducen y afectan, todo esto sobre la base de conexiones parciales que no los agota en su interrelación. De aquí surge una de las preguntas más

30. Por ejemplo, la Sentencia T-823 de la Corte Constitucional, de octubre de 2012, referida al derecho a la libre determinación de la población afrocolombiana, y que habla en parte de la facultad de las comunidades étnicas de determinar sus propias instituciones y autoridades de gobierno, darse a conservar sus normas, costumbres, visión del mundo y opción de desarrollo, o proyecto de vida, y adoptar las decisiones internas o locales que estimen más adecuadas para la conservación y protección de estos fines, ya nos adentra en el terreno de la ontología política. Los movimientos indígenas en muchas partes de América Latina han tenido, también, grandes avances en esta dirección.

cruciales de la ontología política: *¿cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica, es decir, encuentros entre mundos*? (Law, 25 de septiembre de 2011; Blaser, 2010; De la Cadena, en prensa). El contexto para ello no es nada fácil, siempre y cuando prime una concepción de la globalización como universalización de la modernidad. Pero si la interpretación que hemos presentado en este texto tiene alguna validez, se abre la posibilidad histórica de otro gran proyecto: *la globalidad como estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* (Blaser, 2010). A esta estrategia la llamamos la *activación política de la relacionalidad*. Si esta hipótesis tiene sentido, se expande el espectro político; ya no oscilará solamente entre "izquierda" y "derecha", sino que tendrá que comprender "la derecha, la izquierda y lo epistémico-ontológico".

A manera de conclusión: ocupaciones, perseverancias y transiciones

Es poco sabido internacionalmente que Colombia ocupa el primer lugar en el contexto mundial en desplazamiento forzado: con más de cinco millones de desplazados internos, un número significativo de ellos y ellas son afrodescendientes. Ya discutimos los motivos y algunas de las dinámicas en los breves recuentos de Yurumanguí, Curvaradó y Jiguamiandó. La situación de la palma ha sido bien estudiada por misiones internacionales, en uno de cuyos reportes se lee que "la misión determinó que el impacto más preocupante de la expansión palmera es la pérdida de autodeterminación territorial por parte de las comunidades" (Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en cinco zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia, 2009, p. 4). En muchas zonas, "las empresas palmicultoras han llevado a cabo un proceso de desterritorialización, invadiendo los territorios de las comunidades o en algunos casos rodeándolas y confinándolas" (p. 7), práctica esta llamada "emplazamiento" por las organizaciones. Algo similar ha ocurrido con la caña de azúcar en algunas regiones como el norte del Cauca y amenaza con ocurrir con la minería (caso La Toma).

Los medios utilizados para la expansión ilícita de las operaciones extractivas van desde la intimidación hasta las amenazas y los asesinatos, pasando por la cooptación de líderes locales y el reemplazo de gente local por trabajadores de otras regiones. Los efectos son devastadores para las comunidades y ecosistemas locales. Así, el bosque tropical diverso que existe en relación con comunidades, ríos, esteros y manglares –como el mundo relacional enactuado por las comunidades del río Guapi que ilustráramos en la foto 1– es destruido para dar paso a la monotonía de la plantación moderna, a la que se subordina el entramado relacional de humanos y no-humanos, cuya base ontológica se va erosionando.

La antropóloga hindu-estadounidense Visweswaran (2012) ha argumentado que la ocupación de territorios es una lógica fundacional del Estado nación y, hoy en día, de la globalización neoliberal, como lo fue, por supuesto, del colonialismo. Ya sea que hablemos de la ocupación israelí en Palestina, o de la ocupación de Cachemira por la India, de Tibet por la China, de las Malvinas por Inglaterra, o, por supuesto, de Iraq y Afganistán por Estados Unidos, en todos estos casos asistimos a procesos que con frecuencia combinan poder militar, fuerzas paramilitares, mercenarios, tecnologías como los drones y un prolífico discurso del que hacen eco los medios masivos que, con frecuencia, logran crear la convicción entre la mal llamada "comunidad internacional" de que a mayor ocupación, más necesaria esta se vuelve y más legítima.

El que ocupa, por supuesto, como agrega Visweswaran, nunca se reclama como tal; el que ocupa son también las clases medias patrióticas y modernizantes que lamentan el "terrorismo" y la "inseguridad", justificando la ocupación como instrumento para crear "orden" y, por supuesto, "progreso". Es por esto que la ocupación casi siempre tiene como trasfondo el racismo (esto es evidente en Colombia) y la colonialidad (evidente para tantos casos de ocupación en África donde el orden poscolonial aún esconde en su interior los aspectos más brutales de la colonialidad). Es por esto, así mismo, que las ocupaciones son proclives a convertirse en genocidios. Pues, muchos de estos, como aducen numerosos activistas afrocolombianos, son verdaderos etnocidios:

desterritorializar equivale a la supresión, si no a la eliminación, de mundos.[31]

Proponemos que los derechos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos a sus territorios pueden ser vistos en términos de tres procesos entrelazados: *ocupaciones, perseverancias* y *transiciones.* Aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos: armados, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica.* Las perseverancias, de igual manera, involucran resistencias, oposición, defensa y afirmación, aunque con frecuencia pueden ser descritas de forma más radical como ontológicas. En este marco, lo que ocupa es el proyecto moderno de *un* mundo, que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir *un* mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas, como hemos intentado demostrar, pueden ser vistas como efectuando *luchas ontológicas.* Dichas luchas pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia el pluriverso. Estas transiciones son necesarias para enfrentar las múltiples crisis ecológicas y sociales producidas por la ontología unimundista y sus concomitantes narrativas, prácticas y enacciones.

Hace ya casi dos décadas las organizaciones étnico-territoriales de comunidades afrodescendientes declararon a sus comunidades como *territorios de vida, alegría, esperanza y libertad.* Desde entonces se invoca y se refrenda este acuerdo en muchas reuniones, declaraciones, reportes y denuncias. Esta es una buena fórmula para las transiciones al pluriverso.

31. El grupo Antena Mutante en Colombia explora la militarización de los territorios urbanos y rurales desde perspectivas de cartografía crítica y la relación entre territorio, violencia, memoria, espacialidad y medios. Agradezco a Jorge William Agudelo información sobre este interesante trabajo. Paul Virilio y Alain Joxe, en Francia, son quizás los teóricos más perspicaces de la relación entre tecnología, militarismo y control social.

Bibliografía

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (eds.) (2009). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo.* Quito: Abya-Yala.

Acosta, Alberto (2012). El buen vivir en la senda del posdesarrollo. En Gabriela Massuh (ed.), *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos) desarrollo en América Latina* (pp. 283-305). Buenos Aires: Mardulce.

Alayza, Alejandra y Gudynas, Eduardo (2012). Sociedad civil y transiciones al post extractivismo: ensayos, dinámicas y lecciones. En Nicoletta Velardi y Marco Zeisser (eds.), *Desarrollo territorial y extractivismo: luchas y alternativas en la región andina* (pp. 213-234). Cusco: GRET, Centro Bartolomé de las Casas.

Berman, Elaine (2013). Can we move beyond the concept? Contributions for thinking, writing and embodying "territory" [inédito].

Bird, Deborah (2008). On history, trees, and ethical proximity. *Postcolonial Studies*, *11*(2), 157-167.

Blaser, Mario (2008). La ontología política de un programa de caza sustentable. *WAN Journal*, *4*, 81-107.

Blaser, Mario (2010). *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond.* Durham: Duke University Press.

Blaser, Mario (2013). Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: towards a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, *54*(5), 547-568.

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz (2012). *Colombia: Banacol. A company implicated in paramilitarism and land grabbing in Curvaradó and Jiguamiandó.* Amsterdam: FDCL, TNI.

Corte Constitucional de Colombia (2012). Sentencia T-823.

De la Cadena, Marisol (2008). Política indígena: un análisis más allá de la "política". *WAN Journal*, *4*, 139-171.

De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics cultural. *Anthropology*, *25*(2), 334-370.

De la Cadena, Marisol (en prensa). *When worlds meet: making excess fit in the Andes.* Durham: Duke University Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* [comunicado].

Escobar, Arturo (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes.* Popayán: Envión.

Escobar, Arturo (2012a). *La invención del desarrollo* [2.da ed.]. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2012b). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Revista Walekeru*, 2. http://edu-library.com/es/walekeru

Escobar, Arturo (2012d). El desarrollo de nuevo en cuestión [inédito].

Esteva, Gustavo y Prakash, Madhu S. (1998). *Grassroots post-modernism: remaking the soil of cultures.* Londres: Zed books.

Esteva, Gustavo (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social Relations*, *29*(1), 127-167.

Fabian, Johannes (1982). *Time and the other. How anthropology makes its object.* Nueva York: Columbia University Press.

Grupo de Académicos e Intelectuales en Defensa del Pacífico Colombiano [GAIDEPAC] (2010). *Otro pazífico posible. Campaña internacional en defensa del territorio-región del Pacífico*. [Inédito].

Gudynas, Eduardo (2012). Hay vida después del extractivismo. Alternativas a la sobreexplotación de los recursos naturales. En Oxfam, *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe Perú 2011/2012* (pp. 45-53). Lima.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (53), 71-83.

Ingold, Tim (2000). *The perception of the environment.* Londres: Routledge.

Law, John (2004). *After method: mess in social Science research.* Londres: Routledge.

Law, John (25 de septiembre de 2011). What's wrong with a one-world world. *Heterogeneitiesdotnet*.

Law, John y Lien, Marienne (2018). Denaturalizing nature. En Marisol de la Cadena y Mario Blaser (eds.), *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Leff, Enrique (1998). *Saber ambiental*. México: Siglo XXI.

Ley 70 de 1993. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. 31 de agosto de 1993. D.O. No. 41013

Massuh, Gabriela (ed.) (2012). *Renunciar al bien común. Extractivismo y (pos)desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Mardulce.

Maturana, Humberto (1997). *Metadesign*. Santiago: Instituto de terapia cognitiva.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003 [1984]). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Misión Internacional para la verificación del impacto de los agrocombustibles en cinco zonas afectadas por los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar en Colombia (2009). Impactos sobre los territorios, los derechos, la soberanía alimentaria y el medio ambiente. Reporte de la Misión.

Nandy, Ashis (1987). *Traditions, tyrannies and utopias. Essays in the politics of awareness*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Offen, Karl (2003). The territorial turn: making black territories in Pacific Colombia. *Journal of Latin American Geography*, *2*(1), 43-73.

Oslender, Urlich (2008). *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales*. Bogotá: ICANH.

Plumwood, Val (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. Nueva York: Routledge.

pmendoza44 [@pmendoza44] (15 de septiembre de 2010). La Toma-Trailer [Video]. YouTube. [Tráiler del documental *La Toma*, de Paola Mendoza]. http://www.youtube.com/watch?v=BrgVcdnwU0M

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2002). Da geografía ás geografías. Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ana Esther Ceceña

y Emir Sader (comps.), *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). Buenos Aires: CLACSO.

Porto Gonçalves, Carlos Walter y Leff, Enrique (2015). Political ecology in Latin America: the social re-appropriation of nature, the re-invention of territories, and the construction of an environmental rationality. *Desenvolvimento e meio ambiente, 35*, 65-88.

Povinelli, Elizabeth (2001). Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual review of anthropology*, (30), 319-334

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (2000). *Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del PCN en el Pacífico sur colombiano, en torno al ejercicio de los derechos étnicos y territoriales. Proyecto PCN-Solsticio, Segundo informe técnico trimestral*. Buenaventura.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (2004). *Construyendo Buen Vivir en las comunidades negras del río Yurumanguí y en Pílamo, Cauca*. Cali: PCN-Solsticio.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (2012). *La paz desde la perspectiva del Proceso de comunidades negras. Primer borrador*. Bogotá: PCN.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] e Investigadores Académicos (2007). *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negra de Colombia. Reporte del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes*. Cali: PCN.

Restrepo, Eduardo (1996). Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano. En Eduardo Restrepo y Jorge Ignacio del Valle (eds.), *Renacientes del guandal* (pp. 243-350). Bogotá: Universidad Nacional, Biopacífico.

Restrepo, Eduardo (2013). *Etnización de la negridad. La invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Restrepo, Eduardo y Escobar, Arturo (2005). Otras antropologías y antropología de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo. En Arturo Escobar, *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia* (pp. 231-256). Bogotá: ICANH.

Santos, Boaventura de Sousa (2007). *The rise of the global left. The world social forum and beyond*. Londres: Zed books.

Spinosa, Charles; Flores, Femando y Dreyfus, Hubert (1997). *Disclosing new worlds*. Cambridge: MIT press.

Ulloa, Astrid (2006). *The ecological native: indigenous peoples movements and eco-governmentality in Colombia*. Nueva York: Routledge.

Varela, Francisco (1999). *Ethical know-how. Action, wisdom and cognition*. Stanford: Stanford University Press.

Varela, Francisco; Thompson, Evan y Rosch, Eleanor (1991). *The embodied mind. Cognitive Science and human experience*. Cambridge: MIT press.

Villa, William (1998). Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región. En Luz Adriana Maya Restrepo (coord.), *Geografía humana de Colombia. Los afrocolombianos* (tomo VI) (pp. 431-448). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Visweswaran, Kamala (2012). Occupier/Occupied. *Identities, 19*(4), 440-451.

Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala

Winograd, Terry y Flores, Fernando (1986). *Understanding computers and cognition*. Norwood: Ablex Publishing Corporation.

Cuarto hilo

Diseño, pluriversalidad,
relacionalidad

Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*

A Bob Marley, profeta de nuestro tiempo. A los Zapatistas de Chiapas, por su defensa del pluriverso. Y a las comunicades afrodescendientes, indígenas y campesinas del Norte del Cauca, por su determinación incansable de proteger el tejido de la vida de su destrucción rampante por los mundos modernos.

Diseñar para el mundo real. Pero, ¿qué mundo? ¿Qué diseño? ¿Qué real? (introducción)

En 1971, mientras el industrialismo y la hegemonía cultural, militar y económica de Estados Unidos estaban llegando a su máximo punto, Víctor Papanek empezaba su libro *Design for the real world* [*Diseñar para el mundo real*] con la siguiente acusación mordiente: "Hay pocas profesiones más dañinas que el diseño industrial [...] Hoy el diseño industrial ha permitido la producción en cadena del asesinato [Aún más:] los diseñadores se han convertido en una especie peligrosa" (Papanek, 1984, p. ix). Reflexionando sobre los débiles acuerdos gubernamentales en las recientes cumbres sobre el medio ambiente y el desarrollo sostenible (Río + 20, junio de 2012, y el COP 21 de París, diciembre de 2015, por citar dos intentos prominentes recientes para "rediseñar" la política social global), se podría pensar que no ha cambiado mucho desde entonces, pero este sería un juicio demasiado rápido. Sin duda, gran parte de lo que actualmente se llama diseño implica el uso intensivo de recursos y gran destrucción social y material; el diseño es fundamental para las estructuras de insostenibilidad que mantienen el llamado mundo moderno contemporáneo. Pero a pesar de continuidades cruciales, tanto el contexto social actual como los debates en el campo del diseño son muy

* Este texto está compuesto por la introducción y el capítulo 6 del libro, del cual toma el título, Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca [N. del E.].

diferentes de los de la década de 1970. La acusación de Papanek, basada en una rica experiencia internacional en el "desarrollo del tercer mundo" que le permitió ser testigo de los fracasos continuos del diseño, implicaba tomar con la máxima seriedad la responsabilidad social del diseño. Muchos diseñadores contemporáneos están prestando atención a este llamado hoy en día, aunque no siempre con la profundidad requerida. Este libro puede ser visto como una contribución a esta redefinición en marcha del diseño; lo hará desde un punto de vista particular que denomino ontológico o, más precisamente, político-ontológico.

El auge mundial del diseño con el posmodernismo y la globalización ha tenido sin duda sus altibajos. Sin embargo, las reflexiones sobre el diseño por parte de sus teóricos y practicantes en la última década convergen en algunas realizaciones y nuevos énfasis. La primera es la ubicuidad del diseño: el diseño está, literalmente, en todas partes; desde las estructuras más grandes a los aspectos más humildes de la vida cotidiana, las vidas modernas están minuciosamente diseñadas. En segundo lugar, la importancia del contexto social para el éxito del diseño, mucho más allá de las aplicaciones funcionales o comerciales de los productos o de la efectividad de los servicios. En tercer lugar, la conciencia, sobre todo en los campos con orientación ecológica, del papel vital del diseño en la creación de un mundo más habitable, con la necesidad concomitante de hacer tipos de diseño que marquen una diferencia en este sentido. La cuarta señala, quizás, el cambio más radical: la necesidad de tomar en serio la idea de que todos diseñamos, lo que da lugar a propuestas de diseño etnográfico, participativo y colaborativo y a repensar todo el aparato conceptual del diseño "cuando todo el mundo diseña", como señalara el teórico y diseñador italiano Ezio Manzini (2015) en el título de su libro más reciente. Del mismo modo, la difusión de las tecnologías digitales ha empujado a los diseñadores a abrazar métodos sin precedentes para el diseño, basadas en la interactividad y la participación de los usuarios; el diseño ha pasado a ser visto como colaborativo, plural, participativo y distribuido. El diseño, en suma, "se ha vuelto demasiado importante como para dejarlo en manos de los diseñadores" (Brown, 2009, p. 8). Todo lo anterior requiere nuevos métodos, enfoques y formas de pensar –un nuevo "pensamiento de diseño" (Brown, 2010;

Cross, 2011), no solo una manera nueva de abordar la tarea en cuestión sino el mundo, más etnográfica y relacionalmente. Los diseñadores discuten la situación cambiante de *objeto* y de las *cosas* (Ehn et al., 2014), haciendo eco de los debates actuales en estudios de ciencia y tecnología, antropología y geografía. Por último, como señaló Anne Balsamo (2011) para el caso de la innovación tecnológica, hay un enfoque importante en la relación entre el diseño y la cultura: el hecho de que el diseño tenga que ver con la creación de significados y prácticas culturales, con el diseño de la cultura, la experiencia y las formas particulares de vida (véanse Manzini, 2015 y Julier, 2014; Laurel, 2001; Suchman, 2007 y Sparke, 2004, como precedentes importantes en esta relación). Aún está por verse si todo esto permitirá afirmar que ha surgido una nueva cultura de diseño, aunque es importante tomar en serio el agudo sentido del cambio en los estudios críticos del diseño y un compromiso sostenido con ese cambio por parte de ciertos teóricos del diseño.

Del "desarrollo" al pluriverso

Al inicio de la era del desarrollo un grupo de respetables expertos de Naciones Unidas caracterizó el proyecto en ciernes de la siguiente manera:

> El progreso económico rápido es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales tienen que ser desechadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y se verán frustradas las expectativas de vida cómoda de un gran número de personas que no puede seguir el ritmo del progreso. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations Department of Social and Economic Affairs, 1951, p. 15).

En retrospectiva podemos considerar este pronunciamiento como una visión atrevida, aunque increíblemente arrogante, de diseño. La noción de *subdesarrollo* estaba apenas siendo inventada y el "tercer mundo" aún no había nacido. Un nuevo sueño de diseño se apoderaba del mundo. Todavía estamos inmersos en él, a pesar de que para muchos, cada vez

más, así como para la Tierra, el sueño se ha convertido en pesadilla. Lo que Naciones Unidas imaginaba era un "diseño de eliminación" (Fry, 2011) destinado a acabar con el diseño vernáculo y las prácticas endógenas que habían nutrido durante siglos, para bien o para mal, la vida de millones de personas. Casi de la noche a la mañana una amplia gama de ricas y vibrantes tradiciones fue reducida a la nada: manifestaciones informes de un hecho presuntamente ineluctable, el subdesarrollo. Sin embargo, este sueño tuvo sentido para millones y fue abrazado por las élites en casi todo el mundo. Tal fue el poder de esta imaginación de diseño. No solo eso; ese discurso aún es dominante, como lo demuestra la más reciente ronda de debates y artimañas políticas que tuvieron lugar durante el 2015, y que seguirán por los próximos quince años bajo la rúbrica de "agenda post-2015 para el desarrollo", y la disputa por un nuevo conjunto de "indicadores de desarrollo sostenible".

Hoy en día, como resultado del "desarrollo" y ante las realidades de un mundo transformado por el cambio climático, los seres humanos enfrentamos la necesidad irrefutable de participar en otro tipo de diseño de eliminación, esta vez de las estructuras de insostenibilidad que sostienen la ontología de devastación dominante. La determinación colectiva hacia las transiciones, entendida en sentido amplio, puede ser vista como una respuesta a la urgencia de la innovación y la creación de nuevas formas de vida no explotadoras a partir de los sueños, deseos y luchas de tantos grupos y pueblos en todo el mundo. ¿Está emergiendo otra imaginación de diseño, esta vez más radical y constructiva? ¿Los nuevos diseñadores podrían ser considerados como activistas de transición? Si así fuera tendrían que caminar de la mano con quienes están protegiendo y redefiniendo el bienestar, los proyectos de vida, los territorios, las economías locales y las comunidades en todo el mundo. Estos son los emisarios de la transición hacia formas plurales de hacer el mundo. "El orden se está desvaneciendo rápidamente / Y el primero después será el último / Porque los tiempos están cambiando" (Dylan, 1964). Quizás el pluriverso se está levantando, como han estado diciendo los zapatistas de Chiapas y tantos otros luchadores populares por más de dos décadas. Regresaremos a este

sentido de trastocamiento de los órdenes establecidos –de un *pachakuti* quizás– en la conclusión del libro.

Lo que está en juego

En 1980, mientras el neoliberalismo globalizado liderado por el mercado era impulsado por los regímenes conservadores de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, elegidos con un apoyo aparentemente abrumador, Bob Marley (1980) enviaba un poderoso mensaje sobre "la situación real" en el ritmo perfecto del *reggae* jamaicano:

> Echa un vistazo a la situación real:
> guerra de una nación contra otra.
> ¿Dónde comenzó todo?
> ¿Cuándo terminará?
> Bueno, parece que la destrucción total es la única solución.
> Y no sirve de nada: nadie puede detenerlos ahora.
> No sirve de nada: nadie puede detenerlos ahora.

¿Dónde empezó todo? ¿Cuáles son los riesgos? ¿Puede esta máquina ser detenida? Hay decenas de respuestas a estas preguntas, por supuesto. Para terminar esta introducción me gustaría considerar dos de ellas, alejadas del centro de atención actual de los análisis críticos pero, tal vez, más radicales. La primera, del crítico cultural Iván Illich, implica tanto una teoría de la crisis como un marco de transición. La segunda, de varias feministas latinoamericanas y europeas, devela lúcidamente las profundas raíces históricas del malestar contemporáneo y localiza el patriarcado en el centro del problema. Además de su sentido clarividente, lo que las hace particularmente apropiadas para pensar en las transiciones, tienen el valor adicional de encarnar una imaginación de diseño disidente. La lectura de la teoría crítica del patriarcado y el análisis mordaz pero esclarecedor de Illich de la actual civilización centrada en la tecnología podría llevar a la conclusión de que Marley tenía razón: no sirve de nada; nadie puede detenerlos ahora. Pero, al mismo tiempo, como mostraré a lo largo del libro, sus ideas acerca de las transiciones a formas

diferentes de ser, conocer y hacer –relacionales y conviviales– son concretas y tangibles, como en muchas otras narrativas de transición a las que acudiré.

Ivan Illich es más conocido por su crítica cáustica del carácter nocivo de las instituciones modernas basadas en expertos, desde la medicina y la educación hasta la energía y el transporte, y de los efectos desempoderantes de la feminización del trabajo y la reducción del género a una cuestión de igualdad económica y política individual. *La convivencialidad*, escrito en 1973, resumió muchas de sus críticas, poniéndolas en el contexto de una visión abiertamente política, a saber, la reconstrucción de modos conviviales de vida, lo que llamó *convivialidad*.[1] El libro fue conscientemente escrito como "un epílogo de la era industrial" (Illich 2015, p. 7) en la convicción de que "en la etapa avanzada de la producción en masa, cualquier sociedad produce su propia destrucción" (Illich 2015, p. 9).[2] Su concepto clave, *modo de producción industrial*, le permitió conceptualizar la amenaza a lo humano que surge cuando las herramientas, en un sentido amplio, llegan a un umbral más allá del cual se vuelven irremediablemente perjudiciales para las personas y el medio ambiente. La constante erosión de los límites comenzó en el siglo XVII con el aprovechamiento de la energía y la eliminación progresiva del tiempo y el espacio, ganó fuerza con la revolución industrial y llevó a cabo una completa reestructuración de la sociedad en el siglo XX. Muchas tecnologías o "herramientas" basadas en un conocimiento especializado, como la medicina, la energía y la educación, superaron estos umbrales en algún momento a principios o mediados del siglo XX. Después de ello no solo se volvieron profundamente destructivas en términos materiales y culturales, sino fatalmente incapacitantes de la autonomía personal y colectiva. La concentración de poder, energía y conocimientos técnicos en las burocracias (el Estado) dio lugar a la institucionalización de estas herramientas e hizo posible un estricto

1. Parece que la versión inicial del libro se basó en textos de Illich, la mayoría de ellos en castellano, eventualmente publicados en inglés como *Tools for conviviality*. No está claro cómo se llegó al título *La convivencialidad*. Según Gustavo Esteva (comunicación personal, marzo del 2016) una mejor traducción seria "convivialidad", que es el término que utilizo en este libro.

2. Esta y otras citas son de una reciente reedición en español del libro (Illich, 2015), aunque de vez en cuando modificadas por mí después de cotejarlas con la versión en inglés. Para la versión en inglés véase Illich (1973).

sistema de control tanto sobre la producción como sobre la destrucción. Illich llamó a este proceso "instrumentación" y mostró cómo destruyó, sistemáticamente, los modos conviviales de vivir. El resultado fue una sociedad megainstrumental incrustada en múltiples sistemas complejos que limitan la capacidad de las personas para vivir una vida digna.

El corolario es que la sociedad tiene que ser "reinstrumentalizada" para satisfacer el doble objetivo de la convivialidad y la eficiencia dentro de un marco posindustrial. Este objetivo requiere enfrentar las amenazas planteadas por el crecimiento acelerado y la expansión incontrolable de herramientas en aspectos claves de la experiencia humana, incluyendo los siguientes: la localización histórica del ser humano en un lugar y en la naturaleza; la autonomía de las personas para la acción; la creatividad humana, truncada por la educación instrumentalizada, la información y los medios de comunicación; el derecho de la gente a un proceso político abierto, y el derecho a la comunidad, la tradición, el mito y el ritual. En resumen, las amenazas al lugar, la autonomía, el conocimiento, la comunidad, la tradición y el proceso político. Anticipando los debates sobre el decrecimiento, Illich habló sobre la necesidad de un acuerdo para poner fin al crecimiento y al desarrollo. A un mundo sumido en una producción creciente, al tiempo que dicha producción parecía cada vez más y más fácil, Illich no solo opuso la necesidad de exponer la falacia de esta ecuación, haciendo visibles sus costos, sino el cultivo de una renuncia alegre y equilibrada a la lógica de crecimiento y la aceptación colectiva de límites.[3] Propuso, pues, una inversión radical, alejada de la productividad industrial y enfocada a la convivialidad:

3. Illich, al contrario de lo que podría deducirse de su reputación, no estaba contra la tecnología *per se*. En su opinión, muchas herramientas (como el teléfono, la educación formal y, añado, la Internet) son conviviales, en principio. Illich no pretendía la destrucción de la ciencia y la tecnología modernas, o de la burocracia, sino eliminarlas como obstáculos a otros modos de vida. Pedía un equilibrio entre la producción para satisfacer la demanda y la producción convivial. Más aún, creía que la ciencia y la tecnología podían ser puestas al servicio de herramientas y diseños conviviales más eficaces para que sirvieran a los seres humanos en lugar de que los seres humanos sirvieran a las máquinas y sus instrumentaciones sociales. En su opinión debía haber una integración de la ciencia moderna con "herramientas que sean utilizables con un mínimo de aprendizaje y sentido común" (Illich, 2015, p. 87). Este es un reto para el diseño de productos, servicios e interfaces. La obra de Illich se puede colocar al lado de la de los historiadores y críticos de la tecnología y de la "sociedad industrial avanzada", como Jacques Ellul, Lewis Mumford, Erich Fromm, Herbert Marcuse y Paul Virilio.

> A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático yo opongo la visión de una sociedad convivencial. La sociedad convivencial descansará sobre contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso al otro [...] Una pluralidad de herramientas limitadas y de organizaciones convivenciales estimulará *una diversidad de modos de vida, que tendría más en cuenta la memoria, es decir la herencia del pasado o la invención, es decir la creación* (Illich, 2015, pp. 26-30; mis cursivas).

Esta posición ética implica una racionalidad técnica alternativa; como veremos, resuena con el énfasis de los movimientos sociales en la ancestralidad como base para la autonomía y de los diseñadores de transición en la futuralidad, o la creación de futuros que tengan futuro, como principio fundamental del diseño. Las herramientas de convivencia, como Illich señalará, tendrán que ser eficaces en el fomento de la autonomía creativa de las personas, la equidad social y el bienestar, incluyendo el control colectivo sobre la energía y el trabajo. Esto significa que las herramientas tienen que ser sujeto de un proceso político de un nuevo tipo. A medida que la ciencia y la tecnología crean nuevas fuentes de energía este control se vuelve aún más importante. Para alcanzar estos objetivos, en opinión de Illich, es imprescindible imponer límites a la expansión de la producción; estos límites tienen el potencial de permitir el florecimiento de una clase diferente de autonomía y creatividad. Al final del proceso podría surgir una sociedad que valore la sobriedad y la austeridad, y en la que la gente vuelva a aprender a depender de los demás en lugar de someterse a una poderosa élite económica, política y tecnocrática. El proceso es eminentemente político:

> La reconstrucción convivencial supone el desmantelamiento del actual monopolio industrial, no la supresión de toda producción industrial [...] De hecho, es el instrumento el que impone el ritmo y la dirección de la innovación. Un proceso ininterrumpido de reconstrucción convivencial es posible a condición de que el cuerpo social proteja el poder de las personas y de las colectividades para

> modificar y renovar sus estilos de vida, sus herramientas, su ambiente; dicho de otra forma, su poder para dar a la realidad un rostro nuevo [...] Estamos hablando de una sociedad que diversifica los modos de producción. Poner límites a la producción industrial tiene, para nosotros, el objetivo de liberar el futuro [...] Una sociedad congelada sería tan insoportable para el hombre como la sociedad de la aceleración: entre las dos se sitúa la sociedad de la innovación convivencial [...] La sobrevivencia de la especie, amenazada por la omnipotencia de la herramienta, depende, pues, del establecimiento de procedimientos que permitan a todo el mundo distinguir, claramente, entre estas dos formas de racionalizar y usar las herramientas, incitando a la gente para que elija la sobrevivencia dentro de la libertad (Illich, 2015, pp. 94-97).

Dejemos a Illich por un momento y consideremos la versión de Claudia von Werlhof del patriarcado como fuente del modelo civilizador contemporáneo que está causando tantos estragos en los seres humanos y la naturaleza. Si pidiéramos a la gente en la calle que nombrara las principales fuentes de la crisis, muy pocos mencionarían el patriarcado. ¿Por qué, entonces, considerarlo? Von Werlhof no duda de que las raíces de la crisis de la civilización occidental se encuentran en el largo desarrollo, en los últimos cinco mil años, de las culturas patriarcales a expensas de las matriarcales. En su opinión el patriarcado es mucho más que la explotación de las mujeres: explica la destrucción sistemática de la naturaleza y de otras formas de vivir. Por otro lado, el matriarcado no se define por el predominio de las mujeres sobre los hombres, sino por toda una concepción diferente de la vida que no se basa en la dominación y las jerarquías y que respeta el tejido relacional de la vida. Por eso se puede decir que en el principio de todas las culturas estaba la madre (en última instancia, la madre tierra), es decir, la relación, como aún sucede en muchos pueblos indígenas que conservan prácticas matriarcales. Progresivamente, sin embargo, los hombres socavaron este fundamento de la vida en su intento por usurpar el poder de las mujeres y crear vida a través de lo que von Werholf llama "alquimia patriarcal".

Aunque en su connotación original, alquimia hace referencia a un modo de conocimiento basado en la observación de la dinámica natural de la vida para construir en colaboración con ella, para los patriarcas se convirtió en una práctica de fragmentación y destrucción seguida de la producción –con base en los elementos de la materia, ahora fragmentados– de lo que se consideraba más valioso, como el oro o "la piedra filosofal". Por eso la destrucción se convirtió, progresivamente, en el programa que debía ser realizado, contradictoriamente, en nombre de la creación de la vida; con la modernidad y el dominio de la máquina, este programa se convirtió en la búsqueda del progreso sin fin y la promesa de un mundo incesantemente "mejor". Las religiones monoteístas han sido un componente principal de esta dinámica, con el *pater* como figura divina. Después de más de quinientos años de modernidad occidental patriarcal, esta "civilización alquímica" basada en la "creación mediante la destrucción" se ha vuelto aparentemente global, siempre en guerra contra la vida. El capitalismo es tan solo la última fase de esta civilización patriarcal.[4]

De acuerdo con el argumento de varias feministas latinoamericanas, el origen de esta última fase se encuentra en la conquista de América y el inicio del sistema-mundo moderno/colonial. La mirada a este proceso desde la perspectiva del patriarcado es esencial para entender las transformaciones inducidas por la modernidad. A este respecto, la antropóloga feminista argentina Rita Segato (2015) introduce una distinción útil entre el *mundo-aldea* (mundos comunales), con su ontología de género dual (basada en dualidades complementarias, no dualismos de pares independientes), organizada a partir de relaciones de reciprocidad, y el *mundo-Estado*, con su ontología dualista, que progresivamente ocupa los mundos comunales con sus lógicas binarias y a través de la constitución de una esfera pública

4. El trabajo de von Werlhof en su teoría crítica del patriarcado se extiende por varias décadas, comenzando en la década de 1970 en colaboración con Maria Mies y Veronika Bennholdt-Thomsen, entre otras feministas europeas. Aquí uso, principalmente, la selección en español de sus ensayos publicada recientemente en Oaxaca. También véanse Von Werlhof (2001, 2007, 2013) para artículos importantes. Ella fundó el *Research Institute for the Critique of Patriarchy and for Alternative Civilizations* (Instituto de Investigación para la Crítica del Patriarcado y para las Civilizaciones Alternativas) en Innsbruck, Austria, donde vive. Este programa y perspectiva de investigación son independientes y distintos de las teorías feministas dominantes en gran parte de las academias angloamericanas y francesas. Por otra parte, se relaciona, cada vez más, con los feminismos decoloniales y autónomos de América Latina, como veremos a continuación.

dominada por el hombre y otra esfera privada femenina, crecientemente subordinada. De esta forma el "patriarcado de baja intensidad" característico de los mundos comunales, cedió el paso al "patriarcado de alta intensidad" de la modernidad capitalista. Es por esto que la cuestión del patriarcado es vista desde esta perspectiva como el fundamento y pedagogía para todas las demás formas de subordinación, incluyendo la dominación racial, colonial e imperial, imponiendo una verdadera "pedagogía de la crueldad" sobre la mayoría de las sociedades.

La aplicabilidad de la categoría de "género" a las sociedades anteriores a la conquista o no modernas, sigue siendo una cuestión de debate en las teorías feministas latinoamericanas de orientación autónoma y decolonial, debido al profundo tejido relacional de estos mundos para los cuales las categorías de "masculino" y "femenino" como entidades separadas y autoconstituidas no tienen mucho sentido (Lugones, 2010a, 2010b). Hay un amplio acuerdo, sin embargo, como señala la feminista Aymara Julieta Paredes (2010), en el sentido de que la humanidad aprendió a dominar en el cuerpo de la mujer. Por eso es necesario analizar la interrelación de los múltiples patriarcados existentes, desde los autóctonos hasta los modernos.[5]

La alquimia patriarcal envuelve la mayoría de los aspectos de la vida; como individuos nos vemos en términos de un tipo de autorrealización que también es un proceso de autoalquimización, siempre re-haciéndonos a través de la producción y la llamada superación personal. Nuestra espiritualidad se empobrece, atrapada en la separación entre la materia y el espíritu; el cuerpo es degradado por las religiones patriarcales, lejos de la espiritualidad de la Tierra. Progresivamente los seres humanos comienzan a experimentar un distanciamiento de la vida, incluyendo, sin pretenderlo, quienes reclaman "igualdad" dentro de los mismos regímenes patriarcales que destruyen la vida. Ya en el período moderno el mundo fue construido, cada vez más, sin apego al lugar, la naturaleza, el paisaje, el espacio y el tiempo –en suma, sin referencia al *hic et nunc* (el aquí y ahora) que ha dado forma a la existencia humana a lo largo de la

5. Volveré sobre estos temas y discusiones en la intersección de los patriarcados y feminismos indígenas, negros y modernos en el capítulo 2. Algunas de las autoras principales en este debate incluyen a María Lugones, Rita Segato, Silvia Rivera Cusicanqui, Betty Ruth Lozano, Sylvia Marcos y Aida Hernández.

historia.[6] Lo que se necesita, por lo tanto, es una política para otra civilización que respete y se base en la interconexión de toda vida, una civilización basada en una espiritualidad de la Tierra que nutra la comunidad porque reconoce que el amor y la emoción son elementos importantes para el conocimiento y para toda vida.

La noción de interconexión de toda vida es, sin duda, fundamental para la ecología, para la mayoría de los relatos de transición y para las corrientes teóricas discutidas en este libro en términos de relacionalidad. Toda vida, humana y no humana, tiene lugar dentro de una matriz relacional. El olvido de este hecho llevó al desarrollo de las culturas patriarcales. El ecólogo y teólogo de Carolina del Norte, Thomas Berry, hace eco del análisis feminista en un sentido muy profundo. En su opinión "está emergiendo una nueva interpretación del desarrollo histórico occidental a través del concepto de patriarcado [...] Todo el trayecto de la civilización occidental se considera viciado por el patriarcado, la agresiva y depredadora dominación masculina de nuestra sociedad" (Berry, 1988, pp. 138-140).

Este papel ampliado adscrito al patriarcado, añade, aún tiene que llegar al público para que sea posible imaginar un mundo pospatriarcal genuinamente ecológico ("omnicéntrico"). De este análisis se deriva que es necesaria una nueva misión histórica, la del advenimiento de "un período en que podría establecerse una relación entre los seres humanos y el planeta que sea mutuamente enriquecedora" (Berry, 1988, p. 145). Esto solo se puede lograr trabajando contra la corriente de los cuatro fundamentos principales de la visión patriarcal moderna: los imperios, los establecimientos eclesiásticos, el Estado nación y las corporaciones.

---

6. Encontramos una opinión parecida en Virilio:
El progreso equivale a la aceleración. Después de la ruptura con el geocentrismo de Ptolomeo y de la deslocalización copernicana de las "verdades eternas" vimos el desarrollo exponencial de los arsenales tecnoindustriales que dan prioridad a la artillería y los explosivos y, también, a la horología, la óptica, la mecánica [...] todas las cosas necesarias para la eliminación del mundo del presente (2002, p. 15).
Virilio, también atento a las herramientas y las máquinas, enumera "la parodia del progreso del conocimiento" que inicia en el *quattrocento* italiano y produce una ideología (patriarcal) de la "fuga de la humanidad de su carácter incompleto, de su descontento con ser uno mismo" que nos impide vivir en el lugar y nos atrapa con "simuladores de proximidad" (2002, p. 38), como la web. Virilio no escatima palabras de enojo para diagnosticar la situación; para él nos enfrentamos a un "estado suicida global" basado en el progreso darwinista, las tecnocracias y la guerra sin fin. Véase Virilio (1997, 2012).

Estas lecciones resuenan con la comparación sistemática hecha por Humberto Maturana y la psicóloga alemana Gerda Verden-Zöller (1993) entre la "cultura patriarcal europea" y las "culturas matrísticas". Ellos, como las autoras feministas ya discutidas, adoptan lo que podría llamarse una concepción ontológica de las culturas del matriarcado y el patriarcado:

> En una cultura patriarcal las mujeres y los hombres son patriarcales y en una cultura matrística los hombres y las mujeres son matrísticos. Las culturas matrísticas y patriarcales son diferentes maneras de vivir, diferentes formas de relacionarse, diferentes maneras de emocionar, diferentes redes cerradas de conversaciones que se realizan, en cada caso, por los hombres y las mujeres (Maturana y Verden-Zöller, 2008, p. 112).[7]

Al colocar el surgimiento de la cultura patriarcal indoeuropea en un contexto histórico y evolutivo, estos autores llegan a algunas conclusiones aparentemente sorprendentes dentro de una perspectiva general llamada "biología del amor". La cultura patriarcal está caracterizada por acciones y emociones –redes de conversaciones– que valoran la competencia, la guerra, las jerarquías, el poder, el crecimiento, la procreación, la dominación de los demás y la apropiación de recursos, junto con la justificación racional de todo esto en nombre de la verdad. En esta cultura, que envuelve a la mayoría de los humanos modernos, vivimos en la desconfianza y buscamos la certidumbre por medio del control, incluido el control del mundo natural.

Por el contrario, las culturas matrísticas históricas se caracterizaron por conversaciones que destacaban inclusión, participación, colaboración, coinspiración, respeto y aceptación mutua, sacralidad y renovación cíclica recurrente de la vida. Con el surgimiento de las sociedades

7. Humberto Maturana ha mantenido un original y activo proyecto de investigación y acción sobre las culturas matrísticas y la biología del amor con colaboradoras en Santiago de Chile durante muchas décadas. Véase la "escuela matríztica", que fundó con Ximena Dávila (matriztica.cl). El trabajo de Verden-Zöller se centra en el papel determinante de las relaciones madre-hijo en la vida temprana desde la perspectiva del juego; define esta perspectiva como el espacio de relaciones corporales en las que la madre o padre están absolutamente presentes para el niño, lo que es fundamental para toda coexistencia futura exitosa del niño.

pastorales comenzó la transición de una cultura a la otra, lo que no ha cesado desde entonces. Los modos matrísticos de ser persisten en las culturas contemporáneas a pesar de la forma patriarcal imperante. Sobreviven, por ejemplo, aunque de manera parcial y contradictoria, en las relaciones entre la madre y los hijos, en las relaciones de amor, en la ciencia y en la democracia. De importancia crucial en esta concepción es el reconocimiento de que la base de la existencia biológica es el acto de emocionar y que la coexistencia social está basada en el amor, antes que en cualquier modo de apropiación y conflicto. Las sociedades patriarcales modernas no entienden que el emocionar, no la razón o la economía, constituye la historia humana porque nuestros deseos determinan los tipos de mundo que creamos. Las culturas matrísticas surgen y prosperan dentro de esta biología del amor y tienen lugar

> en un trasfondo de conciencia de la interconectividad de toda la existencia, y por lo tanto, no puede sino vivirse continuamente en el entendimiento implícito de que todas las acciones humanas tienen siempre consecuencias en la totalidad de la existencia (Maturana y Verden-Zöller, 1993, p. 47).

Desde este punto de vista el cambio en el emocionar humano, de la intervincularidad a la apropiación y el control, aparece como un desarrollo cultural fundamental justificado, con la modernidad, por una cierta racionalidad. De ahí la necesidad de cultivar, de nuevo, la armonía de la coexistencia a través de la igualdad y la unidad de todos los seres vivos dentro de la renovación de la vida siempre en marcha y que es recursiva y cíclica. Las implicaciones éticas y políticas son claras:

> Por lo tanto, si queremos actuar de otra manera, si queremos vivir en un mundo diferente, tenemos que transformar nuestros deseos y para ello tenemos que cambiar nuestras conversaciones [...] Esto solo es posible mediante la recuperación de la vida matrística [...] La manera matrística de vivir intrínsecamente abre un espacio de coexistencia con la aceptación tanto de la legitimidad de todas las maneras de vivir como de la posibilidad de acuerdo y consenso en la

> generación de un proyecto común de convivencia [...] al permitirnos ver y vivir la interacción y coparticipación de todo lo vivo en el vivir de todo lo vivo; la manera patriarcal de vivir [por el contrario] restringe nuestro entendimiento de la vida y la naturaleza al conducirnos a la búsqueda de una manipulación unidireccional de todo en el deseo de controlar el vivir (Maturana y Verden-Zöller, 1993, p. 105).

Retomar este "camino olvidado" implica reversar la devaluación de la emoción en favor de la razón, lo que socava, inevitablemente, la coexistencia social. Para Von Werlhof las implicaciones son igualmente trascendentales:

> Resulta que –querámoslo o no– *no podemos seguir con la modernidad* porque nos quita, nada menos, que las bases de nuestra vida, ¡hasta de la mera sobrevivencia! [...] Hay dos posibilidades: o ir hacia arriba [dentro de la modernidad] o ir hacia afuera, subir o salir, reformar la situación o revolucionarla [...] hacia una alternativa *a* la modernidad y no *de* la modernidad. Pero sabemos que en todo el mundo este es el mayor tabú de todos: ¡dejar atrás lo que se llama civilización occidental! –porque significa dejar atrás el patriarcado. Esta ruptura es casi inimaginable en cualquier lugar, excepto en los mundos indígenas (2015, pp. 157-159).

"Hay tan solo una solución", continúa, teniendo en cuenta la experiencia zapatista: "la reconstrucción de una civilización no-Occidental no solo en México sino en Occidente y en todo el planeta" (Von Werlhof, 2015, p. 195). Tendremos que esperar hasta los últimos capítulos del libro para comprobar si esta llamada aparentemente utópica tiene sentido o valor para los actores sociales concretos. Basta decir, por ahora, que esta noción de cambio de civilización es considerada con seriedad por muchos teóricos y visionarios de las transiciones, desde los ecologistas y activistas del clima hasta algunos maestros espirituales. Superar el patriarcado requiere una sanación cultural interna, la revitalización de las tradiciones y la creación de otras nuevas, llegando a la conclusión de que una civilización basada en el amor a la vida es una opción mucho mejor que

una basada en su destrucción. Como veremos más adelante, los pueblos indígenas de América están dedicados a *la liberación de la madre tierra*, mucho más allá de las trampas de la civilización alquímica de la globalización corporativa y del mercado, a la que a menudo se refieren como "proyecto de la muerte". Para ellos ya es tiempo de abandonar "la creencia supersticiosa en el progreso y en la época moderna como el mejor de los mundos, es decir, en el *proyecto alquímico*" (Von Werlhof, 2015, p. 85).

La importancia de esta concepción de largo plazo del patriarcado y la modernidad occidental como trasfondo de la crisis contemporánea, radica en el hecho de que estos autores ven esos procesos como *una realidad histórica activa en el presente*. Las formas patriarcales de ser son fundamentales para la historicidad de nuestro ser-en-el-mundo en la actualidad. Como señala Susan Stewart: "la supresión del análisis histórico del pensamiento de diseño aísla el entendimiento que informa el acto de diseño de cualquier comprensión de las trayectorias temporales en las que participa" (2015, p. 276). Reconocer la historicidad humana –lo que requiere, a veces, prestar atención a la esfera del mito y el relato en la conformación de nuestros mundos– es parte integrante de la aceptación por parte del diseño de la historicidad de los mundos y las cosas en la tumultuosa era actual.

¿Diseño con o sin futuro?

Los lectores podrían preguntar, con razón, qué tienen que ver con el diseño (ontológico o no) estas ideas sobre la autonomía, la vida relacional, etcétera. Más aún, el diseño autónomo ¿no es un oxímoron? La posibilidad que estoy explorando es bastante sencilla, en principio: si el diseño ontológico puede ser diseño para la autonomía y desde la autonomía. Una vez más nos enfrentamos a uno de los temas claves de este libro: ¿puede el diseño desprenderse de su arraigo en las prácticas modernistas de insostenibilidad y desfuturización y reorientarse hacia otros compromisos, prácticas, narrativas y enacciones ontológicas? Más aún, ¿puede el diseño formar parte del conjunto de herramientas para la transición hacia el pluriverso? ¿Qué tiene eso que ver con el diseño de herramientas, interacciones, contextos y lenguajes de manera que

cumpla con el principio de todo diseño ontológico relacional de cambiar la forma como tratamos con nosotros mismos, las cosas y los seres para que la futurización sea posible?

Podemos encontrar respuestas a estas preguntas, distintas pero complementarias, tanto en los mundos activistas como académicos. Si alguna vez existieron condiciones para construir una agenda de diseño desde dentro del espacio teórico-político de las luchas sociales ese momento es ahora. Desde 2001 el Foro Social Mundial ya anunciaba esta posibilidad histórica en la ciudad brasileña de Porto Alegre; su llamado a la acción todavía reverbera: *otro mundo es posible.* El FSM hizo eco de lo que los zapatistas de Chiapas habían expresado con lucidez y fuerza increíble: *queremos un mundo donde quepan muchos mundos.* ¿Es posible leer en estas consignas populares las semillas de una imaginación radical de diseño? *Queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestros proyectos de vida*, dice el poeta mapuche Elicura Chihuailaf (citado en Rocha, 2015, p. 97). Uno puede ver ejemplos de esta determinación en todo el continente, desde los zapatistas de Chiapas y las comunidades autónomas en Oaxaca hasta los nasa y misak del suroccidente de Colombia y los mapuches en Chile; también entre un número creciente de comunidades campesinas y afrodescendientes en varios países. Esta voluntad colectiva experimentó un verdadero despegue hacia 1992, coincidiendo con el quinto centenario del llamado descubrimiento de América y el renombramiento del continente por los movimientos indígenas como Abya Yala.[8] Con este cambio de nombre los pueblos indígenas alcanzaron una madurez telúrica, como ellos dicen.

Esta mayoría de edad está poniendo en primer plano una serie de formas de pensamiento autónomo. ¿Podemos concebir la hipótesis de que las nociones de *autonomía* y *comunalidad* y sus prácticas asociadas, junto con la reelaboración de formas comunales de saber, ser y hacer, establecen las bases para un nuevo pensamiento de diseño con las comunidades? En casi todos los rincones del subcontinente y el mundo se

8. Abya-Yala significa "continente de vida" (o "tierra en plena madurez", en otras versiones) en el idioma del pueblo gunadule (kuna) de Panamá y Colombia. Es el nombre preferido por los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe para referirse a "América". Es similar a Isla Tortuga, el nombre dado por los pueblos indígenas a Norteamérica.

pueden encontrar experiencias que encarnan la búsqueda de autonomía, allí donde las formas brutales de la globalización extractiva se están llevando a cabo: en las luchas por la defensa de semillas, los comunes, montañas, bosques, humedales, lagos y ríos; en las acciones contra la dominación blanca/mestiza y patriarcal; en los experimentos urbanos con el arte, las tecnologías digitales, los movimientos neochamánicos, las ecoaldeas, los jardines urbanos, la energía alternativa, etc. Estas manifestaciones de múltiples voluntades colectivas evidencian la convicción inquebrantable de que otro mundo es posible. Muchos movimientos sociales pueden ser vistos como procesos de matriarquización, de defensa y construcción de modos relacionales y cooperativos de vida con los seres humanos y la naturaleza.

¿Qué sucede en el mundo académico? El teórico australiano del diseño Tony Fry habla de los "efectos desfuturizantes" del diseño moderno, es decir, de la contribución del diseño a las condiciones sistémicas de insostenibilidad estructurada que eliminan múltiples futuros posibles. Por eso es importante recuperar nuestra capacidad para imaginar futuros, para lo cual propone una transición desde la Ilustración a un nuevo horizonte de "sostenimiento", una nueva era capaz de alimentar las formas relacionales de ser-en-el-mundo que confronten la ontología de desfuturización. Los teóricos del diseño Anthony Dunn y Fiona Raby (2013) también abogan por prácticas de diseño que permitan la discusión colectiva sobre cómo podrían ser las cosas –lo que ellos llaman "diseño especulativo". Las "especulaciones de diseño [escriben] pueden actuar como un catalizador para redefinir colectivamente, su relación con la realidad" (Dunn y Raby, 2013, p. 35), alentando imaginaciones sobre formas alternativas de ser –por ejemplo, a través de prácticas que pregunten "¿qué pasaría si [...]?"–. En su opinión ese diseño crítico puede ser exitoso frente al diseño que refuerza el *statu quo*:

> El diseño crítico es un pensamiento crítico traducido a la materialidad. Se trata de pensar a través del diseño en lugar de a través de las palabras y usar el lenguaje y la estructura del diseño para relacionarse con la gente [...] Todo buen diseño crítico ofrece una alternativa a cómo son las cosas (Dunn y Raby, 2013, p. 35).

Que estamos en la era en donde "todo es especulativo", podría ser un pensamiento esperanzador, suponiendo que estimule los tipos de "ensoñación social" (Dunn y Raby, 2013, p. 169) que den lugar a formas alternativas de hacer el mundo –de hecho, "al multiverso de mundos que podría ser nuestro mundo" (Dunn y Raby, 2013, p. 160). Exploraré este impulso ontológico del diseño especulativo en los capítulos siguientes, en particular a través de la noción de diseño para las transiciones al pluriverso.

La especulación sobre el futuro, por supuesto, ocurre en todo tipo de direcciones. Es útil identificar, heurísticamente, dos ficciones de diseño opuestas, con una amplia gama en el medio. En un extremo encontramos visiones matrísticas, conviviales, futurizantes y, en términos generales, relacionales que destacan la re-creación de mundos con base en la relación horizontal con todas las formas de vida, respetando el arraigo humano en el mundo natural. En el otro extremo del espectro se encuentra el sueño, sostenido por los flamantes tecnopatriarcas del momento, de un mundo poshumano creado por el "Hombre". Este es el mundo, por ejemplo, de la biología sintética, con su visión gencéntrica de la vida; de las tecnoalquimias en auge para el mejoramiento genético y la prolongación de la vida; de la robótica, de las fantasías *ciborgianas*, los viajes espaciales, la nanotecnología, la impresión en 3D y mucho más; de los fantásticos esquemas de geoingeniería inventados en las salas de juntas de las corporaciones como soluciones al cambio climático, y de quienes abogan por la "gran singularidad", una transformación inducida por la tecnología que nos llevaría a una época en la que "los humanos trascienden la biología" y en la que la vida, finalmente, sería perfeccionada, tal vez como en el mundo sin madres de las ficciones de la inteligencia artificial, como el retratado en la película *Ex machina*, en el que la capacidad de las mujeres para dar vida será finalmente usurpada por completo, puesto que los humanos serían creados por los hombres a través de las máquinas.[9] Este imaginario masculino de la creación (una imaginación de diseño), ¿es realmente universal o inevitable, como pretenden sus padres? Una

9. La idea de una singularidad tecnológica ha sido popularizada por el futurista Ray Kurzweil (2005). También véase el gran debate sobre singularidad en la Universidad de Stanford –quizás el mayor templo de los tecnopadres que imaginan los futuros humanos– que tuvo lugar en 2006 (Farber, 13 de mayo de 2006). Kurzweil sitúa el inicio de la singularidad en 2045.

cosa es cierta: si este mundo tiene éxito, dejaría de tener alguna semejanza con la naturaleza original de la que surgió la vida. Al menos allí encontramos la posibilidad de una bifurcación entre dos caminos de diseño, entre dos modos de regulación civilizadora: matriarcal y tecnopatriarcal. Abordaremos esta pregunta de nuevo en la conclusión del libro.

Estos extravagantes padres, con su visión estrecha de la innovación, ¿nos robaron diferentes visiones del futuro? Si tenemos en cuenta que sus opiniones encuentran soporte en narrativas y prácticas ya centenarias podremos explicar por qué capturan la mayor parte de la fuerza política y la atención de los medios. Sin embargo, entre los Silicon Valleys del mundo y las comunidades en lucha, uno encuentra todo tipo de instrumentaciones y desarrollos tecnológicos, incluidos aquellos informados por una conciencia ecológica de los límites planetarios y el cambio climático global. Estos serán cruciales para una imaginación de diseño que evite las trampas de la instrumentación industrial capitalista y que vaya más allá de la ontología, de la separación que se alimenta de la jerarquía, la competencia, la agresión y el control de los seres humanos y la naturaleza.

Abordar de nuevo "la pregunta por la tecnología" (Heidegger, 1975) es, sin duda, uno de los mayores desafíos que enfrenta cualquier tipo de práctica de diseño crítico. Como señalara Clive Dilnot (2015), tenemos que llegar a un acuerdo sobre el aumento exponencial de la capacidad destructiva de la tecnología,[10] pero en formas que no cedan la capacidad del ser humano para construir un conjunto diferente de relaciones con otros seres vivos a través de la tecnología. Dilnot argumenta que ante la destructividad naturalizada que ha acompañado el Antropoceno y ante la aparición de lo artificial como el modo ineluctable de la vida humana, necesitamos oponer el cultivo de modos de devenir cualitativamente nuevos a través del potencial futurizante ofrecido por lo artificial. En este caso "posibilidad" significa "la negociación con la realidad y no una escalada de lo que es" (Dilnot, 2015,

10. Consideremos, por ejemplo, la expansión de la minería a gran escala con efectos cada vez más devastadores, incluso para asegurar unos pocos gramos de oro, diamantes o los minerales que se usan en la fabricación de los dispositivos digitales, para lo cual son devastadas, sin contemplación, comunidades y ecosistemas.

p. 169), como en la imaginación tecnoalquímica que acabo de mencionar. Esto implica la "negociación de lo posible a través de lo artificial, del mismo modo que también es *negociación con las condiciones de existencia natural"* (Dilnot, 2015, p. 169; mis cursivas); estas distinciones son cruciales. Esto ofrece la única posibilidad de superar "la capitulación abyecta a lo que es [...] mantenida por nuestra incapacidad para comprender lo que está emergiendo" (Dilnot, 2015, p. 171). Esta coyuntura provocada por el fuerte surgimiento de lo artificial está indeleblemente marcada por la intersección de la ética, el diseño y la política.

Pensar en la relación entre diseño y futuro hace eco al llamado a "desplegar las capacidades políticas del diseño", es decir, ir contra la tendencia analítica en los estudios críticos del diseño a examinar, principalmente, cómo a través de su propia materialidad el diseño despliega tipos particulares de poder en los cuerpos, los espacios o los objetos para centrarse, en cambio, en la capacidad del diseño para ampliar la gama de posibles formas de ser a través de nuestros cuerpos, espacios y materialidades (Domínguez y Fogué, 2014), jugando con la "orientación de los diseñadores para realizar investigaciones que estén atentas y abiertas a las posibilidades latentes en los contextos materiales vividos" (Stewart, 2015, p. 275). Para atender esta llamada es necesario, como sugiero, pensar en las capacidades y potencialidades del diseño a través de un amplio espectro de imaginaciones –en términos de culturas matrísticas con críticos y feministas; en términos de autonomía y modos comunales de vida con quienes luchan por la defensa de los paisajes y los territorios; o en términos de lo artificial con los pensadores de diseño que se esfuerzan por avanzar entre las prácticas desfuturizantes predominantes y el potencial futurizante de la ciencia y la tecnología.

Estos son, en síntesis, los argumentos de este libro:

1. La crisis actual es el resultado de formas profundamente arraigadas de ser, hacer y conocer. Recuperar el diseño para la construcción de otros mundos requiere una conciencia nueva y efectiva de la historicidad del diseño en la formación ontoepistémica patriarcal, capitalista y moderna. El libro busca contribuir a esta reflexión colectiva

mediante el examen del trasfondo histórico y cultural dentro del cual se desenvuelve la práctica del diseño. A este nivel, el libro es una contribución a los estudios culturales del diseño.

2. El modo más adecuado para acceder a la cuestión del diseño es ontológico. Diseñar este modo de acceso implica examinar críticamente la ontología dualista de separación, control y apropiación que se ha vuelto dominante con la modernidad patriarcal capitalista occidental y preguntarse sobre la existencia y creación potencial de otras racionalidades y modos de ser, sobre todo aquellas que enfatizan la profunda relacionalidad y la interconexión de todo lo que existe. El libro contribuye a desarrollar este enfoque ontológico del diseño.
3. La coyuntura contemporánea de devastación ecológica y social generalizada, convoca al pensamiento crítico para pensar, activamente, sobre profundas transiciones culturales. Como resultado están surgiendo dos formas esperanzadoras de pensamiento de transición en la teoría y la práctica del diseño: el diseño para las transiciones, con una visión amplia de la transición ("civilizadora" o "gran transición"), y el diseño para la autonomía, centrado en las luchas de las comunidades y los movimientos sociales en defensa de sus territorios y mundos, ante los estragos de la globalización neoliberal. Este libro contribuye a delinear los campos del diseño para las transiciones y el diseño autónomo.
4. Este libro busca ser un aporte a la cultura crítica del diseño en momentos en que los diseñadores están redescubriendo las capacidades de la gente para dar forma a sus mundos a través de herramientas y soluciones colaborativas. Es, sin embargo, una contribución desde América Latina a la conversación transnacional sobre diseño, es decir, una contribución que se deriva de las experiencias y luchas epistémicas y políticas contemporáneas en América Latina.[11]

11. Los lectores familiarizados con el trabajo reciente de Manzini (2015) notarán que este punto se asemeja al cuarto punto de síntesis de sus argumentos.

El diseño autónomo, la política de la relacionalidad y lo comunal

La tierra manda, el pueblo ordena, y el gobierno obedece. Construyendo autonomía.

Consigna zapatista

Cambiar el mundo no viene de arriba ni de afuera.

Tramas y mingas para el Buen Vivir (2013)[12]

[Se trata de] avanzar en la construcción de autonomía desde marcos y protocolos de investigación que posibiliten la construcción de teoría-acción comunitaria con pensamiento propio.

Paridero de Investigación, PCN (2013, p. 45)

De hecho, la clave para la autonomía es que un sistema vivo pase al momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos.

Varela (1999, p. 11)

Entre el 9 y el 11 de junio de 2013 se realizó la segunda reunión Tramas y Mingas para el Buen Vivir, en Popayán, a unas dos horas al sur de Cali. El evento, patrocinado por la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca (un bastión del pensamiento decolonial en América Latina, a pesar de su referencia al desarrollo), busca ser una *cátedra abierta* en la que pueda tener lugar un diálogo interepistémico entre académicos, intelectuales y activistas. Tramas y Mingas, al que asisten varios cientos de participantes, en gran parte de movimientos sociales y comunidades de base del suroccidente colombiano, es un maravilloso espacio de conversación entre mundos y conocimientos. Las contribuciones de intelectuales y activistas indígenas y afrodescendientes son particularmente penetrantes y enriquecedoras, pero las intervenciones de trabajadores, mujeres, ambientalistas, campesinos y activistas urbanos

12. Evento realizado por el programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, en junio de 2013.

también son significativas. Es un evento tremendamente inspirador, quizás no demasiado infrecuente en el sur global. Escuchemos a algunos de los pensamientos claves, casi que fórmulas para el pensamiento, que surgieron del evento, directamente relevantes para los temas de este capítulo: *es hora de perder los miedos para diseñar los sueños, siempre con los pies sobre la tierra*; *no debemos renunciar al derecho al enamoramiento del territorio*; *las autonomías no son instituciones sino formas de relación*; *necesitamos la autonomía precisamente porque somos diferentes*; *construimos una comunidad de comunidades*; *desmercantilizar la palabra*; *el secreto es ser como los niños y como el agua: alegres, transparentes, creativos y en movimiento*, y, tal vez, las dos proposiciones más reveladoras: *no podemos construir lo nuestro con lo mismo* y *lo posible ya se hizo: ahora vamos por lo imposible.*

Eventos de este tipo, como ya lo indicáramos en la introducción, sugieren una coyuntura favorable para la construcción de una agenda de diseño desde el espacio teórico-político de las luchas sociales actuales. Esta es una posible lectura del Foro Social Mundial (FSM) y su eslogan de "Otro mundo es posible", y sin duda del *dictum* Zapatista que ha reverberado a lo largo de este libro: "Queremos un mundo donde quepan muchos mundos". ¿Es posible leer en estas consignas populares –en realidad instancias inspiradoras de pensamiento político subalterno– las semillas de una imaginación radical de diseño? ¿Hay una voluntad de diseño en las acciones de movimientos y colectivos? Lo cierto es que uno puede ver ejemplos de la determinación de defensa y creación de mundos en todo el continente, desde los zapatistas de Chiapas y las comunidades autónomas de Oaxaca hasta los nasa del suroccidente de Colombia y los mapuches en Chile, así como en un número creciente de comunidades campesinas y afrodescendientes en varios países. Como es bien sabido, esta voluntad colectiva experimentó un verdadero despegue hacia 1992, coincidiendo con el quinto centenario del llamado descubrimiento de América, que suscitara el cambio de nombre del continente por los movimientos indígenas, como Abya Yala. Con este cambio de nombre los pueblos indígenas alcanzaron una madurez telúrica, o madurez civilizatoria, como ellos mismos lo dicen.

Esta madurez acentúa formas de pensamiento autonómico. Cabe preguntarse si estas nociones –*autonomía* y *comunalidad*– y sus

prácticas asociadas, junto con la reelaboración de formas comunales de saber-ser-hacer, podrían constituir las bases para un nuevo pensamiento de diseño. El BV y las transiciones al posextractivismo son expresiones de ese pensamiento; también lo son los planes de vida que, como ya mencioné, constituyen las alternativas al desarrollo imaginadas por las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Estas no son las únicas experiencias que encarnan la búsqueda de autonomía, que puede ser vista en casi todos los rincones del subcontinente, ciertamente en cualquier lugar donde estén ocurriendo cualquiera de las formas brutales de globalización extractiva: en las luchas por la defensa de las semillas, los comunes, las montañas, los bosques, los humedales, los lagos y ríos; en las acciones contra el dominio blanco/mestizo y patriarcal; en los experimentos urbanos con el arte, las tecnologías digitales, los movimientos neochamánicos, las huertas urbanas. Estas manifestaciones de múltiples voluntades colectivas manifiestan la convicción inquebrantable de que otro mundo es realmente posible.

Muchas, si no la mayoría, de estas experiencias son inevitablemente debilitadas por los contextos antagónicos en los que se llevan a cabo, a pesar de su compromiso con las transformaciones. Debe mencionarse también que en su búsqueda de autonomía algunas recaen en el desarrollismo, otras son subvertidas desde dentro por sus propios líderes, otras reinscriben antiguas formas de opresión o crean otras nuevas y no es raro que las movilizaciones decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento o debido a la represión abierta. Sea como fuere (y no discutiré más estos aspectos en este capítulo), el brote está encendido y uno podría especular si en esta coyuntura histórica Abya Yala / Afro- / Latino-América –una tierra con una intensa dialéctica histórica de comunalidad y diferencia– no está ofreciendo al resto del mundo elementos particularmente valiosos para el pensamiento para la transición y un nuevo mundo.

Vale recordar, que el diseño por comunidades tiene lugar bajo condiciones de ocupación ontológica de los territorios y los mundos-vida de estas. Es por esto que la concepción de diseño autónomo que esbozaré en este capítulo debe ser vista en relación con las luchas ontológicas en defensa de los territorios y los mundos-vida relacionales de las

comunidades. ¿Es posible pensar en el diseño bajo estas condiciones de intensa represión y violencia? Sin embargo, es precisamente en estos casos que la idea de la autonomía está floreciendo y que la hipótesis del diseño autónomo adquiere significado. En breve describiré la noción de *autonomía* de los movimientos sociales. Por ahora vuelvo a Varela por un momento en busca de elementos útiles para entender la autonomía. Varela dio una definición minimalista del concepto que podemos usar como una bisagra hacia una conceptualización más amplia: "La clave para la autonomía es que un sistema vivo encuentre su camino hacia el momento siguiente actuando adecuadamente a partir de sus propios recursos" (Varela, 1999, p. 11). Lo mismo ocurre con los mundos y las comunidades, aun, o quizás especialmente, bajo condiciones de ocupación ontológica.

Esto no quiere decir que la hipótesis no pueda y deba ser cuestionada. Como ya lo mencionara en la introducción, ¿no es el diseño autónomo una contradicción en términos? Para decirlo prospectivamente, la posibilidad que sugiero es si el diseño, ontológicamente concebido, puede ser diseño para, y desde, la autonomía. Para que esta posibilidad tenga sentido, tenemos que pensar si el diseño puede ser desvinculado de sus prácticas modernistas no sostenibles y desfuturizantes y reorientado hacia otros compromisos ontológicos y realizaciones. Igualmente, tendremos que investigar lo que esto significaría en términos del diseño de herramientas, interacciones, contextos y lenguajes que cumplan con el principio del diseño ontológico de cambiar la forma como nos ocupamos de nosotros mismos y las cosas. En este capítulo abordo estas preguntas examinando los rudimentos del diseño autónomo con base, en gran parte, en los debates activistas-intelectuales que tienen lugar en América Latina en la actualidad.

La primera parte del capítulo se desplaza, de nuevo, a un registro teórico al volver a Maturana y Varela, a su noción bien conocida de *autopoiesis*; como se verá, lo que estos autores llaman "autonomía biológica" puede ser útil para el diseño autónomo. Después paso, en la parte más sustancial, a discutir los actuales debates latinoamericanos sobre la autonomía y lo comunal. De estos diversos hilos surgirá una concepción particular de diseño autónomo y una idea general de lo que implica "la realización de lo comunal". Esta idea se complementa con elementos

de dos experiencias. La primera, en la que estuve involucrado, se llevó a cabo en 1998 y consistió en el desarrollo e implementación de un taller para el "diseño ecológico de cuencas hidrográficas" en la región de la selva tropical del Pacífico, utilizando una metodología de sistemas centrada en la autonomía. El segundo ejemplo presenta la semilla de un ejercicio de diseño de transición para una región en el suroccidente de Colombia devastada por más de un siglo de desarrollo capitalista pero potencialmente madura para una imaginación de transición. Esta parte se basará, en gran medida, en los dos marcos de diseño de transición que presenté en el capítulo anterior. Añadiré dos advertencias antes de seguir adelante. En primer lugar, ofrezco este capítulo en el espíritu de una hipótesis: que el diseño y la autonomía pueden ser acogidos bajo un mismo techo. Segundo, que el ejercicio se deriva de experiencias e ideas de América Latina.

Autopoiesis y autonomía biológica

El trabajo de Maturana y Varela, más allá de una teoría de la cognición y de las raíces biológicas del entendimiento humano, esbozada en el capítulo 3 (Escobar, 2016), es una teoría de la organización de lo vivo. Es tanto biología como filosofía, un sistema de pensamiento en el mejor sentido del término.[13] Su acercamiento a lo vivo es completo, desde el nivel celular a la evolución y la sociedad. Es un intento por explicar la vida "desde adentro" (es decir, en su autonomía), sin depender, principalmente, de conceptos generados por el observador sobre lo que la vida es o hace, ya sea en términos de "funciones" (como las funciones realizadas por una célula o un órgano), *inputs* o *outputs*, o la relación del

13. Este juicio fue expresado por el legendario teórico de sistemas Stafford Beer (1980), quien trabajó con Flores en el Proyecto Cybersyn durante la presidencia de Allende en Chile, en su prefacio a la versión en inglés de *De máquinas y seres vivos* (publicada originalmente en Chile en 1973), titulada *Autopoiesis and Cognition* (Maturana y Varela, 1980). El Proyecto Cybersyn fue un intento pionero en la aplicación de la cibernética y la informática a la economía chilena durante el período socialista de Allende (1970-1973). La historiadora de la ciencia Edén Medina (2011) ha escrito un relato fascinante del proyecto. El punto de partida del trabajo de Maturana y Varela fue el estudio neurofisiológico de la visión que hizo Maturana y que llevara a varias publicaciones importantes en la década de 1960 que forman la base de *Autopoiesis and cognition*. Después siguió una reinterpretación radical de conceptos biológicos claves, incluyendo ontología, filogenia, reproducción y herencia, evolución y, por supuesto, sistema nervioso y cognición.

organismo con su entorno. Su teoría se aparta de estos enfoques biológicos bien conocidos y trata de explicar los sistemas vivos como unidades autoproducidas y autocontenidas cuya única referencia es a sí mismas. El enfoque se deriva de la idea de que la cognición es una operación fundamental de todos los seres vivos y de que no tiene que ver con las representaciones del mundo sino con la acción efectiva de un ser vivo en los ámbitos en los que existe (su entorno). A partir de aquí se deduce que el carácter esencial de lo vivo es tener una organización autónoma que permita esa efectividad operativa, para la que acuñaron el término *autopoiesis*: "Nuestra propuesta es que los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, están continuamente autoproduciéndose. Indicamos este proceso cuando llamamos *organización autopoiética* a la organización que los define" (Maturana y Varela, 1987, p. 43). Vale la pena citar la definición original, aunque sea un tanto técnica. Un sistema, o máquina, autopoiético es esa entidad que está organizada

> como un sistema de procesos de producción de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (relaciones) de producción que los producen a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y (ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico en el que estos (los componentes) existen mediante la especificación del ámbito topológico de su realización como una red de este tipo (Maturana y Varela, 1994, p. 69 y 1980, p. 79).[14]

Me parece útil pensar en la "organización" en este contexto como un sistema de relaciones entre los componentes (por ej., biofísicos, celulares, bioquímicos, nerviosos, etc., solo para pensar en términos biológicos)

14. Esta cita es de la quinta edición en castellano (Maturana y Varela, 1994, p. 69), pero complementada en la última frase con mi traducción de la versión en inglés (1980, p. 79). Muchos lectores han señalado la circularidad de esta definición. De hecho, la portada de la primera edición chilena del libro, *De máquinas y seres vivos* (Maturana y Varela, 1973), mostraba el antiguo símbolo del *uroboros*, al parecer de origen egipcio, que representa una serpiente que se traga su cola. El *uroboros* representa la autorreferencialidad de los seres vivos que está en el núcleo de la noción de *autopoiesis* –materia y energía siempre plegadas sobre sí mismas (como en la idea de Teilhard de Chardin de la conciencia plegada sobre sí misma como la dinámica central de la evolución). Doy las gracias a Gustavo Jiménez Lagos por hablarme de esa portada (comunicación personal, julio de 2014).

cuya interacción continua produce la unidad en cuestión. Todos los sistemas vivos deben mantener esta organización básica para seguir siendo los sistemas vivos que son; perder esa organización lleva a su desintegración. De ello se deduce que todas las relaciones entre las unidades vivas tienen que respetar los criterios de conservación de la autopoiesis. Esto se lleva a cabo a través de lo que Maturana y Varela llamaron *acoplamiento estructural*; todos los sistemas vivos interactúan con su entorno a través del acoplamiento estructural. La cuestión clave aquí es que el entorno no dicta esa relación, sino, más bien, que es la organización de la unidad (su sistema básico de relaciones) la que determina su interacción con el entorno. Otra forma de decirlo es que los sistemas vivos se caracterizan por tener "*clausura operativa*" en su organización: su identidad se especifica mediante una red de procesos dinámicos cuyos efectos no dejan la red" (Maturana y Varela, 1987, p. 89). Otra manera de referirse a esta característica es que los sistemas vivos están determinados estructuralmente ("máquinas", en la definición anterior) puesto que sus cambios son determinados por su organización –para conservar la autopoiesis (Maturana y Varela, 1987, pp. 95-100; 1980). Pero, una vez más, no son las perturbaciones del entorno las que determinan lo que ocurre con lo vivo sino la organización de este último; las perturbaciones solo desencadenan los cambios.

Esta es una característica clave de la autonomía biológica y social o cultural, como discutiré en breve en relación con los movimientos sociales, que pueden sufrir cambios estructurales y adoptar diversas estructuras en respuesta a las interacciones con el entorno, pero que tienen que mantener una organización básica con el fin de permanecer como las unidades que son. La interacción histórica entre unidades autopoiéticas (mundos, uno podría decir) a menudo adquiere un carácter recurrente, estableciendo un patrón de cambios estructurales mutuamente congruentes que permite a las unidades respectivas mantener su organización (interacciones pluriversales). Esto, a la larga, conduce a la coordinación del comportamiento, la comunicación y los fenómenos sociales a través de coontogenias, dando lugar a todo tipo de unidades complejas (codiseño); en los seres humanos este proceso se lleva a cabo a

través del lenguaje.[15] En resumen, los seres vivos son entidades autónomas puesto que son autopoiéticas, es decir, autoproducidas; se generan a sí mismos a través de la interacción recursiva entre sus componentes. Los sistemas autopoiéticos son totalidades que se relacionan con su entorno a través del acoplamiento estructural. Esta es la definición de la *autonomía biológica*.

Antes de pasar a vincularla con los movimientos sociales y el diseño, sin embargo, es prudente abordar por qué hablar de *sistemas*. Para los posestructuralistas puede ser cuestionable el uso de este concepto que, como la estructura, la identidad o la esencia, ha sido fuertemente criticado y deconstruido por sus conexiones con la organicidad, la totalización y el comportamiento a la manera de una ley, sin siquiera mencionar las aplicaciones militares-industriales posibilitadas por el análisis de sistemas. Esta crítica es importante; sin embargo, es otro ejemplo de la manera como el posestructuralismo deconstruye demasiado y no reconstruye lo suficiente. Las nociones de redes y entramados (*assemblages*) han sido, por supuesto, importantes agendas reconstructivas (por ej., Latour, 2007; De Landa, 2006), pero es justo decir que la cuestión de las totalidades (*wholes*), la forma y la coherencia sigue sin resolverse en la teoría social. La teoría de la complejidad ofrece pistas útiles en este sentido. Como Mark Taylor (2001) señalara al discutir estos conceptos,

> después de considerar la lógica de las redes debe quedar claro que los sistemas y las estructuras –sean biológicas, sociales o culturales– son más diversas y complejas que lo que los críticos deconstructivos piensan. Los sistemas de autoorganización emergentes actúan como un todo pero no totalizan [...] En vez de reprimir las diferencias [como temen los deconstructivistas] la actividad global

15. Esta perspectiva descansa en la distinción entre dos unidades o estructuras, el ser vivo y su entorno. La discusión epistemológica de Maturana y Varela de esta distinción es compleja y aquí la he obviado (véase Escobar 2008, pp. 294-295). En el prefacio a la quinta edición de la versión española Varela utiliza el término *codefinición* entre sistema y entorno. El trabajo de Maturana y Varela fue influenciado por los vibrantes debates sobre sistemas, cibernética, información y autoorganización de las décadas de 1950 y 1960 (véase Escobar, 2008, capítulo 6).

> [es decir, sistémica] aumenta la diversidad de la que dependen la creatividad y la vida productiva (Taylor, 2001, p. 155).[16]

Los académicos neomaterialistas y neorrealistas podrían encontrar algunos aliados insospechados en las lecciones de la complejidad. Por ejemplo, la teoría de la complejidad podría ser útil para determinar cómo ciertas configuraciones socionaturales (incluyendo el capitalismo, el patriarcado y la modernidad) adquieren cierta estabilidad, a pesar de su carácter cambiante. ¿Es posible pensar en configuraciones no totalizantes que no se comporten como sistemas convencionales pero que, sin embargo, actúen como un todo? Dicho de otra manera, el pensamiento de sistemas se basa en la idea de que el todo surge de la interacción de las partes. Durante las últimas tres décadas las teorías de emergencia y autoorganización han puesto de relieve el hecho de que estos procesos dan lugar a sistemas complejos que no son fijos ni estáticos, sino abiertos y adaptables y, a menudo, existen dentro de condiciones de inestabilidad y lejos del equilibrio ("en equilibrio entre el orden y el caos"). Cuando los biólogos plantean la pregunta "¿por qué ocurre el orden?" y descubren ciertas dinámicas básicas que subyacen a la organización de todos los sistemas vivos (desde lo celular y el nivel del organismo hasta los niveles sociales) están rearticulando la pregunta sobre la *coherencia y la integridad* del orden percibido del mundo (por ej., Kauffman, 1995; Solé y Goodwin, 2000; Goodwin, 1994, 2007). Encuentran coherencia y creatividad en los procesos naturales, incluyendo la emergencia y la complejidad, los patrones fractales y las formaciones autosimilares. Estas son cuestiones de diferencias intensivas y morfogénesis, de la relación entre la forma de la vida y la vida de la forma (Goodwin, 2007). Estas pueden

16. El trabajo de Taylor es uno de los pocos que tratan de vincular la teoría social crítica y las teorías de la emergencia y la autoorganización; su argumento es que las teorías de la complejidad pueden ayudar a rearticular algunas de las preguntas no resueltas del posestructuralismo. Acusa a los deconstructivistas de reproducir su crítica del gesto totalizante que imputan a los teóricos de sistemas (que los sistemas totalizan y, así, reprimen las diferencias) porque dejan las diferencias irremediablemente fragmentadas y sin ninguna esperanza de recomposición. Que yo conozca, la única aplicación sostenida del concepto de *autopoiesis* a los sistemas sociales es la de Niklas Luhmann, discutida en Clarke y Hansen (2009).

ser preocupaciones útiles para los diseñadores tanto como para los teóricos neomaterialistas y posdualistas.[17]

Destaco algunos elementos de la teoría de la autopoiesis: los sistemas autopoiéticos son, a la vez, abiertos a su entorno y operacionalmente cerrados; de hecho, el sistema está abierto a su entorno en proporción a la complejidad de su clausura (su grado de autonomía), es decir, a la complejidad del sistema básico de relaciones que hacen que el sistema sea lo que es (Clarke y Hansen, 2009). Esta clausura operativa es la base de la autonomía del organismo –o del entramado o sistema. Veremos lo que significan estos principios si tratamos de extenderlos al ámbito de la forma comunal de la vida y de la política.

La autonomía en el dominio social y cultural

Desde la irrupción del zapatismo y su grito "¡Ya basta!" la lucha por la autonomía se ha fortalecido en América Latina, principalmente entre los pueblos indígenas y, también, entre otros grupos rurales y urbanos. "¡Que se vayan todos! ¡Que no quede ninguno!", gritaron los desempleados argentinos a los políticos y a las élites económicas en cuya representación ya nadie podía confiar después del colapso económico de 2001. Desde entonces se han escuchado reclamos similares, por ejemplo, entre los *indignados* del sur de Europa y *Occupy* en Estados Unidos. En América Latina el reclamo por autonomía no solo implica una crítica de la democracia formal y de las nociones de autogobierno dentro de un régimen de Estado, sino un intento verdadero por construir una forma totalmente diferente de gobierno anclada en la vida de la gente, una lucha por la liberación más allá del capitalismo y por un nuevo tipo de sociedad en armonía con otros pueblos y culturas (Esteva, 2015).

17. Esta sección debería haber incluido un mejor recuento de las teorías de complejidad, la emergencia y la autoorganización y de su relevancia para la teoría social. Espero que las observaciones anteriores lleven a otros a emprender esa tarea. A quienes están preocupados con la importación de los conceptos de las ciencias naturales a la teoría social sugeriría que se puede pensar en la vida social y biológica en términos de entramados, coherencia y totalidades desde un continuo de experiencia y materia que es autoorganizado y también organizado de otras formas (un pluriverso); de esta manera no habría separación entre mundos biológicos y sociales, entre naturaleza y cultura. Entonces se podrían leer las ideas de la complejidad como lecciones de un tipo de teoría a otra y no de algún reino biológico predeterminado cuyas verdades los biólogos finalmente estarían consiguiendo entender.

El crítico mexicano del desarrollo Gustavo Esteva ha proporcionado la siguiente distinción útil desde la perspectiva de la larga y tenaz resistencia al desarrollo, la modernidad y la globalización de las comunidades indígenas y campesinas de México. Distingue tres situaciones en términos de las normas que regulan la vida social de una colectividad:[18]

- *Ontonomía*, cuando las normas son establecidas a través de prácticas culturales tradicionales; son endógenas y específicas al lugar y se modifican históricamente a través de procesos colectivos integrados.
- *Heteronomía*, cuando las normas son establecidas por otros (a través del conocimiento experto y las instituciones); se las considera universales, impersonales y estandarizadas y se modifican a través de la deliberación racional y la negociación política.
- *Autonomía*: se refiere a la creación de las condiciones que permiten el cambio de las normas desde dentro o la capacidad de cambiar las tradiciones tradicionalmente. Podría implicar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la verdadera invención de nuevas prácticas.

"Cambiar las tradiciones tradicionalmente" podría ser una descripción adecuada de la autopoiesis; su correlato, "cambiar la forma como cambiamos", designa las condiciones necesarias para preservarla, es decir, el cambio de la heteronomía a la autonomía y la ontonomía, de la alopoiesis a la autopoiesis (por ejemplo, del desarrollismo heterónomo a los proyectos de vida autónomos). Desde este punto de vista, la autonomía describe situaciones en las que las comunidades se relacionan entre sí y con otros (el Estado, por ejemplo) mediante el acoplamiento estructural con la conservación de la autopoiesis de la comunidad. Tiende a ocurrir en comunidades que siguen teniendo una base relacional lugarizada para su existencia (así no restringida al lugar, pues toda comunidad siempre está en interacción con otras), como las comunidades indígenas y campesinas, pero también podría aplicarse a muchas otras comunidades en

18. Escuché a Gustavo Esteva hacer esta distinción en una conferencia, tal vez a mediados de la década del 2000. Una versión se encuentra en un artículo que publicó en la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* (Esteva, 2015). Todo el número de esa revista está dedicado a la autonomía indígena en América Latina.

todo el mundo, incluyendo las que luchan en las ciudades para organizar proyectos de vida alternativos.

Los elementos cruciales para mantener un modo relacional de existencia incluyen tipos de relaciones entre las personas, relaciones con la Tierra y con el mundo sobrenatural, formas de producción, conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, prácticas curativas, etc., que no asumen la preexistencia de entidades separadas y distintas. Hay un tipo particular de relaciones entre los humanos, los no humanos y los mundos sobrenaturales o espirituales que son esenciales para las ontologías relacionales. Los antropólogos y ecólogos han tratado de describir estas relaciones de varias formas (por ejemplo, en términos de continuidad, integralidad u holismo), pero solo han conseguido un éxito parcial. Las nociones como *malla*, *tejido* o *pluriverso* intentan trascender las deficiencias de las categorías fijas, pero su éxito es también parcial.[19] El concepto de *territorio*, como es utilizado por los movimientos que describí antes, es una abreviatura para el sistema de relaciones cuya recreación continua re-crea a su vez la "comunidad" en cuestión.

En el contexto de la larga resistencia histórica de los pueblos indígenas y afrodescendientes en países como Colombia, la autonomía es un proceso cultural, ecológico y político. Implica formas autónomas de existencia y toma de decisiones. Su dimensión política está articulada claramente, por ejemplo, por la movilización de los indígenas nasa en el suroccidente de Colombia, conocida como *minga social y comunitaria*: "Cuando dejamos de tener nuestras propias propuestas terminamos negociando las de los demás. Cuando esto sucede ya no somos nosotros: somos ellos; nos convertimos en parte del sistema global de crimen organizado".[20] Esta declaración también señala el deslizamiento continuo entre la autonomía y la heteronomía, sobre todo en las relaciones de los

19. Entender la naturaleza de la relacionalidad quizá exija formas transracionales de articulación con lo real; según algunos, este acceso se puede lograr mediante el dominio de la meditación o por medio de experiencias místicas, alucinatorias o chamánicas.

20. Estas características de la autonomía surgen de discusiones de y sobre los movimientos sociales, sobre todo en el sur de México (Chiapas, Oaxaca), el suroccidente de Colombia (movimientos negros e indígenas) y partes de América del Sur, especialmente en Bolivia y Ecuador. Hay resonancias con temas en la teoría contemporánea (por ej., Deleuze y Guattari) y con el pensamiento anarquista. Véase Escobar (2010) para referencias.

movimientos sociales con el Estado. Aunque la autonomía absoluta no existe en la práctica, esto solo significa que funciona como un horizonte teórico y político que guía la práctica política y del diseño.

En estos casos la autonomía implica una condición ontológica de ser comunal. Como señalaran los zapatistas en su notable "Sexta declaración de la Selva Lacandona" del 2005, que precedió a "La otra campaña" de unos pocos meses después: "[Nuestro] método de gobierno autónomo no fue simplemente inventado por el EZLN; proviene de varios siglos de resistencia indígena y de la experiencia de los zapatistas. Es el autogobierno de las comunidades" (Subcomandante Marcos y los zapatistas, 2006, pp. 77-78). Esteva describe de manera similar los movimientos autónomos en Oaxaca durante el mismo período:

> Es un movimiento social que viene de antaño, de tradiciones muy oaxaqueñas de lucha social, pero es estrictamente contemporáneo en su naturaleza y perspectivas y visión del mundo. Debe su carácter radical a su condición natural: está a nivel de la tierra, cerca de las raíces [...] Compone su propia música. Inventa sus propios caminos cuando no hay ninguno [...] Trae al mundo un viento fresco y alegre de cambio radical (2006, pp. 36, 38).

La autonomía se ejerce en un contexto histórico de larga data que ha llevado a algunos investigadores a sostener que, sobre todo en casos de insurrección indígena-popular como los que han tenido lugar en el sur de México, Bolivia y Ecuador en las últimas dos décadas, sería más apropiado hablar de sociedades en movimiento en vez de movimientos sociales (Zibechi, 2006). Podemos ir más lejos y hablar de *mundos en movimiento* (Escobar, 2014). Estas sociedades/mundos en movimiento son momentos en el ejercicio de la autonomía cultural y política –de hecho, de la autonomía ontológica.[21]

21. De hecho, los movimientos sociales pueden considerarse como unidades *autopoiéticas;* esta posibilidad es ignorada por la mayoría de las teorías de los movimientos sociales, que los consideran *alopoiéticos*, es decir, producidos por y referidos a otras lógicas, ya sea el capital, el Estado, el nacionalismo o lo que sea (Escobar, 1992).

Esta caracterización de la autonomía es una respuesta a la *coyuntura actual de destrucción de los mundos comunales por parte de la globalización neoliberal.* El objetivo de los movimientos autónomos no es visto como "cambiar el mundo", sino como la creación de nuevos mundos. Cambiar la forma de cambiar para cambiar de manera autónoma y construir una nueva realidad (comunidad, región, nación) *desde abajo y a la izquierda,* como los zapatistas gustan decir. La autonomía no se logra por medio de la "captura del Estado", sino recuperando del Estado las áreas claves de la vida social que ha colonizado. Crea ámbitos de acción que son autónomos del Estado y nuevos arreglos institucionales con ese propósito (como las conocidas *juntas de buen gobierno* en los territorios zapatistas). La autonomía pretende el establecimiento de nuevas bases para la vida social. La autonomía zapatista, por ejemplo, implica transformar la provisión de las funciones sociales claves, sobre todo en los siguientes ámbitos: alimentación, aprendizaje, curación, vivienda (habitación), intercambio, movilidad, propiedad (propiedad colectiva de la tierra) y trabajo (Esteva, 2013; Baschet, 2014); estas constituyen una guía para el diseño. Aunque sería imposible analizar aquí cómo se han transformado las prácticas en cada uno de estos ámbitos a lo largo del eje heteronomía-autonomía, haciéndolos más autónomos, con toda probabilidad esta experiencia constituye el mejor ejemplo de diseño para la autonomía.[22]

A menudo la autonomía tiene una dimensión decididamente territorial y basada en el lugar. Se deriva de territorios de resistencia y diferencia y los re-construye, como muestra el caso de los movimientos negros e indígenas en muchas partes de América (por ej., Escobar, 2008, para el caso de los movimientos afrodescendientes en el Pacífico colombiano); sin embargo, esto aplica a zonas rurales, urbanas, de bosques y selvas, y a todo tipo de territorios en diferentes maneras. En el caso de los movimientos de los desempleados en Argentina después de la crisis de 2001, el ejercicio de la autonomía incluyó tanto una crítica del capitalismo como la creación de nuevas formas de vida (desde guarderías y huertas urbanas a clínicas gratuitas, la reestructuración de las escuelas públicas

22. De acuerdo a Jerôme Baschet, la autonomía rebelde es el principio general de organización zapatista, es decir, de otra organización colectiva generalizada, más allá del capitalismo.

y la recuperación y autogestión de fábricas abandonadas); en otras palabras, implicó la creación de espacios no capitalistas y de nuevas formas de territorialidad. Así surgieron nuevas prácticas en las comunidades, como la democracia en el lugar de trabajo, la horizontalidad en las fábricas autogestionadas y los valores comunitarios frente a los valores de mercado. El objetivo de los movimientos fue producir de diferentes maneras y crear relaciones de trabajo no explotadoras, no tan dependientes del capital y el Estado, en varias actividades relacionadas con la producción y la reproducción social. En estos movimientos urbanos se puede ver la interacción entre la organización territorial, las identidades colectivas y la creación de nuevas formas de vida que, a menudo, están en el núcleo de la autonomía (Mason-Deese, 2015; Sitrin, 2014).[23]

La dimensión basada en lugar de la autonomía a menudo implica la primacía de la toma de decisiones por parte de las mujeres, históricamente más propensas que los hombres a resistir presiones heterónomas sobre los territorios y los recursos y a defender formas colectivas de ser (por ej., Harcourt y Escobar, 2005). En los movimientos orientados hacia la autonomía a menudo existe el empuje para re-generar los espacios de la gente, sus culturas y comunidades y para reclamar los espacios de comunalidad o comunes. Estos procesos implican, necesariamente, la desobediencia epistémica y fomentan la justicia cognitiva (Santos, 2014). Algunos dicen que la autonomía es otro nombre para la dignidad de la gente y para la convivialidad (Esteva, 2005, 2006; Gutiérrez, 2008); *la autonomía es una teoría y práctica de la interexistencia y el interser, un diseño para el pluriverso.*

Es importante anotar, sin embargo, que la capacidad de las comunidades de crear y mantener su autonomía hoy en día pasa por su capacidad de coordinarse con otros esfuerzos similares a muchos niveles, incluyendo el planetario, de manera trasversal, entre comunas o regiones. Es decir, debe darse "la conjunción de un régimen de autonomía local, entendido como base de una vida social autogobernada, y de una red planetaria abierta a la interconexión cooperativa de las entidades

23. El caso de los *piqueteros* en Argentina es uno de los mejores conocidos en cuanto se refiere a la política autónoma en las ciudades en América Latina. Véase Mason-Deese (2015).

de vida" (Baschet, 2014, p. 72). Al liberarse de la forma Estado, las expresiones autonómicas se abren a la autoorganización como pluralidad de mundos a través de redes planetarias interculturales. Como veremos más adelante, el control sobre un nivel de producción básica es indispensable para esta política de articulación translocal. Solo así podrán crecer los espacios liberados, más allá de su determinación por el capital, la economía y el reino del valor.

Es por esto que todo marco de autonomía tiene que situarse, como argumenta Astrid Ulloa en su trabajo sobre autonomía territorial con las comunidades indígenas *kogui*, *arhuaco*, *wiwa* y *kankuamo*, de la Sierra Nevada de Santa Marta, en una concepción multiescalar de los procesos autonómicos. Para esto, sugiere el concepto de *autonomía relacional indígena*, donde lo relacional apunta a la necesaria confrontación permanente que los grupos tienen que mantener frente a diversos actores regionales, nacionales y transnacionales. Partiendo de prácticas culturales de territorialidad local –y de las ontologías de circulación de la vida, ya mencionadas con anterioridad (capítulo 2, Escobar, 2016)–, en sus intentos autonómicos estos grupos se ven abocados a tratar con todo tipo de actores, desde los agentes inmediatos del extractivismo y los megaproyectos de impacto regional hasta las legislaciones internacionales que con frecuencia constituyen nuevos regímenes de apropiación simbólica, en términos de "naturalezas neoliberales" y de apropiación de facto a través de aparatos de "ecogubermentalidad," tales como los proyectos REDD+ y los mercados de carbono. Es a partir de esta compleja geopolítica interepistémica e interontológica que estos grupos logran crear territorialidades alternativas que les permitan, en cierta medida, articular territorio, cultura e identidad como estrategia de reconocimiento de sus derechos y de defensa de sus mundos-vida (Ulloa, 2010, 2011 y 2012).

La realización de lo comunal: formas no liberales de la política y de la organización social

Consideremos un proverbio importante de la movilización nasa: "La palabra sin la acción es vacía, la acción sin la palabra es ciega y la acción por fuera del espíritu de la comunidad es la muerte". Las nociones de

comunidad están reapareciendo en diversos espacios epistémico-políticos, incluyendo las movilizaciones de indígenas, afrodescendientes y campesinos, sobre todo en México, Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Lo comunal es discutido por intelectuales afiliados a estos movimientos y también se ha convertido en una preocupación importante para el feminismo decolonial. También se encuentra, por supuesto, en algunos enfoques relacionados con la transición, como los que hablan de comunalización y "economías comunitarias". Cuando se habla de comunidad se usan varios sentidos: *comunalidad*, lo *comunal*, lo *popular-comunal*, las *luchas por los comunes*, *comunitismo* (activismo comunitario). Aquí usaré *lo comunal* o *lógicas comunales* para abarcar esta gama de conceptos. Los antecedentes históricos de este "retorno de lo comunal" son muy complejos; en el caso de América Latina, como hemos visto, incluyen el surgimiento de los movimientos indígenas después de 1992, el giro político a la izquierda y la aparición de regímenes progresistas después de 1998 y las particularidades de las insurrecciones indígenas-populares en países como México, Bolivia y Ecuador. Un recuento de este contexto está más allá del alcance de este libro; también lo está una discusión de las muchas críticas planteadas contra las nociones comunales –desde acusaciones de "romanticismo" y "retorno al pasado" hasta advertencias sobre el carácter represivo de la comunidad (véanse Escobar, 2010, 2014, para este contexto y las respuestas a las críticas).[24]

24. Las expresiones teórico-políticas del autonomismo y la comunalidad provienen de muchos colectivos, incluyendo muchos movimientos indígenas, de afrodescendientes y campesinos; está siendo conceptualizado por un creciente número de intelectuales y activistas, entre los cuales cabe mencionar a Gustavo Esteva, Raquel Gutiérrez Aguilar, Xochitl Leyva, Silvia Rivera Cusicanqui, Raúl Zibechi, Manuel Rozental, Vilma Almendra, Patricia Botero, Astrid Ulloa, John Holloway, Carlos Walter Porto Goncalves, el Colectivo Situaciones, Luis Tapia y los intelectuales *aymara* Pablo Mamani, Julieta Paredes, Felix Patzi, y Simón Yampara, entre otros. Muchos de estos actores convergieron recientemente en Puebla, en el Primer Congreso Internacional de Comunalidad, organizado por Raquel Gutiérrez A. y sus colaboradores. Una importante vertiente relacionada se encuentra en los enfoques interculturales y decoloniales adelantados en el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, dirigido por Catherine Walsh. También hay un nutrido grupo de pensadoras y pensadores de la autonomía y la comunalidad centrado en la ciudad de Popayán (Colombia), en intercambio continuo con comuneros e intelectuales nasa, misak, campesinos y afrodescendientes de la región del norte del Cauca, particularmente en torno a la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo (un bastión del pensamiento autónomo, comunal y decolonial) y del evento bianual Tramas y Mingas por el Buen Vivir.

El pensamiento comunal está, quizás, más desarrollado en México con base en las experiencias de los movimientos sociales en Oaxaca y Chiapas. Para Esteva la *comunalidad* (la condición de ser comunal)

> constituye el núcleo del horizonte de inteligibilidad de las culturas mesoamericanas [...] es la condición que inspira la existencia *comunalitaria*, la que hace transparente el acto de vivir; es una categoría central en la vida personal y comunitaria, su vivencia o experiencia más fundamental" (Esteva, s. f., p. 1).[25]

Lo comunal es de esta forma una formidable fuerza en el presente. La socióloga mexicana Raquel Gutiérrez ha propuesto el concepto de *entramados comunitarios* versus *coaliciones de corporaciones transnacionales* como dos modos contrastantes de organización de lo social. Por *entramados comunitarios* quiere decir

> la multiplicidad de mundos humanos que pueblan y engendran el mundo bajo diversas normas de respeto, colaboración, dignidad, amor y reciprocidad y que no están completamente sometidos a la lógica de la acumulación de capital, aunque a menudo estén bajo ataque y abrumados por ella (Gutiérrez, 2012, p. 3).

Como explica en la misma página se trata de

> un concepto suficientemente general –que no universal– como para abarcar los lazos estables o más o menos permanentes que se construyen y reconstruyen a lo largo del curso de cada vida concreta, entre mujeres y hombres específicos [...] Esos entramados comunitarios [...] se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños [...] Son las diversas y enormemente variadas configuraciones colectivas humanas, unas de larga data, otras más jóvenes, que dan sentido y "amueblan" lo que en la filosofía clásica se ha designado como "espacio socio-natural" (Gutiérrez, 2012, p. 3).

25. Esteva introdujo el neologismo *comunalitario*, diferente de *comunitario*. Me parece útil porque se distancia de la asociación con lo que usualmente se describe como "violencia comunitaria" en algunas partes del mundo, como el sur del Asia.

Gutiérrez ofrece este concepto como "una distinción inicial que pueda guiarnos en la transformación civilizatoria en que estamos empeñados" (2012, p. 1). Incorpora el espíritu de la vieja distinción marxista entre la burguesía y el proletariado –su contribución al entendimiento de los antagonismos fundamentales que rompen y recomponen las sociedades–, pero evitando los problemas creados por el carácter cerrado y universalizante de la formulación binaria clásica. Los entramados comunitarios resaltan un tipo particular de relación humana colectiva –centrada en lo común– y las formas como desborda su determinación por parte del capital. La distinción busca hacer visible

> la gigantesca y global confrontación entre variados y plurales formatos de múltiples entramados comunitarios con mayor o menor grado de cohesión interna y enlace; y las más poderosas corporaciones transnacionales y coaliciones entre ellas, que saturan el espacio mundial de policías y bandas armadas, discursos supuestamente "expertos", imágenes, reglamentos e instituciones rígidamente jerárquicas (Gutiérrez, 2012, p. 4).

Aunque los dos tipos de formación están entreverados, el segundo siempre trata de permear, incorporar o destruir al primero; sin embargo, la distinción no pretende describir "cómo son las cosas" tanto como entender "qué pueden ser". El concepto también apunta a descentrar la política y lo político del binario estadocéntrico de "la derecha y la izquierda" con el fin de posicionarse como un tipo viable de política autónoma horizontalizante no centrada en el Estado.

Las movilizaciones masivas y las insurrecciones populares que se produjeron en Bolivia antes de la elección del primer presidente indígena, Evo Morales, en 2006 han sido otro campo fértil para la teorización de la autonomía y de lo político. La literatura ya es enorme y no la puedo resumir aquí (Escobar, 2010); solo presentaré unos pocos aportes de especial relevancia para los propósitos de este capítulo con base en el trabajo de intelectuales indígenas y no indígenas. En su importante trabajo sobre el liberalismo y la modernidad en Bolivia desde perspectivas indígenas, Silvia Rivera Cusicanqui (1990, 2014) interpreta las luchas indígenas,

desde la famosa rebelión de Tupaj Amaru y Tupaj Katari de 1780-1781, en términos de la tensión entre formas liberales y comunales de ser y de organización. Esta tensión, que ha marcado a la sociedad boliviana hasta hoy en día, fue un componente crucial en las insurrecciones del 2000-2005, que resultaran en la elección de Evo Morales en el 2008, cuando la memoria de los sucesos de 1781, incluyendo el desmembramiento de Katari y la exposición de sus miembros en distintos lugares públicos de La Paz, se reflejara en un deseo por "la reunificación del cuerpo político fragmentado de la sociedad indígena" (Rivera Cusicanqui, 2014, p. 9). Como historiadora, Rivera Cusicanqui apunta a una dimensión crucial de todo pensamiento político y de diseño en relación con grupos comunalizados, como son la concepción del tiempo y de la historia. Apuntando al hecho de que los indígenas son siempre seres contemporáneos, añade: "no hay 'post' ni 'pre' en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. *El mundo indígena no concibe la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente*" (Rivera Cusicanqui, 2014, p. 57; cursivas añadidas). Volveremos sobre este concepto en la conclusión del libro.

En Bolivia, las formas liberales y comunales de vida han ido de la mano durante gran parte de su historia, entretejidas "en una cadena de relaciones de dominación colonial" (Rivera Cusicanqui, 1990, p. 20). En este contexto El Alto –la ciudad mayoritariamente aymara cerca de La Paz que creció a cerca de un millón de personas en menos de tres décadas, muy poblada por migrantes campesinos expulsados por las reformas neoliberales de la década de 1980– se convirtió, en opinión del sociólogo aymara Félix Patzi (2004), en una escuela para el pensamiento comunal. Para Patzi, la transformación perseguida por estos movimientos tuvo lugar "desde la perspectiva de su filosofía y de sus prácticas económicas y políticas" (2004, pp. 187-188). Del mismo modo, al escribir sobre las insurrecciones de 2000-2005 contra las reformas neoliberales, Pablo Mamani (2008) habla de un "mundo indígena-popular" en movimiento, fruto de una sociedad diferente del liberalismo, y Gutiérrez (2008) escribe sobre una verdadera fractura del paradigma liberal producida por las formas comunales-populares. Ella concluyó que lo que se demostró fue

> la posibilidad de transformar la realidad social de una manera profunda con el fin de preservar, transformándolos, mundos de vida colectivos de larga data y producir formas nuevas y fecundas de gobierno, asociación y autorregulación. En cierto modo, las ideas centrales de este camino se pueden sintetizar en la tríada dignidad-autonomía-cooperación (Gutiérrez, 2008, p. 351).

Estas interpretaciones revelan la existencia de una sociedad "caracterizada por relaciones sociales, formas de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales" (Zibechi, 2006, p. 52). Las características principales de la regulación no estatista y no liberal incluyen asambleas deliberantes para la toma de decisiones, la horizontalidad en las organizaciones y la rotación de obligaciones. Las luchas constituyen formas de autoorganización destinadas a la construcción de formas no estatales de poder. Estas formas aparecen como microgobiernos barriales o antipoderes dispersos, es decir, formas difusas y casi microbianas e intermitentes de poder. Las luchas no tienen como objetivo la toma del poder, sino: a) la reorganización de la sociedad sobre la base de las autonomías locales y regionales; b) poner en movimiento formas no capitalistas y no liberales de organización, sobre todo en las zonas urbanas; c) introducir formas de autogestión de la economía, organizadas en principios comunales, incluso si están articuladas con el mercado; d) articularse con el Estado pero solo para desmantelar su racionalidad colonial e imaginar otro tipo de racionalidad social. El objetivo no era controlar el Estado, sino *organizarse como los poderes de una sociedad otra* (Zibechi, 2006, p. 75).

De esta interpretación emerge una cuestión fundamental, la de *conseguir estabilizar en el tiempo* un modo de regulación social por fuera, *contra y más allá* del orden social que imponen la producción capitalista y el Estado liberal" (Gutiérrez, 2008, p. 46).[26] El concepto de *sistema comunal* del sociólogo Patzi explica esta hipótesis:

26. Si hubiera que aplicar este criterio a lo que ha sucedido en Bolivia en los últimos años habría que concluir que se ha producido un retroceso claro hacia posiciones estatistas y desarrollistas a nivel del Estado. El debate sobre estas cuestiones en Bolivia ha sido intenso desde la elección de Morales.

> Nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales es, sin duda, el de las sociedades indígenas. A diferencia de las sociedades modernas las sociedades indígenas no han reproducido los patrones de diferenciación ni la separación entre ámbitos (político, económico, cultural, etcétera); por eso funcionan como un sistema único que se refiere tanto a los entornos internos como externos [...] El sistema comunal es, por lo tanto, opuesto al sistema liberal. El sistema comunal puede apropiar el entorno liberal sin que ello implique la transformación del sistema [y viceversa] (Patzi, 2004, pp. 171-172).

Uno puede relacionar, fácilmente, esta teorización con la teoría de la autopoiesis y la autonomía.[27] En la economía comunal, como es practicada por grupos indígenas urbanos y rurales, los recursos naturales, la tierra y los medios de trabajo son de propiedad colectiva, aunque son distribuidos y utilizados de forma privada. Todo el sistema está controlado por la colectividad. Esto implica tanto derechos como obligaciones para todos en la comunidad. Tan importante como la dimensión económica es la dimensión política; el poder no está anclado en el individuo, sino en la colectividad. En la forma comunal de la política, la "soberanía social no es delegada; es ejercida directamente" (Patzi, 2004, p. 176) a través de diversas formas de autoridad, servicio, reunión, etc.; el representante *manda porque obedece* (Patzi, 2004), también un principio zapatista fundamental.

La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: a) el descentramiento constante de la economía capitalista con la expansión concomitante de las empresas comunales y las formas no capitalistas de la economía; b) el descentramiento de la democracia representativa a favor de formas comunales de democracia, y c) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una verdadera interculturalidad entre los diversos sistemas culturales (Patzi, 2004, p. 190). Patzi es enfático al afirmar que el sistema comunal no se basa en la exclusión de ningún grupo. Utiliza el conocimiento y los avances tecnológicos de la

27. El marco conceptual de Patzi incluye la distinción entre *sistema* y *entorno* que recuerda la de Maturana y Varela.

sociedad liberal pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso el sistema comunal se vuelve más competitivo y justo. La propuesta no es un llamado por una nueva hegemonía, sino por el fin de la hegemonía de cualquier sistema para abandonar los universales de la modernidad y entrar en el pluriverso de la interculturalidad como una manera de construir relaciones más simétricas entre las culturas. Para lograr este objetivo se requiere, quizás, una refundación de las sociedades del continente sobre la base de otros principios de sociabilidad. La conceptualización de Patzi del sistema comunal ofrece principios persuasivos para el diseño con orientación autónoma.

En resumen: en lugar del desarrollo impulsado por el Estado con el argumento de "necesidades" y soluciones basadas en el mercado, la autonomía se basa en formas de aprendizaje, sanación, vivienda, producción, tarea agrícola, etcétera, que son más libres de los mandatos y la regulación heterónomos. Esto es crucial para los proyectos de diseño destinados a fortalecer la autonomía. En este sentido la autonomía significa vivir más allá de la lógica del Estado y el capital al descansar en formas de ser, hacer y conocer no liberales, no estatales y no capitalistas, y al crearlas. También requiere una organización, que tiende a ser horizontal porque el poder no se delega ni opera sobre la base de la representación; más bien, promueve alternativas de poder a través de formas autónomas de organización, como las asambleas comunales y la rotación de las obligaciones, como indican las experiencias bolivianas. La autonomía es anticapitalista, pero no es necesariamente socialista. Se puede describir en términos de democracia radical, autodeterminación cultural y autogobierno. Al vincular el diseño y la democracia el teórico del diseño Gui Bonsiepe (junio de 2005) define la democracia como la reducción de la heteronomía, es decir, de la dominación por fuerzas externas, y como el proceso por el cual los ciudadanos dominados se transforman en sujetos, abriendo espacios para la autodeterminación y los proyectos autónomos.

Esto no significa autarquía o aislamiento; por el contrario, la autonomía busca el diálogo intercultural con otros pueblos en condiciones de igualdad epistémica y social (Quijano, 2016). Más aún, requiere alianzas con otros sectores o grupos en lucha –estrategias de localización e imbricación que no están destinadas a insertar "lo local" en "lo global",

siguiendo las opiniones convencionales, sino un tipo de globalización basada en el lugar (Osterweil, 2005) que conecta los movimientos autónomos. Estas alianzas son vistas en términos de *caminar la palabra*, un concepto desarrollado por la minga social y comunitaria de los nasa para señalar la necesidad de hacerse visible, denunciar y tejer conocimientos, resistencias y estrategias de manera colectiva con otros movimientos. Las alianzas requieren la creación de interconocimiento y traducción entre movimientos y mundos para permitir la inteligibilidad y una medida de coordinación (Santos, 2007).

Una advertencia final sobre las nociones de *comunidad* y lo *comunal*. Como señala el grupo de investigación militante de Buenos Aires, Colectivo Situaciones, la comunidad "es el nombre de un código político y organizativo determinado como tecnología social singular", más que a una entidad preconstituida o a una "plenitud desproblematizada". En ese sentido, "más que un modelo para asegurar una unidad cohesiva y sin fisuras, [la comunidad] se activa a través de una diferenciación permanente [y] contra todo sentido común, produce dispersión" (Colectivo Situaciones, 2006, p. 215); esta dispersión podría volverse central para la invención de modos amplificados de cooperación no estatista. Apelar a la comunidad no significa caer en un anacronismo, como generalmente responden modernos; más bien, la comunidad convoca "energías colectivas actualizadas [...] el hacer comunitario y su apertura a contradicciones y ambivalencias internas nos informan de la contemporaneidad radical de la comunidad respecto de otros modos de cooperación y organización" (Colectivo Situaciones, 2006, pp. 212, 213, 215), incluyendo, podríamos decir, muchas de las formas estándar modernas.

Hablar de resistencias comunitarias o de comunidades en resistencia no implica una visión ni esencial ni homogénea de la comunidad, como algunas críticas alegan. Significa entender cómo las acciones de las comunidades, a pesar de su fractura y fragmentación, pueden revelar "rutas de transición, más allá del dualismo entre la modernidad y la posmodernidad, entre el comunitarismo y el universalismo [...] biografías colectivas de micro-revoluciones por la autodeterminación" (Botero, 2015, pp. 17, 19). Es importante investigar cómo, bajo la fractura y dentro del espíritu de diversidad que necesariamente las acompaña debido a su

condición subalterna, aparecen en las comunidades en resistencia nuevos escenarios para vivir, solidaridades y militancias. La heterogeneidad de las comunidades bajo procesos intensos de represión y desplazamiento genera desestructuración y conflicto, pero también diversidades cuya interculturalidad amplía los significados de sus mundos. Todos estos aspectos con frecuencia escapan a la atención de investigadores, demasiado enfocados en encontrar posiciones antagónicas en el seno de las comunidades (que sin duda también se dan). Ir más allá de estas requiere otro posicionamiento epistemológico, donde el investigador/a realmente se vea a sí misma también como involucrada/o en la misma acción colectiva e interactuando con ella. Lo colectivo no ha desaparecido en estos casos, se teje en pluralidad (Botero, 2013).

Quizás hoy no haya ejemplo más claro de la apertura de lo comunal que los feminismos decoloniales y comunitarios que están surgiendo en algunas comunidades populares y étnicas. Para la intelectual-activista aymara Julieta Paredes, el feminismo comunitario es una estrategia para la consecución de los dos objetivos interrelacionados de la despatriarcalización (en relación tanto con los patriarcados modernos como con los autóctonos) y la descolonización (incluyendo contra el individualismo de los feminismos occidentales). En este marco la comunidad es vista como "principio incluyente que cuida la vida" (Paredes, 2010, p. 27). La comunidad "es otra manera de entender y organizar la sociedad y vivir la vida [...] Es una propuesta alternativa a la sociedad individualista" (p. 31); por esto, involucra todo un tejido de complementariedades, reciprocidades, autonomías e interculturalidades que incluye, para el caso de comunidades rurales, relaciones con comunidades urbanas y aun transnacionales, y por supuesto con los no-humanos. La comunidad vincula cuerpo, espacio, memoria y movimiento dentro de una visión cíclica y dinámica donde se ancla el vivir bien.

En todas estas experiencias la "comunidad" es entendida en términos profundamente históricos, abiertos y no esencialistas. En todo caso, hay un énfasis en la creación de nuevos espacios para lo comunal. De ello se desprende que la realización de lo comunal es, siempre, un proceso histórico abierto. En el lenguaje de Maturana y Varela las comunidades, como sistemas sociales, son entidades autopoiéticas de tercer orden definidas

por un sistema particular de relaciones entre los componentes que, a través de su dinámica recursiva, crean el sistema que es la comunidad. Esta "clausura operacional" (a menudo codificada por los lugareños en términos de "la defensa de nuestra cultura") se mantiene a lo largo de la relación de la comunidad con su entorno (el contexto sociopolítico y ecológico, en términos generales). En esta forma de relacionamiento siempre en marcha (acoplamiento estructural), las comunidades pueden sufrir cambios estructurales de distintos tipos (por ej., mediante la adopción de las TIC); sin embargo, el sistema básico de relaciones tiene que ser mantenido por la comunidad para preservar su autopoiesis, es decir, su capacidad de autocreación. La autonomía es el nombre dado a este proceso.

Es necesario enfatizar que las luchas por la autonomía y lo comunal tienen que realizarse en entornos muy hostiles que con frecuencia socavan, implacablemente, sus esfuerzos. Esta es la ontología política –sostenida por el capitalismo, las coaliciones corporativas, las instituciones de expertos, los Estados represivos y policiales y las racionalidades dualistas– dentro de la que tienen que luchar las iniciativas autónomas. Aun así, la guerra contra lo comunal también significa que las iniciativas de transición basadas en lo comunal y en las luchas territoriales prefiguran mundos posibles por venir (como las músicas que a veces crean). No pueden florecer de forma aislada pero tal vez las estrategias de entrelazamiento que están siendo ensayadas en una miríada de pequeñas islas de intentos de autonomía podrían dar lugar a los continentes renovados, aunque pequeños por ahora, imaginados por los activistas y diseñadores de transición. ¿Puede el diseño autónomo contribuir a esta realización pluriversal de lo comunal?

Estos largos antecedentes históricos, políticos y teóricos sobre la autonomía y lo comunal son necesarios para transmitir la importancia de colocar la autonomía en el ámbito del diseño y de lo comunal como un espacio importante para el diseño relacional y con orientación ontológica. También son una forma de transmitir lo que podrían ser las contribuciones específicas derivadas de las luchas latinoamericanas hacia el pensamiento de transición.

Esbozo de diseño autónomo

El resto de este capítulo planteará algunos elementos adicionales para pensar sobre la relación entre la autonomía, el diseño y la realización de lo comunal. Lo haré en tres partes: la primera identifica algunos principios para el diseño autónomo sobre la base de una experiencia particular en Colombia desde finales de la década de 1990; la segunda extiende estas lecciones a partir de la discusión realizada sobre la autonomía y lo comunal; la tercera, por último, esboza un ejercicio de imaginación de transición para una región particular en el suroccidente de Colombia.

El diseño autónomo –como una praxis de diseño con las comunidades con el objetivo de contribuir a su realización– se deriva de los siguientes supuestos (ligeramente modificadas de Proceso de Comunidades Negras [PCN] y Escobar, 1998):[28]

1. *Toda comunidad practica el diseño de sí misma*: sus organizaciones, sus relaciones sociales, sus prácticas cotidianas, sus formas de conocimiento, su relación con el medio ambiente, etc. Si a través de la mayor parte de la historia las comunidades han practicado una especie de "diseño natural" independiente del conocimiento experto (ontonomía, diseño difuso), las situaciones contemporáneas implican formas de reflexión tanto encarnadas como objetivantes y abstractas.[29]
2. Cada actividad de diseño debe comenzar con la premisa de que *toda persona o colectivo es practicante de su propio saber* y desde allí examinar cómo la gente entiende su realidad. Este principio ético y político está en la base

28. Esta parte está basada en un taller de una semana sobre *diseño ecológico de cuencas hidrográficas*, que diseñé y organicé en 1998 en la ciudad portuaria de Buenaventura, en el Pacífico colombiano, con activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) y llevado a cabo bajo la rúbrica explícita del diseño autónomo. Los participantes fueron líderes de base de las organizaciones de los ríos y activistas del movimiento social de comunidades negras. Coordiné este taller con Libia Grueso y lo implementé con Libia, Camila Moreno y el comunicador popular de Tumaco, Jaime Rivas. El antecedente del ejercicio fue la necesidad de que las comunidades de los ríos desarrollaran su propio plan de ordenamiento territorial, dispuesto por el gobierno. Los manuales de trabajo del taller están disponibles, a pesar de que nunca fueron publicados (véase PCN y Escobar, 1998). El taller siguió mi versión de un enfoque de sistemas, influenciado por West Churchman y Leonard Joy (mencionados en el prefacio del libro).

29. Me refiero a la distinción entre *conocimientos encarnados y lugarizados*, por un lado, y *conocimientos "modernos"* que operan con base al distanciamiento abstracto típico de la epistemología cartesiana, discutida en el capítulo 3 (Escobar, 2016).

de la autonomía y del diseño autónomo (la planificación convencional, por el contrario, se basa en hacer que la gente practique los conocimientos de otros, ¡"los expertos"!).

3. Lo que la comunidad diseña es, en primera instancia, *un sistema de investigación o aprendizaje sobre sí misma.* Como diseñadores podemos convertirnos en "coinvestigadores" con la comunidad pero es esta la que investiga su propia realidad en el proceso de codiseño.
4. Cada proceso de diseño implica un *enunciado de problemas y posibilidades*[30] que permite al diseñador y al grupo generar acuerdos sobre objetivos y decidir entre alternativas de acción (en relación, por ejemplo, con la contaminación del río, el impacto de la minería a gran escala, un proyecto de producción de alimentos, la falta de tierras, la lucha para defender el lugar y la cultura, la discriminación de la mujer, la disponibilidad de agua, etcétera). El resultado debe ser una serie de escenarios y posibles caminos para la transformación de las prácticas o la creación de otras nuevas.
5. Este ejercicio puede involucrar la construcción de un "modelo" del *sistema que genera el problema de preocupación comunal.* Ante este modelo la pregunta que todo proyecto de diseño autónomo debe enfrentar es qué podemos hacer al respecto. La respuesta dependerá de la complejidad del modelo. El resultado concreto es el diseño de una serie de tareas, prácticas organizacionales y criterios para evaluar el desempeño de la tarea de investigación y diseño.[31]

---

30. Para Papanek, "la habilidad más importante de un diseñador es su capacidad para reconocer, aislar, definir y resolver problemas" (1984, p. 151). Hoy todo el mundo está de acuerdo en que el diseño va mucho más allá de la resolución de problemas y que la investigación de los problemas tiene que ser participativa. Se debe mencionar, sin embargo, que Papanek hablaba de una conceptualización de sistemas de los problemas y que defendía una noción "integrada, comprehensiva, y anticipatoria del diseño" (1984, p. 322), argumentando en contra de definiciones estrechas de los problemas, la planificación y el diseño. Véase también la nota que sigue.

31. Entre uno más se aleja de las metodologías cartesianas establecidas, más envolventes se vuelven las discusiones que conducen a lo que antes llamé un "modelo" (sin duda no es el mejor término debido a su dependencia de la tradición racionalista). Por "envolvente" me refiero a una conversación intensa y abierta que expone y, en el mejor de los casos, cuestiona el trasfondo histórico cultural de la colectividad. Este tipo de conversaciones envolventes es frecuente en las asambleas comunitarias o en las reuniones políticas de los movimientos sociales que, a menudo, se prolongan durante horas, aparentemente sin una agenda concreta. Los planificadores no entienden esta dinámica o la consideran una pérdida de tiempo.

En la construcción del "modelo" sobre la preocupación o problema particular es importante reconocer que *todo enunciado de un problema siempre implica un enunciado de solución.* Los problemas siempre se construyen de manera particular; nunca son declaraciones neutrales sobre la realidad. Todo el proceso es político porque cualquier construcción implica decisiones que afectan a las personas y los entornos en formas particulares. Los enunciados de los problemas son, por lo mismo, necesariamente parciales. La percepción que tiene el grupo del "problema" está en continua evolución a medida que su conceptualización se vuelve más compleja a la luz de nuevas ideas, nueva información, una mayor experimentación bajo la marcha, etc. Cuanto más compleja sea la conceptualización del sistema que produce el problema, más nítido será el sentido de propósito y de lo que se quiere o hay que hacer. Los enunciados de los problemas tienen que formularse la pregunta "¿Por qué vemos esto como un problema?". Y seguir todos los "porque" con otros "¿por qué?" hasta que los valores de los participantes se hagan explícitos. El proceso de diseño también tiene que preguntar ¿qué/quién tiene que cambiar?, ¿por qué no sucede este cambio ahora?, ¿qué consecuencias se producirían si sucedieran esos cambios? También debe repetir estas preguntas a varias escalas, desde los hogares y la comunidad hasta la región (por ej., la cuenca de río) y más allá de estos.

En general, un planteamiento del problema es la *expresión de una preocupación* del grupo (y el diseñador) con respecto a una condición que atañe a las personas o a la comunidad. En última instancia lo que el proceso de diseño autónomo quiere lograr es hacer que la sociedad sea más sensible y receptiva a las inquietudes recién articuladas de la colectividad. Esto se puede ver en términos de la generación, a partir de las fallas o rupturas que revela el ejercicio de sistemas, de un abanico de posibilidades con el fin de iluminar nuevos espacios para la autonomía de la comunidad mientras el grupo se ocupa de los problemas del momento. Ya debe ser evidente que, de acuerdo con esta perspectiva, la situación ideal para el diseño autónomo sucede cuando el cliente, el diseñador, el tomador de decisiones y el garante del sistema son la misma entidad (Churchman, 1971), a saber, "la comunidad" y sus organizaciones.

La metodología de sistemas del taller puede parecer un poco anticuada a estas alturas; sin embargo, es útil para empezar a pensar en prácticas de diseño autónomo. En esta instancia particular en el Pacífico colombiano el taller contribuyó a la creación de conceptos y escenarios que, eventualmente, dieron lugar a un marco desarrollado por los movimientos afrodescendientes del Pacífico (hasta cierto punto en conversación con activistas indígenas) y que sirvió de base para una sofisticada ecología política por parte del movimiento, que he analizado en detalle en otro lugar (Escobar, 2008). Algunos de los conceptos centrales incluyeron el del Pacífico como un "*territorio-región* de grupos étnicos"; la conceptualización del *territorio* como el espacio para los "proyectos de vida de las comunidades"; un marco para la conservación de la biodiversidad basado en la defensa del territorio y la cultura (muy diferente de los marcos convencionales diseñados por los biólogos de la conservación y los economistas), y un conjunto de principios rectores para la visión de desarrollo y para la perspectiva del futuro de la región. La noción de autonomía fue central en el proceso. El diagrama del esquema 1 es una representación completa de todo ello:

Esquema 1. Bases para un desarrollo cultural y ecológicamente sustentable y perspectiva del futuro

Fuente: PCN (2000, p. 5; 2004, p. 38).

En este modelo podemos reconocer los pilares de una sofisticada imaginación de un diseño centrado en la autonomía y la realización de lo comunal. La autonomía, en esta concepción, es la articulación del proyecto de vida de las comunidades, centrado en el vivir bien de todos, humanos y naturaleza (muy similar al BV que se volvió muy conocido después del 2005, discutido en el capítulo anterior), con el proyecto político del movimiento social, centrado en la defensa del territorio-región. Mientras que el proyecto de vida está arraigado en la ontología relacional de las comunidades ribereñas (llamada cosmovisión durante esos años y defendida como una forma de diferencia cultural), el proyecto político está basado en la labor de las organizaciones etnoterritoriales, requiere la apropiación efectiva de los territorios y está guiado por la visión que las comunidades tienen del futuro. ¿Sería demasiado descabellado sugerir que este movimiento social particular perseguía una estrategia de diseño ontológico autónomo? En este y otros casos similares está en juego un proceso de codiseño en el que las comunidades, los activistas y algunos participantes externos (incluyendo diseñadores expertos) participen en un ejercicio colaborativo en el que el planificador, el diseñador, el tomador de decisiones y el garante coinciden, en gran medida, con las comunidades y el movimiento.

Es de anotar que esta experiencia de diseño autónomo se rigió por los principios políticos del PCN, acordados por esta organización desde 1993, y que se siguen enriqueciendo hasta el día de hoy, pero manteniendo su estructura básica. Estos principios (explicados en detalle en Escobar, 2008, pp. 221-227) incluyen: la reafirmación de la identidad (el derecho a ser negro/a); el derecho al territorio; la autonomía (como el derecho a las condiciones para el ejercicio del ser), y el derecho a la construcción de una visión propia del futuro (incluyendo una visión propia de lo económico y lo social, de acuerdo a la cosmovisión de las comunidades). Estos principios anclan no solamente todas las acciones del PCN, sino sus relaciones con otras organizaciones, expertos y el Estado. En casos como este, desde una perspectiva de diseño autónomo, *es de importancia crucial para los diseñadores externos entender a profundidad el proyecto político del movimiento* (no necesariamente compartirlo en su totalidad, pero entenderlo) y someter las intervenciones de diseño y los procesos de codiseño a los mismos principios a los que el movimiento somete sus acciones.

Unas pocas características adicionales del diseño autónomo

De la discusión teórico-política que ocupó la mayor parte de este capítulo puedo proponer los siguientes elementos adicionales para pensar en el diseño autónomo (de nuevo, en especial para ciertos contextos latinoamericanos). El diseño con orientación autónoma:

- Tiene como principal objetivo la realización de lo comunal, entendida como la creación de las condiciones para la autocreación continua de la comunidad y para su acoplamiento estructural exitoso con sus entornos, aparentemente cada vez más globalizados.
- Acoge tanto la ancestralidad, porque emana de la historia de los mundos relacionales en cuestión, como la futuralidad, entendida como una declaración de futuros para las realizaciones comunales.
- Privilegia intervenciones y acciones que fomentan formas de organización no patriarcales, no liberales, no centradas en el Estado y no capitalistas.
- Crea espacios propicios para los proyectos de vida de las comunidades y para la creación de sociedades conviviales.
- Siempre considera la articulación de la comunidad con actores sociales y tecnologías heterónomas (incluidos los mercados, las tecnologías digitales, las operaciones extractivas, etc.) desde la perspectiva de la preservación y fortalecimiento de la autopoiesis de la comunidad.
- Toma en serio los imperativos del diseño de transición de construcción de lugar, relocalización, atención renovada a la materialidad y a los no humanos, y la creación de organizaciones colaborativas interepistémicas.
- Presta especial atención al papel de los comunes en la realización de lo comunal; elabora medios eficaces para "marginar la economía" y para potenciar economías diversas (prácticas de diferencia económica), economías sociales y solidarias y economías no capitalistas.
- Se articula con las tendencias hacia el BV y los derechos de la naturaleza y con tendencias similares en otros lugares (por ej., decrecimiento, los comunes).
- Fomenta aperturas pluriversales; es, en este sentido, una forma de diseño para el pluriverso, para el florecimiento de la vida en el planeta.

- Piensa profundamente en el fortalecimiento de la conexión entre la realización de lo comunal y la Tierra (su tejido relacional en cada lugar y en todas partes), y crea espacios para ello, en formas que permitan a los humanos reaprender a habitar el planeta con los no humanos en maneras mutuamente enriquecedoras.
- Da esperanza a la rebelión actual de los humanos y no humanos en defensa de los principios de la vida relacional.

El diseño autónomo, concebido de este modo, puede considerarse una respuesta al impulso para la innovación y para la creación de nuevas formas de vida que surge de las luchas, las formas de contrapoder y los proyectos de vida de las ontologías relacionales y comunales activadas políticamente. Esto es, sin duda, demasiado ambicioso para cualquier imaginario teórico-político. Para reiterar, lo que está en juego no es tanto, o no solo, cómo son las cosas, sino cómo pueden ser. Como Esteva señala: "La esperanza no es la convicción de que algo va a suceder sino la convicción de que algo tiene sentido, pase lo que pase" (2009, p. 22).

El esquema 2 es una interpretación particular del marco presentado hasta ahora. Ya la explicación del diagrama debe ser clara: el punto de partida de todo proceso de diseño para la transición hacia el sustentamiento o hacia una era Ecozoica debe ser la propia Tierra, la preservación de su integridad y autoorganización. Para el caso del diseño con las comunidades y los movimientos sociales que luchan por la defensa del territorio y el lugar, el objetivo del proceso de diseño debe ser el fortalecimiento de la autonomía de la comunidad y su realización continua.

Esto se lleva a cabo a partir de la ancestralidad de la comunidad (sus prácticas relacionales) y se orienta hacia el futuro, plasmado en el proyecto de vida de la comunidad y en resonancia con las luchas cruciales actuales, como las del posdesarrollo, el BV y los derechos de la naturaleza. En última instancia el objetivo es transformar las condiciones que crean la insostenibilidad y la desfuturización y, por lo tanto, proporcionar una alternativa pluriversal al Antropoceno.

Esquema 2. Un marco para el diseño autónomo y para el diseño de transiciones

Fuente: elaboración propia.

Un ejercicio de imaginación de transición para el valle geográfico del río Cauca en Colombia

Muchas regiones del mundo están maduras para embarcarse en transiciones culturales y ecológicas significativas, aunque pocas están preparadas para ello. En cierta medida, algunos de los movimientos afrodescendientes del Pacífico colombiano se han dedicado a este tipo de proceso, aunque de forma limitada debido a la embestida de los proyectos desarrollistas y desfuturizantes desde 2000. En esta región las recalcitrantes élites regionales y las instituciones del Estado continúan imponiendo estrategias económicas que solo aumentarán la devastación ecosocial, la violencia y el malestar –contra toda evidencia científica y contra el sentido común ecológico, social y cultural. Como sugiere la breve discusión anterior, algunas organizaciones de movimientos sociales están tratando de producir una alternativa poscapitalista, a pesar de la oposición. Esta región es, de hecho, un laboratorio privilegiado para proyectos de transición locales y regionales, y puede proporcionar ricas lecciones para articulaciones pluriversales alternativas.

En el otro lado de la cordillera occidental, viajando hacia el este de Buenaventura, el principal puerto colombiano sobre el Pacífico, se encuentra el fértil valle del río Cauca; esta región bien podría ser

considerada un emblema de la debacle del desarrollo. El desarrollo capitalista basado en las plantaciones de caña de azúcar en la parte plana y la ganadería extensiva en las laderas comenzó a tomar fuerza en el siglo XIX. Ganó vigor a principios de 1950 con la creación de la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), con el apoyo del Banco Mundial, y su modelo fue la famosa Tennessee Valley Authority (TVA). Ya no solo es evidente que este modelo de desarrollo basado en la caña y el ganado se ha agotado, sino que ha causado una devastación ecológica masiva de colinas, acuíferos, ríos, bosques y suelos, además de la dislocación masiva, social y territorial de los campesinos y de las comunidades afrodescendientes de la región, profundamente injusta y dolorosa. La región puede ser fácilmente reimaginada como un verdadero bastión de producción agroecológica de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas, etcétera. Otros futuros atractivos pueden ser imaginados para esta región, sin duda.

Sin embargo, estos futuros son en la actualidad *impensables*; tal es la fuerza del imaginario desarrollista sobre la mayor parte de la gente de la región y, por supuesto, el poder de la élite. Aunque la región está "madura" para una transición radical esta proposición es impensable para las élites y la mayoría de los lugareños y, desde luego, para sus clases medias, cuya vida intensamente consumista está inextricablemente ligada al modelo. En estas condiciones, ¿es siquiera posible un ejercicio de diseño de transición? Más aún, ¿podría tener alguna influencia real en las políticas públicas, las mentalidades, las acciones y las prácticas? Plantear esta pregunta significa poner a prueba este capítulo y el libro, por así decirlo. Estoy interesado en mostrar, aunque tentativamente y otra vez como una hipótesis, que incluso en esas condiciones antagónicas una imaginación de diseño de transición puede ser puesta en movimiento. Veamos cómo.

El valle del río Cauca: un desarrollo regional fracasado

El río Cauca, la segunda vía fluvial más importante de Colombia, tiene una longitud de 1360 kilómetros y fluye hacia el norte desde su origen en el Macizo Colombiano, un grupo de altas montañas andinas, en el suroccidente de Colombia. Se dice que el 70 % del agua dulce de Colombia se origina en el Macizo. Allí también la cadena montañosa de los Andes se divide en tres ramales y da origen a los valles interandinos, como el valle del río Cauca. El valle se abre, progresivamente, entre las cordilleras occidental y central (esta última con varios picos nevados con más de cinco mil metros de altura). La primera parte de la gran cuenca del río Cauca (el foco de este ejercicio, conocido como Alto Cauca) se ensancha, siguiendo el río por más de quinientos kilómetros, y tiene una superficie de 367.000 hectáreas; su anchura oscila entre quince kilómetros y treinta y dos. Es un valle increíblemente hermoso, flanqueado por las dos cordilleras y atravesado por numerosos ríos y arroyos más pequeños. Las llanuras planas tienen una altitud de mil metros y una temperatura promedio de veinticinco grados centígrados. Un viajero que hubiese admirado este valle aun en la década de 1940 con una mirada relacional hubiera concluido, sin duda, que podría soportar, fácilmente, una existencia muy agradable y cultural y ecológicamente rica. Los lugareños se refieren al valle con el nombre de una de las más famosas haciendas coloniales aún en pie: El Paraíso. Este futuro, sin embargo, ya estaba siendo embargado en la década de 1950 a medida que los procesos desfuturizantes ganaban velocidad y fuerza.

En términos de divisiones administrativas la mayor parte del valle está comprendida en el departamento del Valle del Cauca, pero un área importante se encuentra en el departamento del Cauca, al sur. El Alto Cauca comienza en la represa de la Salvajina, construida a mediados de la década de 1980 por la CVC (Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca) para regular el flujo de agua del río y generar electricidad para el creciente complejo agroindustrial centrado en Cali y para la creciente clase media de la ciudad (con una población actual de 2,5 millones de habitantes). El valle geográfico del Cauca es una biorregión formada por unas cuarenta cuencas menores, varias lagunas y extensos

humedales (aunque muchas lagunas y humedales han sido desecados por la caña). Sus suelos son muy fértiles, bien drenados y de relativamente baja salinidad. Los acuíferos superficiales y profundos han sido una rica fuente de agua de alta calidad para el consumo agrícola y humano. Históricamente este complejo ecológico de montañas, bosques, valles, ríos, lagunas y humedales ha sido el hogar de cientos de especies de plantas y animales. Todas estas características han sido sistemáticamente socavadas por las operaciones agroindustriales.

Aunque la mayoría de la población de la región es mestiza, la presencia afrodescendiente es muy significativa. Hay varios municipios predominantemente negros en el norte del Cauca (incluyendo el municipio de Buenos Aires, donde se encuentra la comunidad de La Toma, también dentro de la esfera de influencia de la represa de la Salvajina). Hasta el 50 % de la población de Cali es negra, de acuerdo con algunos estimativos, en gran parte como resultado de la migración y el desplazamiento forzado desde el Pacífico en los últimos treinta años; la población negra de Cali es la segunda más grande en América Latina urbana, después de Bahía (Brasil). Este es un hecho social increíblemente importante para cualquier proyecto de diseño. La mayoría de la población negra es pobre. En el otro extremo del espectro se encuentra una pequeña élite blanca, muy rica, que se enorgullece de su ancestro europeo. Esta élite ha controlado, tradicionalmente, la mayor parte de la tierra y es dueña de los ingenios de caña de azúcar. En 2013 estaban plantadas 225.000 hectáreas con caña y 53.000 con pastos para ganado.

Aunque solo alrededor de sesenta propiedades tienen más de quinientas hectáreas, la cifra es engañosa, ya que los grandes terratenientes también arriendan tierras o compran la caña producida en un gran número de pequeñas y medianas fincas dedicadas, exclusivamente, a su cultivo. El uso del agua en el cultivo de la caña de azúcar es intensivo, unos 10.300 metros cúbicos por hectárea en la región. Este sector consume el 64 % de todas las aguas superficiales y el 88 % del agua subterránea. Más de 670.000 hectáreas de laderas (más de la mitad de la superficie total) han sido afectadas por la ganadería extensiva.[32]

32. Agradezco a David López y Douglas Laing por suministrar parte de la información en esta sección.

Viajando arriba y abajo del valle por la carretera principal se ve por varias horas lo que la mayoría de los locales considera un "hermoso paisaje verde": hectárea tras hectárea de caña de azúcar en el plan, casi sin interrupción, y ganado pastando, tranquilamente, en las estribaciones de la cordillera. Pero este paisaje es el resultado de más de cien años de ocupación ontológica del valle por un entramado heterogéneo formado por la élite blanca, el ganado, la caña, el agua (la represa supuestamente destinada a controlar las inundaciones y regularizar la irrigación más los canales de riego, ubicuos en los cañaduzales), los productos químicos (las toneladas de pesticidas y fertilizantes utilizadas en el cultivo), el Estado (la élite política, totalmente casada con el modelo), los expertos (de la CVC, en particular), los mercados globales (la demanda de azúcar refinada) y, por supuesto, los cortadores negros, sin los cuales toda la operación (a pesar de la creciente mecanización) habría sido imposible. Los cortadores negros se refieren a la caña de azúcar como el monstruo verde y la asocian con el diablo; para ellos este no es un paisaje hermoso (Taussig, 1980). Todo el conjunto está estructurado por una amplia red de carreteras, camiones (los trenes cañeros, largos camiones de remolque con caña, imposibles de evitar si se viaja en carro, pues la caña de azúcar se cultiva todo el año en este fértil valle) y, por supuesto, toda la infraestructura industrial, financiera y de servicios en Cali y en los pueblos cercanos.[33]

Después de más de un siglo de funcionamiento supuestamente fluido de las operaciones bien engrasadas de este entramado heterogéneo –pregonado como un *milagro del desarrollo* por las élites locales y celebrado en la cultura popular de múltiples maneras, desde las telenovelas hasta la música salsa– sus efectos profundamente desfuturizadores están, finalmente, saltando a la vista. Son visibles en el agotamiento, sedimentación y contaminación de ríos y acuíferos; en la desecación de los humedales; la erosión de la biodiversidad; la deforestación y grave erosión de las colinas y las laderas; los problemas respiratorios de los

33. En un homenaje a don Luis Enrique Dinas Zape, mayor de la ciudad de Puerto Tejada, celebrado en Cali el 28 de octubre del 2015, este se refería a la expansión rápida de la caña en su región como la época "cuando llegaron los bandidos" y acabaron con las productivas fincas de cacao y otros policultivos que hasta comienzos y en algunos casos mediados del singlo xx habían logrado mantener los agricultores negros a lo largo y ancho del valle del río Cauca.

trabajadores negros y de las poblaciones cercanas a causa de las cenizas producidas por la quema periódica de la caña después del cultivo; la represión contra los intentos de organización de los trabajadores negros para obtener mejores condiciones de vida, y la persistencia del racismo y la profunda desigualdad, todo integral al modelo de la caña. Vinculado a la desigualdad y a la pobreza del 60 % de la población, como consecuencia inevitable, es el alto grado de "inseguridad" y "delincuencia" denunciado por las clases medias que tratan de evitarlo viviendo en complejos de apartamentos y condominios fuertemente vigilados, y restringiendo gran parte de su vida social a los crecientes centros comerciales, bien custodiados y globalizados.[34] Uno se pregunta cómo continúa funcionando el modelo, año tras año, a pesar de sus flagrantes fallas, evidentes donde quiera que se mire, problemas que algunos activistas y un puñado de académicos e intelectuales ya están empezando a identificar, a pesar de la aparente falta de conciencia de la mayoría de la población y de la ausencia de una voz crítica en los medios dominantes, que continúan celebrando el modelo en tantas formas. Este es el trasfondo desafiante (no infrecuente en muchas regiones del sur global) dentro del cual tendrá que ser elaborada cualquier estrategia de diseño de transición. Voy a discutir algunos de los principales aspectos de este proyecto.

La generación de una imaginación de diseño de transición para el valle del Cauca

Incluso un ejercicio de diseño de transición puramente teórico para una región como esta es una tarea de enormes proporciones, más aún si existe la esperanza de que algunos aspectos de este se puedan implementar de alguna manera. Sin embargo, teniendo en cuenta el gran número de casos "exitosos" e impactantes de re-desarrollo regional en todo el mundo (incluyendo el valle del Cauca después de la construcción de la represa de la Salvajina), surge la pregunta: ¿por qué no intentarlo? El desarrollo regional

34. De acuerdo al excelente estudio de la antropóloga Arlene Dávila (2016), América Latina, incluyendo a Colombia, es la región del mundo donde más rápidamente están creciendo los centros comerciales de estilo globalizado, lo que afecta claramente a una gran gama de prácticas culturales (ahora más centradas en el consumo), estructuras sociales y procesos identitarios.

convencional, no hace falta decirlo, se ha construido sobre la historia naturalizada del desarrollo capitalista, mientras que el tipo de transición regional previsto aquí se llevaría a cabo a contrapelo de esa historia y dentro de condiciones estructurantes de insostenibilidad y desfuturización bien establecidas. Muchas de las ideas de diseño discutidas en los capítulos anteriores, por supuesto, pueden ser invocadas como apoyo de este ejercicio. Sin embargo, como argumenta la teórica colombiana del diseño, Andrea Botero, del laboratorio de medios de la Universidad Aalto en Helsinki, "a pesar de estos avances aún es limitado nuestro entendimiento de cómo proceder para establecer, llevar a cabo y, en términos más generales, mantener procesos de diseño colaborativo y abierto en formas explícitas" (2013, p. 13). Como continúa diciendo, hay una gran necesidad de métodos que permitan el diseño colaborativo a lo largo de períodos más largos de lo habitual, que construyan a partir de los roles cambiantes de los diseñadores en esta temporalidad extendida (más allá de ser, digamos, iniciadores o facilitadores) y que tomen en serio la naturaleza distribuida de la agencia del diseño, incluyendo, hay que añadir, a los no-humanos. La articulación de prácticas de diseño-en-uso en el contexto de actividades colectivas de diseño de más larga duración es particularmente importante en este momento.

Como ecologistas y activistas y diseñadores de transición es relativamente fácil proponer escenarios para motivar una nueva imaginación de diseño regional. Más arriba propuse un escenario de ese tipo. Recordemos, en primer lugar, el abrumador paisaje de la omnipresente caña de azúcar y del ganado y sus efectos in-visibles. Intentemos reimaginar la región como un bastión verdaderamente agroecológico de producción de frutas orgánicas, verduras, granos y plantas exóticas, y como una región multicultural de productores agrícolas pequeños y medianos, una red descentralizada funcional de pueblos y ciudades medianas, etc. Fácil de imaginar, tal vez, pero localmente impensable, todavía. A continuación, presento algunos elementos que podrían entrar en un ejercicio de diseño de transición para el valle del Cauca a lo largo de varios años (vamos a llamarlo *valle del río Cauca en transición* o VCT).[35]

35. En una propuesta reciente (véase Escobar, 2014) sugiero que el proceso podría tener lugar durante un período de diez años. Véase también la propuesta de justificación teórica adicional del proyecto. En esta sección "valle del Cauca" se refiere a la totalidad del valle geográfico (Alto Cauca), no a la división administrativa (departamento del Valle del Cauca).

Hay dos tareas cruciales que deben realizarse al comienzo del proyecto: reunir a un equipo de codiseño y crear un espacio de diseño con el que evolucionaría el equipo de diseño colaborativo. Podría ser útil crear una identidad atractiva para el espacio de diseño, pero eso es solo el comienzo. La importancia del espacio de diseño no puede ser subestimada, como subrayan, con razón, Botero et al. (2013, p. 186). Estos teóricos del diseño entienden este elemento "como el espacio de posibilidades para la realización de un diseño, que se extiende más allá de la etapa de diseño de conceptos a las actividades de diseño-en-uso de gente". El espacio de diseño involucra herramientas para cartografiar actividades de diseño con el propósito de localizar las posibilidades de los participantes en un continuo que va desde el consumo hasta la creación activa. El espacio de diseño siempre es coconstruido y explorado por múltiples actores a través de sus interacciones sociales, incluyendo tecnologías, herramientas, materiales y procesos sociales. A través de la actividad de diseño en marcha se convierte en "el espacio de potencialidades que las circunstancias disponibles permiten para el surgimiento de nuevos diseños" (Botero et al., 2013, p. 188). El concepto, entonces, va mucho más allá del enfoque en objetos, lugares de trabajo y e instrucciones esquemáticas (*briefs*) de diseño para abrazar el diseño-en-uso en toda su complejidad, incluyendo, por supuesto, las contribuciones y diseños de los múltiples usuarios. Esta noción expandida de los espacios de diseño podría ser particularmente eficaz en lo que Botero llama "esfuerzos comunales", aquellos que

> están a medio camino entre ser el proyecto de equipos o comunidades de práctica reconocidas [digamos, La Toma o su organización territorial, o las comunidades indígenas del norte del Cauca] y ser, simplemente, la acción coordinada de colectivos no identificables o grupos *ad-hoc* (2013, p. 22).

En este espacio dialógico las coaliciones de diseño crearían una visión nueva y radical para el valle geográfico del río Cauca y una visión para el cambio a gran escala, mucho más allá de los ajustes de costumbre. En el primer o segundo año del proyecto las coaliciones y organizaciones

colaborativas involucradas tendrán la tarea de construir un marco inicial para la(s) transición(es). Uno podría pensar en el espacio de diseño como una especie de laboratorio o un conjunto de laboratorios donde las tareas de construcción de visión y de codiseño se encontrarían, produciendo conversaciones organizadas para la acción –por ejemplo, un "Laboratorio Valle" pero, también, un "Laboratorio Cali", dada la presencia imponente de la ciudad en el valle, y laboratorios subregionales; o en términos de ámbitos de acciones sociales y ecológicas.

Teniendo en cuenta este objetivo general (y el carácter altamente cargado, político y controvertido que seguramente adquirirá el proceso a medida que evoluciona), al menos en las fases iniciales del proceso VCT, los actores que participan en el equipo de codiseño serán limitados. Será esencial que los principales actores compartan los objetivos fundamentales del ejercicio en su sentido más amplio. Dicho esto, los actores deben incluir, al menos, los siguientes sectores: organizaciones de movimientos sociales (urbanas y rurales, afrodescendientes, indígenas, campesinas y varios grupos urbanos); organizaciones de mujeres y jóvenes, especialmente de zonas rurales y urbanas marginadas; academia, oenegés y sectores intelectuales; artes, comunicaciones y medios alternativos. También será esencial que este equipo esté sembrado con diversidad epistémica, social (en términos de raza/etnia, género, generación, clase y base territorial) y "cultural" (ontológica) desde el principio, ya que esta será la única garantía razonable de un resultado de diseño genuinamente pluriversal. Los activistas, intelectuales, miembros de las ONG y académicos, incluyendo los de las ciencias naturales y físicas, son, en principio, buenos candidatos para el equipo –no es poco común en América Latina que haya personas que realicen varios de estos roles (o, incluso, todos ellos), simultánea o secuencialmente–; en el Norte del Cauca y en buena parte del Alto Cauca ya existe una significativa "reserva natural" de personas apropiada para llevar a cabo conversaciones interepistémicas. También será fundamental que este equipo desarrolle la capacidad de pensar "comunalmente" y

relacionalmente, en términos ontoepistémicos (aunque, por supuesto, no necesariamente en estos términos teóricos).[36]

El ejercicio de transición real comenzará a evolucionar a partir de este proceso inicial y tendrá que incluir tanto la continua generación de contextos capaces de alimentar la idea de una transición como proyectos concretos destinados a desarrollar determinados aspectos del diseño para la innovación social (Manzini, 2015).[37] Algunos de los objetivos y actividades de esta fase podrían incluir:

- Hacer visibles las "rupturas civilizatorias" y las prácticas desfuturizantes del modelo actual. ¿Cuáles son las principales manifestaciones ecológicas y sociales de la insostenibilidad y la desfuturización (por ej., los efectos sobre el agua; el empobrecimiento sistemático de los trabajadores negros; el agotamiento del suelo; el consumismo desenfrenado; las formas destructivas de extractivismo, incluyendo la extracción de oro, solo por mencionar algunas)?
- Crear un sentido de región diferente de la narrativa regional "popular" prevalente, sobre todo en Cali, dominada por la caña de azúcar, la salsa, el deporte y el comercio. Para ello sería necesario articular una *noción biorregional pluriversal* para todo el Alto Cauca, más allá del concepto puramente geográfico o popular.
- Conocer los diversos proyectos de vida de las comunidades y las colectividades implicadas, incluidos, por supuesto, los de las zonas urbanas marginadas e, incluso, los que aparentemente ya no tienen lugar ni comunidad.
- Promover una diversidad de acciones, como las plataformas digitales para permitir una mayor participación en el proceso de codiseño; constelaciones temáticas y laboratorios de diseño; exhibiciones interactivas itinerantes y laboratorios para alentar y facilitar la generación de nuevos imaginarios sobre y para la región en ciudades pequeñas y zonas rurales; compendios de casos reales (particularmente útiles para demostrar

36. Manzini (2015, p. 89) enfatiza de la importancia de la "comunidad creativa" de la fase inicial en las experiencias de diseño colaborativo.

37. La discusión de Manzini sobre el diseño para la innovación social (capítulo 3) es muy útil para pensar en muchos de estos aspectos; véase, especialmente, su discusión del movimiento de comida lenta (*Slow Food*).

que "otras economías son posibles");[38] diversidad de metarrelatos, así sea en tensión los unos con los otros; la creación colectiva de escenarios, ya sea arraigados en casos existentes extrapolables para cumplir la visión de una comunidad (comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas, urbanas, etc.) o imaginados especulativamente para provocar reflexiones de diseño abiertas.

- Las acciones deben privilegiar metodologías y herramientas de diseño de abajo hacia arriba, horizontales y de igual a igual (*peer-to-peer*), pero involucrando elementos de arriba hacia abajo si es necesario, aunque siempre subordinados a los objetivos que surjan de los diálogos comunales. Seguramente habrá muchos obstáculos metodológicos para lograrlo. Por ejemplo, cómo diseñar espacios donde las organizaciones colaborativas puedan crear condiciones para dignificar las múltiples memorias existentes del pasado, reconocer la existencia de múltiples mundos superpuestos y, por lo tanto, dar resonancia a los numerosos futuros que pueblan, inevitablemente, el espacio discursivo y emocional de la amplia gama de habitantes de la biorregión.
- Una serie de "Laboratorios Cali" destinada a determinar el rango de respuestas a la pregunta "¿Qué quiere que sea Cali?", seguida por la construcción de escenarios en donde las diversas visiones se puedan exponer, junto con la transición potencial y los imaginarios de diseño especulativo desarrollados por el equipo de codiseño –para que cada vez más gente juegue con la idea de Cali como un espacio verdaderamente acogedor para vivir y no como una máquina de insostenibilidad.
- El diseño de métodos y herramientas para activar las múltiples historias comunales de diseño (vernáculo, difuso, autónomo) que se encuentran en tantos grupos rurales y urbanos y en tantos lugares en el valle, y sus intersecciones con el diseño experto.
- El impacto del cambio climático en los diferentes mundos locales (lugares, comunidades y ecosistemas) tendrá que ser un aspecto importante

38. Este fue el título de un taller de cuatro días diseñado y organizado por el PCN y celebrado en Buga, al norte de Cali, en julio de 2013, con la participación de setenta activistas del PCN del norte del Cauca y del sur del Pacífico, además de un puñado de académicos, incluyéndome. El objetivo era discutir la idea de que otras economías son posibles y mostrar ejemplos de proyectos económicos autónomos de las comunidades. El taller fue patrocinado, en parte, por una beca de la Fundación Paul K. Feyerabend.

para imaginar las transiciones, tomando de las muchas iniciativas de transición que se ocupan de esta cuestión en el mundo, como la Iniciativa de Comunidades en transición , e invocando, estratégicamente, imaginarios amplios de transición, como el BV y el decrecimiento. Este aspecto del diseño tiene el potencial de afectarlo todo: la agricultura –como la Vía Campesina (2009) gusta decir, "los pequeños campesinos enfrían la tierra"–; la energía y el transporte (disminuyendo el crecimiento exponencial del vehículo privado hacia sistemas de transporte liviano y descentralizado); la planificación urbana; los comunes (tales como parques y espacios de recreación); etc. El concepto de *resiliencia*, resituado en el contexto ontológico de los mundos autónomos, podría ser importante en esta área.

› La creación de arte y nuevos medios de comunicación para las transiciones, incluyendo el arte del performance (incluso el que se hace sobre no humanos, por ejemplo, sobre cómo "liberar" los suelos agotados o destruidos por la caña y la ganadería y traerlos de vuelta a la vida); música y danza para transición (a partir de las fuertes tradiciones musicales de la región, incluyendo la salsa y las músicas negras del Pacífico y del norte del Cauca); los medios sociales y nuevos contenidos de los medios convencionales que desestabilicen el discurso "popular" sobre la región y posicionen el nuevo discurso en el imaginario colectivo; todo esto será parte integral de la tarea de diseño. Este aspecto se basará en los activos sectores de educación y comunicación popular existentes en la región desde la década de 1980. Hay un gran potencial en la imaginación de transición para generar una ola sin precedentes de activismo cultural.

Hay otras cuestiones que podrían considerarse a partir de los marcos de diseño de transición, como la relación entre el diseño difuso y experto; la creación de conocimientos que pueden "migrar" de una situación a otra; el proceso de aprendizaje a medida que el proyecto sigue adelante; el papel de la investigación en diseño; el uso de prototipos y mapas, escenarios PLAC y narración digital y en vivo; el diseño de herramientas desde y para los espacios comunales, y asuntos de escala, entre otros.

Esta presentación es, por supuesto, tentativa y general. La ofrezco más como una indicación de la clase de preguntas que podrían estar en

juego en los esfuerzos de transición que como una hoja de ruta real a seguir. Soy perfectamente consciente de la naturaleza excesivamente ambiciosa de la propuesta. Digamos que pretendía, en gran medida, ser un ejercicio teórico y una contribución a los estudios críticos del diseño. También pretendía reforzar la idea de que "otro diseño es posible", un diseño para el pluriverso. Al mismo tiempo, podría considerarse un ejemplo de la imaginación disidente de diseño que, como este libro ha tratado de mostrar, está surgiendo en diversos ámbitos. Tal vez, en última instancia, este esfuerzo fue mi intento imperfecto para hacer una declaración político-ontológica, aprovechando los espacios ultradiseñados de aquello que llamamos la academia, el libro y el proceso de pensamiento.

Escuchemos una vez más las palabras del pueblo nasa para saber lo que está en juego y el tipo de alianzas que pueden formarse:

> Y, como hemos dicho en 2005 y confirmamos ahora, la desalambrada de Uma Kiwe va a depender de desalambrar el corazón. Desalambrar el corazón va a depender de la desalambrada de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser.
> Eso es lo que sabemos y sentimos en este momento. Siendo así ¿nos montamos en el tren del progreso? ¿Cómo mandaderos, como patrones? ¿Patrones de quién? Los amos del mundo se cuentan en los dedos de la mano. En ese edificio no hay banca para nosotros, ni siquiera para el más brillante.
> Así que, viéndolo bien, no nos queda más que un camino: lo venimos diciendo hace años pero ahora cobra fuerza: la au-to-no-mía. No es difícil de ver si el corazón está despierto.
> Y hablar de autonomía es algo muy sencillo: es vivir como nos gusta y no como nos imponen. Llevar la vida por donde queremos y no por donde diga un patrón, cualquiera que sea. Pero no podemos vivir la autonomía sin un territorio. Y no puede haber territorio sin Madre Tierra. Y no hay Madre Tierra mientras esté esclavizada. Y mientras sea esclava ninguno de nosotros y nosotras vive para vivir, ni el árbol, ni el agua, ni el guatín, ni María Balvina, ni Pelegrino.

> Vivimos apenas para satisfacer la codicia de los amos del mundo. Y así no es la vuelta.
> Es por eso que hemos regresado a las fincas desde diciembre de 2014. Es por eso que son estas las fincas y no otras. Le agarramos la cola al monstruo y este verriondo está que se sacude. De este modo volvemos al camino de la autonomía y abrimos la trocha a la libertad de *Uma Kíwe.*
> [...]
> Sabemos que sabemos poco –como dijera un mayorcito de tierras y tiempos lejanos–, que podemos poco y que solo podemos aprender y triunfar en montonera. No solo montonera de indias e indios: montonera con campesinos, montonera con afrodescendientes, montonera con la gente de las ciudades. Es cierto que la duda está sembrada y tiene fuerza. Los invitamos a apagar la tele y a miramos a la cara: nuestra historia, nuestra lucha, nuestras palabras, torpes pero sinceras. Así verán que no somos nosotros los indios e indias quienes quitamos o acaparamos tierras ni bancos ni oro ni billetes. Verán que hay enemigos poderosos que nos están dejando sin nada y para esconderse nos señalan. Ardila Lulle entre ellos. Prendan la linterna y alumbren bien.
> Entonces verán patente que esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo *nasa*, no del pueblo *nasa.* [...] Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de *Uma Kiwe.* Es nuestra casa común, la única. Ahí sí: entren, la puerta está abierta (Tejido de Educación ACIN, noviembre de 2015).

Coda: lo comunal en el caso de la gente sin comunidad

A menudo se dice que las nociones de *relacionalidad* y lo *comunal* solo aplican a los grupos rurales o indígenas o a aquellos casos en los que las personas mantienen vínculos con un territorio; en otras palabras, que no aplica a los urbanos modernos, siempre en movimiento. Esta es una verdad parcial, en el mejor de los casos, ya que todos existimos dentro del

pluriverso. Para aquellas y aquellos de nosotros sin un mandato ancestral de pervivir como comunidad, que vivimos en los mundos deslocalizados e intensamente liberales de la modernidad urbana, particularmente en sus barrios de clase media, el imperativo histórico es, claramente, el de la recomunalización y la reterritorialización. Necesitamos imaginar nuevos territorios de existencia y nuevas formas de ser en comunidad, muchos de ellos sin precedentes, apropiados a la era del desarraigo y la deslocalización. Las preguntas se multiplican y nos llaman a una transformación personal y colectiva significativa: ¿cómo recreamos y recomunalizamos nuestros mundos? ¿Cómo creamos formas de conocer que no separan las palabras, los seres y las cosas del flujo del vivir –es decir, formas de ser-hacer-conocer que no reconstituyen un sentido de "naturaleza" como algo externo a nosotros o como materia inerte? ¿Qué tipos de rituales necesitamos crear para buscar estos fines?

El hecho es que no somos "individuos"; aunque cada uno de nosotras y nosotros es una persona singular, inevitablemente existimos como nudos o grupos en redes de relaciones. Lo comunal es el nombre que damos a los entramados y tejidos de relaciones dentro de los cuales existimos. No hay contradicción entre la persona singular y lo comunal como el espacio en el que existimos en relación. Como Ivan Illich gustaba decir, para aquellos de nosotros que no nacimos en medio de una comunidad y que hemos sido construidos como individuos por nuestras historias, siempre existen la amistad y el amor como las semillas para forjar nuevos comunes.[39]

Bibliografía

Balsamo, Anne (2011). *Designing Culture: The Technological Imagination at Work.* Durham: Duke University Press.

Baschet, Jérôme (2014). *Adiós al capitalismo: Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos.* Buenos Aires: Futuro Anterior.

Berry, Thomas (1988). *The Dream of the Earth.* San Francisco: Sierra Club Books.

39. Gustavo Esteva, comunicación personal, 28 de julio de 2015.

Bonsiepe, Gui (junio de 2005). Design and Democracy [Discurso de aceptación de doctorado honorífico]. Metropolitan University of Technology. Santiago de Chile, Chile.

Botero, Andrea; Kommonen, Kari-Hans y Marttila, Sanna (2013). Expanding Design Space: Design-In-Use Activities and Strategies. En Andrea Botero (ed.), *Expanding Design Space(s)* (pp. 186-199). Helsinki: Aalto Art Books.

Botero, Patricia y Palermo, Andrea (2013). Teoría social en movimiento: Aportes desde los procesos de investigación y acción colectiva –IAC– y algunas experiencias de investigación militante. En Patricia Botero y Andrea Palermo (coords.), *La utopía no está adelante.* Buenos Aires: CLACSO.

Botero, Patricia (2015). *Resistencias. Relatos del sentipensamiento que caminan la palabra.* Manizales: Universidad de Manizales.

Brown, Tim (2009). *Change by Design.* Nueva York: Harper.

Churchman, C. West (1971). *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organization.* Nueva York: Basic Books.

Clarke, Bruce y Hansen, Mark (eds.) (2009). *Emergence and Embodiment. New Essays on Second-Order Systems Theory.* Durham: Duke University Press.

Colectivo Situaciones (2006). Epílogo. Notas sobre la noción de "comunidad" a propósito de Dispersar el poder. En Zibechi, Raúl (ed.), *Dispersar el poder* (pp. 211-220). Buenos Aires: Tinta Limón.

Cross, Nigel (2011). *Design Thinking.* Londres: Bloomsbury.

Dávila, Arlene (2015). *El Mall. The Spatial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America.* Berkeley: University of California Press.

De Landa, Manuel (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity.* Nueva York: Continuum Press.

Domínguez Rubio, Fernando y Fogué, Uriel (2015). Unfolding the Political Capacities of Design. En Albena Yaneva y Alejandro Zaera Polo (eds.), *What is Cosmopolitical Design? Design, Nature and the Built Environment* (pp. 143-160). Surrey: Ashgate.

Dunne, Anthony y Raby, Fiona (2013). *Speculative Design: Design, Fiction, and Social Dreaming.* Cambridge: MIT Press.

Dylan, Bob (1964). The Times They Are a-Changin' [Canción]. En *The Times They Are a-Changin'*. Columbia Recording.

Ehn, Pelle; Nilsson, Elizabeth y Topgaard, Richard (eds.). (2014). *Making Futures: Marginal Notes on Innovation, Design, and Democracy*. Cambridge: MIT Press.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2005). *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* [comunicado].

Escobar, Arturo (1992). Imagining a Postdevelopment Era? Critical Thought, Development, and Social Movements. *Social Text*, (31/32), 20-56.

Escobar, Arturo (2008). *Territories of Difference: place, movements, life,* redes. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2010). Postconstructivist Political Ecologies. En Michael Redclift y Graham Woodgate (eds.), *International Handbook of Environmental Sociology* (pp. 91-105). Cheltenham: Elgar.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Medellín: UNAULA.

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Esteva, Gustavo (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social Relations*, *29*(1), 127-167.

Esteva, Gustavo (2006). The "Other Campaign" and the Left: Reclaiming an Alternative [inédito].

Esteva, Gustavo (2009). What is Development? [Inédito].

Esteva, Gustavo (2013). Nuevas formas de la revolución. [Inédito].

Esteva, Gustavo (2015). The Hour of Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, *10*(1), 134-145.

Esteva, Gustavo (s. f.). La noción de comunalidad [inédito]. https://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Gustavo-Esteva-La-noci%C3%B3n-de-comunalidad.pdf

Farber, Dan (13 de mayo de 2006). The great Singularity debate. *ZDNet*. https://www.zdnet.com/article/the-great-singularity-debate/

Fry, Tony; Dilnot, Clive y Stewart, Susan (2015). *Design and the Cuestion of History*. Londres: Bloomsbury.

Fry, Tony (2011). *Design as Politics.* Londres: Berg.

Goodwin, Brian (1994). *How the Leopard Changed Its Spots: The Evolution of Complexity.* Princeton: Princeton University Press.

Goodwin, Brian (2007). *Nature"s Due: Healing Our Fragmented Culture.* Edinburgh: Floris Books.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti: Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2012). Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro. En Raquel Gutiérrez Aguilar et al., *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (pp. 9-34). Oaxaca: Pez en el Árbol.

Illich, Ivan (1973). *Tools for Conviviality.* Londres: Marion Boyars.

Illich, Ivan (2015). *La convivencialidad.* Ocotepec: El Rebozo.

Julier, Guy (2014). *The Culture of Design*. Londres: Sage.

Kauffman, Stuart (1995). *At Home in the Universe: The Search for Laws of Self-Organization and Complexity.* Nueva York: Oxford University Press.

Kurzweil, Ray (2005). *The Singularity is Near*. Nueva York: Viking.

Latour, Bruno (2007). *Reassembling the Social.* Oxford: Oxford University Press.

Laurel, Brenda (2001). *Utopian Entrepreneur*. Cambridge: MIT Press.

Lugones, María (2010a). The Coloniality of Gender. En Walter Mignolo y Arturo Escobar (eds.), *Globalization and the Decolonial Option* (pp. 369-390). Londres: Routledge.

Lugones, María (2010b). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia, 25*(4), 742-760.

Manzini, Ezio (2015). *Design, When Everybody Designs: An Introduction to Design for Social Innovation.* Cambridge: MIT Press.

Marley, Bob (1980). Real Situation [Canción]. En *Uprising*. Tuff Gong.

Mason-Deese, Elizabeth (2015). *The Unemployed in Movement: Struggles for a Common Territory in Argentina"s Urban Peripheries* [Tesis de doctorado]. University of North Carolina.

Maturana, Humberto (1994). Prefacio a la segunda edición. En Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1980). *Autopoiesis and Cognition.* Boston: Reidel Publishing Company.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1987). *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding.* Berkeley: Shambhala.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1994). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: La organización de lo vivo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de los humanos*. Santiago de Chile: J.C. Sáez.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda (2008). *The Origin of Humanness in the Biology of Love*. Charlottesville: Imprint Academic.

Medina, Eden (2011). *Cybernetic Revolutionaries: Technology and Politics in Allende"s Chile*. Cambridge: MIT Press.

Osterweil, Michal (2005). Place-Based Globalism: Locating Women in the Alternative Globalization Movement. En Wendy Harcourt y Arturo Escobar (eds.), *Women and the Politics of Place* (pp. 174-189). Bloomfield: Kumarian Press.

Papanek, Víctor (1984). *Design for the Real World*. Chicago: Academy Chicago Publishers.

Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: ded.

Patzi, Félix (2004). *Sistema Comunal. Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*. La Paz: CEA.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] y Escobar, Arturo (1998). *Taller de capacitación sobre diseño de sistemas de ríos*. Buenaventura.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (2000). *Fortalecimiento de las dinámicas organizativas del Proceso de Comunidades Negras del Pacífico Sur Colombiano, en torno al ejercicio de los Derechos étnicos, culturales y territoriales*.

Proceso de Comunidades Negras [PCN] (2004). *Construyendo Buen Vivir en las comunidaes negras del río Yurumanguí y en Pílamo, Cauca*. Cali: Solsticio.

Quijano, Olver (2016). *Ecosimías: Visiones y prácticas de diferencia económico cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, Silvia (1990). Democracia liberal y democracia de ayllu: El caso del Norte Potosí, Bolivia. En Carlos Toranzo (ed.), *El Difícil Camino Hacia la Democracia* (pp. 9-51). La Paz: ILDIS.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2014). *Hambre de huelga. Ch"ixinakax Utxiwa y otros textos*. Querétaro: La Mirada Salvaje.

Rocha, Miguel (2015). *Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las ora literaturas y literaturas indígenas contemporáneas en Colombia* [Tesis de doctorado]. University of North Carolina.

Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide.* Boulder: Paradigm.

Sitrin, Marina y Azzellini, Dario (2014). *They Can't Represent Us!: Reinventing Democracy from Greece to Occupy*. Londres: Verso.

Segato, Rita (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos.* Buenos Aires: Prometeo.

Solé, Ricard y Goodwin, Brian (2000). *Signs of Life: How Complexity Pervades Biology*. Nueva York: Basic Books.

Sousa Santos, Boaventura (2007). *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond.* Londres: Zed Books.

Sparke, Penny (2004). *Design and Culture: 1900 to the Present*. Londres: Routledge.

Stewart, Susan (2015). And so to Another Setting… En Tony Fry, Clive Dilnot y Susan Stewart (eds.), *Design and the Question of History* (pp. 275-301). Londres: Bloomsbury.

Subcomandante Marcos y los zapatistas (2006). *The Other Campaing = La Otra Campaña*. San Francisco: City Lights.

Suchman, Lucy (2007). *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions.* Cambridge: Cambridge University Press.

Taussig, Michael (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taylor, Mark (2001). *The Moment of Complexity: Emerging NetWork Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Tejido de Educación ACIN (noviembre de 2015). Lo que vamos aprendiendo con la liberación de Uma Kiwe. *Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)*. https://onic.org.co/sitio/noticias/934-lo-que-vamos-aprendiendo-con-la-liberacion-de-uma-kiwe

Ulloa, Astrid (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa, 13*, 73-92.

Ulloa, Astrid (2011). The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational

Indigenous Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, *6*(1), 79-107.

Ulloa, Astrid (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, *16*(65).

United Nations Department of Social and Economic Affairs (1951). *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries.* Nueva York.

Varela, Francisco (1999). *Ethical Know-how: Action, Wisdom, and Cognition.* Stanford: Stanford University Press.

Vía Campesina (2009). *Small Scale Sustainable Farmers are Cooling Down the Earth*. Yakarta. https://viacampesina.org/en/wp-content/uploads/sites/2/2010/03/Small-Scale-Farmers-Cool-Down-EarthEN.pdf

Virilio, Paul (1997). *The Open Sky.* Nueva York: Verso.

Virilio, Paul (2012). *The Administration of Fear.* Los Ángeles: Semiotext(e).

Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado.* Ocotepec: El Rebozo.

Willis, Anne-Marie (2007). Ontological Designing - Laying the Ground. En Anne-Marie Willis (ed.), *Design Philosophy Papers*: *Collection Three* (pp. 80-98). Ravensbourne: Team D/E/S Publications.

Winograd, Terry y Flores, Fernando (1989). *Hacia la comprensión de la informática y la cognición.* Barcelona: Editorial Hispano Europea.

Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*

La narrativa dominante sobre la vida no funciona (introducción)

Aquello que hemos hecho, lo podemos deshacer, y entonces, conscientemente, volverlo a hacer.

Sylvia Wynter (2007)

La mayoría de la gente salvaguarda y preserva; suponen que es a ellos mismos... a quienes salvaguardan y preservan, cuando... en realidad lo que están salvaguardando y preservando es su sistema de realidad y lo que suponen ser ellos mismos. Es imposible dar algo sin darse a sí mismo; o sea, sin arriesgarse. Si uno no se puede arriesgar, entonces es incapaz de dar.

James Baldwin (2024)

Mira, déjame decirte algo sobre los relatos. Los relatos pueden engrandecerte; no por fuera, desde luego, sino por dentro. Pueden ampliar tu mente y tu corazón. Pero un relato también puede empequeñecerte si ocupa tu mente y tu corazón por completo. Cuando aparecen nuevas personas o ideas, no hay espacio para ellas. Siempre que escuches un relato, debes preguntarte: ¿Qué me hace este relato? ¿Me engrandece o me empequeñece?

Laura Alary (2012)

---

* Este texto está compuesto por la introducción y la conclusión del libro, del cual toma el título: Escobar, Arturo; Osterweil, Michal y Sharma, Kriti (2024). *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón [N. del E.].

Algo anda muy mal. Una angustia en el corazón de la vida moderna. Las frases "pavor existencial" y "miedo del futuro" aparecen todos los días en las conversaciones. Nos están desfuturizando activamente, pues a medida que nos apresuramos a asegurar nuestro futuro individual a corto plazo bajo el capitalismo, erosionamos la posibilidad de un futuro a más largo plazo para todas y todos. Escribimos este libro porque creemos que la narrativa fundacional que nos ha conducido a este pavor existencial –una narrativa de separación, jerarquía, dualismo ontológico, objetividad y crecimiento económico y desarrollo sin límites– es buena parte del problema. Una narrativa diferente, a la que llamamos relacional, promete ayudarnos a enfrentar la desfuturización llevada a cabo por la narrativa dominante actual.

El ecologista y teólogo estadounidense Thomas Berry inicia su texto *The New Story* con la siguiente propuesta asombrosa pero formidable:

> Todo es cuestión de narrativas. Nuestros problemas actuales se deben a que no tenemos una buena narrativa. Estamos entre narrativas. La vieja narrativa sobre cómo surgió el mundo y el papel que desempeñamos en él ya no funciona. Sin embargo, aún no hemos aprendido la nueva narrativa (1988).

La narrativa dominante, continúa Berry, la que los modernos heredamos de la larga historia occidental, ya sea en su versión cristiana o secular, se ha vuelto una "cosmología disfuncional". Funcionó bien durante mucho tiempo, por lo menos para sus supuestos beneficiarios, "pero ya no es la narrativa de la Tierra. Tampoco es la narrativa de la comunidad humana. Es una narrativa sectaria" (Berry, 1988).[1] Por eso necesitamos con urgencia nuevas narrativas convincentes. ¿Cómo entender estas nuevas narrativas y ayudarnos a adentrarnos en ellas? ¿Cómo habitar el punto intermedio e ir más allá? No es fácil estar entre narrativas. Pero es donde estamos.

---

1. Berry encuentra fuentes para una nueva narrativa en las cosmologías de los pueblos originarios de los Estados Unidos y en la "historia del universo" revelada por la ciencia contemporánea. Sus ideas se materializaron en un bello filme de Brian Swimme y Mary Evelyn Tucker, *Journey of the Universe* (2006).

Al escribir sobre la relacionalidad no estamos diciendo que el mundo no esté lleno de división, lucha y escasez. Sin duda así son las cosas. Nuestra apuesta es que no *tiene que* ser así. La tendencia a "salvaguardar y preservar", a vivir el yo como algo separado, pequeño, en constante lucha e inseguro no es, como la ley de la gravedad, un hecho necesario y predeterminado de la existencia. Es solo una *forma de existir,* un hábito y una forma de ser particularmente nocivos que se desarrollaron y han persistido gracias a causas y condiciones históricas y contemporáneas que se refuerzan mutuamente y que han dado origen a ciertos "relatos". Dichos relatos se perpetúan por medio de las narrativas dominantes, verdades parciales, ideologías, teologías, opiniones e incluso omisiones y mentiras, todo lo cual legitima el estado actual de las cosas.

No nos damos cuenta de que esos relatos son relatos porque se los trata como hechos: "Así es la realidad". En la edad moderna, ciertos "hechos" se consideran reales, universales y ahistóricos: que los deseos son infinitos y los recursos públicos escasos, que las personas somos fundamentalmente egoístas y luchamos entre nosotras por lo que necesitamos, que la búsqueda racional del interés propio del pequeño yo beneficia a todos y que la vida es un juego caracterizado por la competencia donde unos ganan a expensas de otros. Pero tales hechos no son parte de la naturaleza ni de la ley natural. Se han *naturalizado* gracias al funcionamiento de la modernidad y el capitalismo, que se autorrefuerzan.

Resulta especialmente irónico que la mayoría de la gente, incluso muchos supuestos beneficiarios de esos hechos, haya llegado a la conclusión de que esos postulados dan lugar a una existencia bastante miserable. Si la autogratificación y la autodefensa egoístas condujeran a la felicidad, todos seríamos felices. Si la fragmentación del mundo como propiedad privada y la búsqueda racional del interés propio condujeran a la prosperidad, todos seríamos ricos. Si nuestro sistema económico condujera al brillante futuro que tanto anuncia, sería realista imaginar un futuro habitable para muchas generaciones. Si el propósito de la objetividad científica, presuntamente validada por los logros tecnológicos, fuera ponernos en contacto con el mundo real, nos proporcionaría consuelo frente a la alienación y el sufrimiento. Si "la verdad

es lo que funciona",[2] sostenemos entonces que las verdades dominantes bajo las que opera el mundo moderno simplemente no funcionan.

¿O sí funcionan? ¿De qué forma operan tales narrativas y qué nos hacen? Al hablar de la narrativa dominante actual es fácil sentirse perplejo: "¿Cómo que una narrativa? Seguro que los millones de vidas perdidas por culpa del capitalismo y el colonialismo no se pueden atribuir a una narrativa ni se pueden restituir con otra narrativa". La fuerza, la violencia, los genocidios... Nadie puede negar que la historia del capitalismo moderno ha sido materialmente violenta y destructiva. Lo ha sido y no lo negamos. Lo que estamos diciendo es que la existencia de dicha violencia requiere versiones de la realidad que contribuyan a mantener el *statu quo,* que de otro modo sería insostenible. Si la fuerza bastara, ¿por qué tantas representaciones, teorías y narrativas colonialistas? La edad moderna se caracteriza no solo por la opresión violenta, sino también por la *naturalización* de dicha opresión. No basta obtener recursos o poder: la "victoria" debe ser vista como algo natural, incluso como positiva o civilizada.

No es difícil empezar a percibir la historicidad de esa narrativa si la comparamos con las de los activistas indígenas. Como escribe el activista-académico sioux Nick Estes en un texto titulado *Freedom is a Place:*

> El capitalismo no es solo un sistema económico, es una relación social. A diferencia de las relaciones del capitalismo, las relaciones sociales basadas en la relacionalidad radical proporcionan una forma revolucionariamente diferente de relacionarse con los demás y con el mundo. Para que el capitalismo viva, el mundo indígena debe morir, y viceversa (Estes, 23 de marzo de 2020).

En otras palabras, podemos describir la narrativa dominante como la construcción de la no relacionalidad o de la antirrelacionalidad, puesto que desplaza a los mundos-vida y a los saberes profundamente relacionales a los márgenes o a la muerte, al tiempo que consagra una cosmovisión ontológicamente dualista en la que las oposiciones entre lo uno /

2. Un lema de los pragmatistas en la tradición del filósofo estadounidense John Dewey.

lo otro, sujeto/objeto, bueno/malo, espíritu/materia, cuerpo/mente, etc., no solo son dominantes, sino que parecen ser naturales. Sin embargo, es importante reconocer que en esos mismos gestos y narrativas hay una suerte de relacionalidad. Esa doble maniobra, que implica negar, esconder y/o aniquilar la relacionalidad, por un lado, y hacer que el dualismo parezca natural, inevitable y universal, por otro, es lo que llamamos *la producción activa de la no relacionalidad*.

Capitalismo, el individuo y la ontología de la separación

Hay una estrecha relación entre la producción de la no relacionalidad y los procesos históricos del colonialismo, el capitalismo, la esclavitud y los genocidios que la acompañaron y que han desplazado a la gente de sus territorios, culturas y comunidades, destruyendo y subyugando las vidas colectivas a la lógica de los mercados y del desarrollo. Las maneras no relacionales de ser, conocer y hacer se desplegaron progresivamente por medio de formas violentas de acumulación originaria y del establecimiento de órdenes patriarcales y de supremacía blanca.[3] La acumulación originaria en Europa y otros lugares obligó a la gente a abandonar las tierras comunales, donde cultivaban en colectivo y vivían una vida más relacional, y desplazarse a las ciudades para vender su mano de obra como individuos; la caza de brujas que acompañó los cercamientos de las tierras comunales devaluó los cuerpos de las mujeres y los transformó en máquinas de trabajo reproductivo (Federici, 2011).

Dichos procesos fueron fundamentales para destruir la relacionalidad y *producir individuos* que funcionaran en algo llamado economía de mercado; fomentaron una visión del ser humano como algo separado: de la sociedad, de la naturaleza y de otras categorías de seres humanos (y, con frecuencia, superior a ellas). Este aparente estado de separación de hecho parece no relacional (o incluso antirrelacional) y corresponde

3. Esta concepción del capitalismo como inherentemente antirrelacional se inspira en los conceptos de *capitalismo racial* de Cedric Robinson y la tradición radical negra, popularizada en tiempos más recientes por geógrafos abolicionistas como Ruth Wilson Gilmore, una intelectual clave en el movimiento por la abolición de las prisiones, que examinaremos en el capítulo 4 (Escobar, 2024). Marxistas feministas como Silvia Federici y académicos indígenas como Glen Coulthard han contribuido a ampliar la comprensión tradicional de la acumulación originaria. Véase también Melamed (2015).

muy claramente al concepto del individuo que sale adelante y prospera por sus propios esfuerzos (*the self-made individual*) preconizado por el capitalismo liberal moderno. Sin embargo, y este es el quid de la cuestión: todas estas aparentes no-relacionalidades dependen de muchas relaciones, históricas y actuales, para que parezcan no relacionales. La producción de la idea del individuo autónomo se sigue reforzando por medio de las prácticas de la educación moderna, la publicidad, la salud y la economía, entre muchos otros ámbitos. Este esfuerzo continuo por convencernos de la existencia intrínseca del individuo suele acompañarse del cultivo del miedo a todo lo colectivo.

El hecho de que tanto esfuerzo se dedique a concretar la noción del individuo debería, por lo menos, hacernos pausar y reflexionar. Sugerimos que este hecho demuestra que *no existe un tal individuo intrínsecamente existente en sí mismo.* Los individuos siempre están inmersos en redes de relaciones, sistemas, lugares, paisajes, comunidades, etc. No existe el individuo como lo imaginamos; tiene más sentido hablar de personas en relación. Exploraremos este tema más a fondo a lo largo del libro, pero por ahora basta decir que una de nuestras apuestas es que la creencia en la existencia del "individuo" es una de las mayores narrativas fundacionales de la modernidad. Quizás reconozcas la siguiente versión del mito de nosotros como individuos, pues está muy extendida y es muy practicada:

> Soy un individuo. Nací en una familia de padre y madre, con un sexo determinado. Soy un ser humano único con una personalidad, un ciclo vital, elecciones que hacer, decisiones que tomar. No soy naturaleza, la naturaleza está "allá fuera". Dado que la escasez y la competencia son la ley de hierro de la vida, mis opciones y elecciones dependen del estado de la economía y los recursos, los bienes, las propiedades y las oportunidades que pueda obtener en el mercado (de alimentos, de educación, de empleo, de salud, de vivienda, de religión...), que es donde encuentro todas las herramientas y elementos para construir mi vida. Por lo tanto, debo escuchar a los economistas y a los científicos para decidir sobre la mejor forma de hacerlo; aunque a veces se equivoquen, su conocimiento es la única

> forma fiable para entender el mundo y planear con antelación. Eso es ser racional, secular y realista: asumir como mía la versión del mundo que nos da la ciencia, un mundo externo que se mueve a nuestro alrededor sin que participemos en él de verdad, porque vivimos en un único mundo y en una realidad objetiva, aunque distintas sociedades puedan tener diferentes creencias al respecto o diferentes "cosmovisiones". Y si hay una sola realidad, entones debe de haber una sola posibilidad, o por lo menos una posibilidad preferible, que es lo máximo que nosotros, personas racionales, podemos hacer para controlar las condiciones de nuestras vidas... porque la ciencia es la verdad, y la verdad es el hecho de que vivimos en sociedades regidas por el mercado y que somos individuos con derechos y capacidad de elección que viven en sociedades nacionales con sus instituciones y leyes, que podemos decidir cambiar por medio del proceso democrático.

Este es el "canto a mí mismo", citando a Walt Whitman, que muchos nos cantamos a diario; este canto construye al cantor: un individuo atomizado que trabaja diligente y racionalmente para asegurar su bienestar personal, y que renuncia a la dimensión colectiva esencial de la vida social. Tony Fry subraya la contradicción fatal que está en juego. "Vivir de forma insostenible", escribe,

> ocurre sobre todo cuando se vive inconscientemente el error de esforzarse por obtener o conservar un "cierto estándar de vida" [...] Error, por lo tanto, significa vivir creyendo que es posible obtener los medios *individuales* de bienestar futuro *independientemente del cuidado de la condición general* (1999, énfasis nuestro).

En efecto, el heroísmo moderno consiste en buena medida en convertirse uno mismo en un objeto perfecto, cristalino, en dominarse y disciplinarse para llegar a ser un individuo exitoso aun cuando el mundo se desmorona, cuando la codicia y la guerra lo consumen todo. Nuestro último consuelo mientras la red de la vida se deshilacha: por lo menos nosotros éramos objetos perfectos, animales superiores, "individuos" notables.

Y sin embargo, no podemos fingir que el daño no esté hecho y que no nos sintamos como individuos atomizados, neoliberalizados. Por lo tanto, debemos atender a ese individuo, por mítico que sea, precisamente desde la situación –desde el desastre, podríamos decir– en el que nos encontramos. Podríamos ir más allá, como veremos, y sugerir que dicho desastre está lleno de posibilidades, *de portales* y *puentes* que conducen a otros mundos, incluyendo la posibilidad de un ser más allá del individualismo, un ser con otro tipo de agencia, que actúa y conoce de otra forma.

El paso a la relacionalidad implica una ontología nueva o diferente de lo humano. Pensar ontológicamente sobre la relacionalidad y las transiciones es una premisa clave de este libro. En última instancia, podríamos decir que todo se trata de ontología, o sea, de pensar de otra forma sobre lo que es real y, por lo tanto, sobre lo que es posible.[4] El llamado a la ontología nos acompañará a lo largo de todo el libro (véase el apéndice I para una discusión de nuestro uso de ese concepto). Por el momento, queremos subrayar que los desafíos actuales no solo tienen que ver con la política, la economía, la cultura o siquiera la epistemología (la forma en que conocemos); si bien estas son importantes, dichos desafíos nos convocan a reconsiderar lo que pensamos sobre la realidad, sobre las formas contemporáneas de ser humanos, sobre la relación entre ser, conocer y hacer (sin separación entre ellos) y sobre la arquitectura filosófica de la modernidad, todo lo cual tiene que ver de una u otra forma con la ontología. Este hecho es parte de lo que hace que la transición sea tan complicada; a fin de cuentas, no se trata solo de moverse entre descripciones de valores, metas, etc., sino de nuestra comprensión de lo que es real y posible.

La relacionalidad como fundamento reemergente de la vida

Mientras la civilización dominante se basa en la separación radical de objetos y sujetos, de seres y su entorno, la relacionalidad es *una narrativa*

4. En Escobar (2020) examino cómo las nociones dominantes de lo real y lo posible cambian cuando asumimos una perspectiva ontológica relacional.

fundacional diferente de la vida y *la realidad*, y por lo tanto un punto de partida también diferente. Y sin embargo, se le conoce y se practica en muchos lugares. En el fondo, la relacionalidad apunta a la interdependencia radical de todas las cosas. El principio sudafricano de *ubuntu* afirma: "Yo soy porque tú eres, existo porque todo existe". Pat McCabe (Post Carbon Institute [@postcarboninstitute], 7 de diciembre de 2021), un mayor dine y lakota, escribe que la relacionalidad significa entender que "toda acción que realizamos afecta a todos los demás seres tarde o temprano".

El budismo es una de las filosofías y prácticas más antiguas e influyentes centradas en la relación entre la mente, el ser, la realidad y la interdependencia. Dicha tradición sigue inspirando una gran cantidad de estudios al respecto. Como dijo Buda:

> Cuando esto es, aquello es.
> Del surgimiento de esto surge aquello.
> Cuando esto no es, aquello no es.
> Del cese de esto resulta el cese de aquello (*Samyutta Nikaya*, s/f).

El maestro budista Thích Nhat Hanh definió esto como *interser:* un principio fundacional de la existencia. Siglos después de Buda, escribió:

> Si eres poeta, verás claramente que hay una nube flotando en esta hoja de papel. Sin nubes, no hay lluvia; sin lluvia, los árboles no pueden crecer; y sin árboles, no podemos hacer papel. La nube es esencial para que exista el papel. Si la nube no estuviera aquí, la hoja de papel tampoco podría estar aquí. Por lo tanto, podemos decir que la nube y el papel interson (Thích Nhat Hanh, 2012).

En este libro recogemos relatos de la vida, la realidad y el mundo que se centran en la inextricable interdependencia mutua de todos los seres y cosas, a contrapelo de la narrativa dominante de nuestro tiempo, según la cual los objetos, los sujetos, los seres y los entornos tienen existencias intrínsecas propias y separadas. Al reunir estos relatos, no pretendemos borrar las diferencias entre ellos. No los llamamos lo mismo ni pretendemos ofrecer una propuesta totalizadora de lo que es la relacionalidad.

La relacionalidad no puede convertirse en objeto o propiedad, mucho menos en propiedad intelectual.

Sin embargo, es útil entender lo que no queremos decir con el término. El filósofo Andrew Porter (2021) advierte que la interdependencia no es necesariamente un valor ético o político por sí misma. Estar en relación no implica necesariamente ser responsable, cuidadoso o afectuoso, como muchas de nuestras relaciones familiares demuestran, así como las relaciones coercitivas que nos vinculan a los empleadores, la propiedad y el mercado. Las ideas de *conexión*, *interdependencia*, *comunicación* y *red* que tanto ha popularizado y explotado el capitalismo del siglo XXI se basan en una comprensión muy limitada de las relaciones como red de transacciones. La ética de la verdadera mutualidad nunca podrá echar raíces en una tierra tan poco profunda, en la que la palabra "relación" significa la gestión de transacciones entre capitalistas, trabajadores y consumidores o la creación de "cadenas de valor". Si el uso de la "relación" se ha vuelto tan frágil y quebradizo, la "relacionalidad" no puede expresar adecuadamente la profundidad de la mutualidad, el destino compartido, la gratitud, el cuidado y la responsabilidad que compartimos como seres que vivimos juntos en este mundo, del que no podemos dejar de depender. Una parte de nuestro trabajo en este libro es ampliar y contribuir a restaurar el significado y la profundidad de la relación, de lo que significa estar en relación y de las responsabilidades éticas que se derivan de ello.

Hay una diferencia importante entre la relacionalidad entendida como condición fundamental de la existencia y de la realidad, por un lado, y la noción de conexión entre entidades ya existentes, por otro. Dicho de otra forma, las palabras interconexión y relación con frecuencia implican separación y, posteriormente, relación. Pero podemos concebir la relación de otro modo: no estoy *en relación* con mi mano derecha: yo soy mi mano y mi mano soy yo, nunca fuimos entidades separadas unidas por una relación en un segundo momento. El grado de mutualidad que pretendemos evocar con la palabra "relacionalidad" es una intimidad con nuestras relaciones tan inmediata como nuestros propios miembros. Otra forma de expresarlo es que

la relacionalidad o la interdependencia es lo primero. Nada preexiste a las relaciones que la constituyen.[5]

Las implicaciones éticas de la relacionalidad no se limitan al hecho de que esta significa relación, sino también *apertura.* En términos de definición, esto significa que las cosas pueden ir en direcciones distintas, hacia un mayor sufrimiento o hacia su alivio. Consideremos tanto la esperanza como el amenazador presagio contenido en la frase "Todo puede suceder". Frente a la clausura del futuro que nos ofrece el dualismo y el determinismo, la relacionalidad no ofrece una garantía, sino una posibilidad.

Si el mundo aún está inacabado, si no está ya completamente hecho, si depende de nuestra participación para que se siga creando, entonces cada momento contiene la posibilidad de un cambio. No importa lo habituados, enredados y adictos que estemos a una forma de vida no-relacional. No importa qué tan profundo sea el desfiladero ni cuánto tiempo las llantas hayan estado girando en el lodo. Nuestra especie lleva milenios haciendo lo mismo, transmitiendo el trauma intergeneracional como si fuera cultura, y sin embargo existe la posibilidad de otro camino. El sendero de las hormigas se desvía hacia la izquierda en vez de la derecha el animal ungulado adaptado a la tierra prueba las aguas. Mientras haya vida, habrá esperanza, habrá posibilidad.

La única razón por la que vale la pena decir todo esto es por la visión tan estrecha y fatalista del futuro y de la vida que parece haberse establecido en el mundo moderno como una niebla fría, a veces incluso entre quienes más comprometidos están con un cambio transformador. Esto se considera "realismo" pero en realidad se trata de una simplificación bidimensional de la realidad. Lo interesante y complicado es que la estrecha narrativa actual del realismo es tan poderosa que raras veces nos damos cuenta de que hay otras narrativas posibles. Uno de nuestros argumentos principales aquí es que la creencia en un mundo predeterminado y radicalmente externo a nuestras acciones es justamente uno de los mecanismos que reproducen los mismos tipos de "yo" y de mundos.

5. Para una explicación elaborada de esta diferencia, véase Sharma (2015).

Es una forma de renunciar por adelantado a la posibilidad de un futuro diferente. Este es un rasgo central del dualismo.

De acuerdo con la cosmovisión dualista, el mundo es algo que hay que descubrir fuera de uno mismo. Desde una perspectiva relacional, en cambio, el mundo "externo" no es un lugar allá fuera; es un acto de participación. La cognición, como escribieron los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela (2019), no es "una representación del mundo 'exterior', sino [...] un continuo hacer surgir un mundo por medio del propio proceso de vivir". No nos construimos nosotros mismos ni somos ajenos a la historia. Un ser vivo es un participante en la creación del mundo, un ser cuya percepción del mundo de hecho constituye ese mundo. Por lo tanto, somos responsables por el mundo que creamos con los demás.

Al separar al sujeto del objeto y concebir al mundo externo como algo radicalmente exterior al sujeto, el pensamiento racional esperaba evitar que los seres humanos cayéramos en el pensamiento autocentrado y pensáramos que somos poderosos creadores en vez de humildes descubridores y cocreadores del mundo. Irónicamente, situar el mundo fuera de nosotros nos condujo, al contrario, a un enorme egocentrismo. Sin embargo, aunque la relacionalidad le devuelve la agencia al yo como creador de su mundo, también implica que los propios sujetos que crean el mundo al participar en él son constituidos por ese mismo mundo. Por lo tanto, el yo no es una especie de "primer motor" solipsista, distante e impasible, sino un creador que a su vez es creado a través de la creación: construimos el mundo de los demás, y ellos y ellas el nuestro; nuestras percepciones y emociones más privadas no emergen sin los demás. Devolverle la agencia al yo y disminuir la sensación de ser zarandeados de aquí para allá por un universo indiferente nos da una mayor sensación de seguridad fundamental.

La relacionalidad es una forma particular de conocer, ser y hacer: despliega una *formación ontoepistémica* diferente, o como preferimos decirlo en este libro, abre las puertas a una nueva narrativa de la vida. Es difícil escribir al respecto con precisión porque siempre implica las condiciones de una realidad *emergente* y para una realidad *emergente*, en vez de entidades o conceptos ya existentes o conocidos. Nuestro lenguaje y

nuestros marcos teóricos actuales simplemente no tienen la capacidad de dar cuenta de dicha emergencia, en gran medida porque la relacionalidad tiene que ver con la vida; ninguna teoría o concepto puede captarla adecuadamente. Como discutimos en el capítulo 2 (Escobar, 2024), las propias limitaciones de la teoría social tienen mucho que ver con la suposición errónea de que es posible llegar a una forma de vivir, conocer y hacer genuinamente relacional exclusivamente por medio del intelecto.

Reconstruir la construcción de la vida

> *Cuando alguien relega a otros el trabajo de hacer la vida, el mundo entero se desmorona.*
>
> Leanne Betasamosake Simpson[6]

Aunque este libro se gestó durante muchos años, la redacción formal empezó durante la pandemia mundial del COVID-19. No es una coincidencia irrelevante. La pandemia mundial mostró claramente la realidad de la interdependencia, tanto en su belleza como en sus riesgos, y dejó en claro que cada una y uno de nosotros, para existir, depende de –y en buena medida está compuesto por– innumerables partes de la red de la vida, así como del trabajo realizado por millones de personas. El caos que vivimos cuando millones de trabajadores no pudieron realizar su trabajo hizo que la realidad de nuestra interdependencia se hiciera tangible de formas que hubieran sido más abstractas tan solo un año antes.

El virus dejó claro que la pandemia solo fue catastrófica debido a la complejidad de las relaciones en las que estamos inevitablemente inmersos, como si fueran "condiciones preexistentes", incluyendo la destrucción de los ecosistemas, el capitalismo desenfrenado, las extremas disparidades socioeconómicas y el racismo. También reveló los límites de los esfuerzos por enfrentar dichas crisis no tomando en cuenta la narrativa más abarcadora y compleja de cómo llegamos al presente estado, sino enfocándonos en una sola causa sencilla y lineal: el patógeno. Para nosotros, la pandemia también planteó de forma contundente la pregunta de qué

6. En KenanEthics [@KenanEthics] (29 de enero de 2019).

significa nuestra interconectividad radical no solo en tiempos de crisis –cuando tus acciones pueden dañar a tus vecinos o a tus padres de edad avanzada–, *sino todo el tiempo*, cuando tus acciones o las de alguien más enriquecen tu vida. Desgraciadamente, hasta ahora, y a pesar de algunas excepciones interesantes, la pandemia sigue siendo una tragedia porque los intereses políticos y económicos exigen "resolver" el problema en términos globales y técnicos.

Por último, la pandemia fue también un duro recordatorio de hasta qué punto hemos *relegado a otros el trabajo de hacer la vida.* La conciencia creciente de esta situación se volvió uno de los ejes centrales de nuestro trabajo. En un discurso conmovedor pronunciado en la Universidad de Duke en 2019, la académica y escritora *anishinaabe* Leanne Betasamosake Simpson caracterizó elocuentemente la gran diferencia que existe entre prácticas que simplemente reproducen o consumen la vida de forma pasiva y aquellas que la crean o construyen de forma activa, significativa y emergente:

> Hacer miel de arce (*maple syrup*) es mucho trabajo. No es un trabajo de lunes a viernes, de 9 a. m. a 5 p. m., por el que recibes un salario. No es un trabajo para el hombre blanco. Es un trabajo que construye vida. Nosotros [los *anishinaabe*] tenemos muchos relatos sobre los tipos de trabajo que construyen vida. Y de vez en cuando a alguien en la comunidad se le ocurren ideas para relegar a otros el trabajo de la vida. "Le pediré a fulano que me haga los mocasines, compraré jarabe de arce en el mercado, compraré cuero comercial por Internet en vez de aprender a curtirlo con mi cerebro [...] así me puedo sentar al escritorio y hacer mi trabajo importante en la computadora para la editorial de la Universidad de Minnesota. Consumiré el mundo en vez de crear el mundo, y tendré muchas becas y contratos para libros y un currículum bien largo como recompensa". Pues bien, en cada una de esas historias, cuando alguien relega a otros el trabajo de la vida –y convierte así la vida en consumo–, el mundo entero se desmorona para los *anishinaabe* (en KenanEthics [@KenanEthics], 29 de enero de 2019).

Debería estar claro que el diseño ha contribuido en muchos sentidos a relegar a otros el trabajo de la vida. Desde luego, los inventos modernos han facilitado la vida de mucha gente, a veces incluso contribuyendo a la sobrevivencia de quienes viven en las periferias de la economía mundial. Como se apresuran a afirmar los críticos, la tecnología moderna ha aumentado invaluablemente la esperanza y la calidad de vida de muchas personas. Diremos más al respecto en este libro; por ahora basta decir que también es verdad que la gente común ha sido despojada del poder de hacer vida y construir mundos desde que la modernidad relegó la producción colectiva de la vida a los expertos; dicho proceso ha sido organizado por el Estado en íntima relación con el capitalismo. La creciente conciencia de ese hecho nos llevó a pensar que el presente es un momento particularmente apasionante para diseñar, entendiendo el acto de diseñar no como una práctica de expertos o profesionales, sino como lo que hacemos todos para *construir vida*. Esto reforzó nuestra convicción de que el acto de diseñar, ya sea por expertos o no, se está convirtiendo poco a poco en un ámbito crucial para pensar sobre la producción de la vida y la construcción de mundos, por lo menos en algunas de sus variantes críticas y experimentales. Esto no significa en absoluto que haya más oportunidades profesionales para los diseñadores, sino que entendemos el acto de diseñar como un proceso basado en un conjunto variable de capacidades para reconstruir la construcción de la vida.[7]

En su extraordinario libro *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Elaine Scarry (1985) habla de la dialéctica de construir y deconstruir que se encuentra presente en muchos o casi todos los acontecimientos humanos. "La tortura y la guerra", dice,

> no son simples sucesos que deconstruyen el mundo creado, sino sucesos que deconstruyen la estructura del propio hacer; a la inversa, la

7. En el prefacio a la edición de 1984 de *designing designing*, John Chris Jones habla sobre la necesidad de alejarse de la idea del diseño como una actividad especializada por parte de expertos pagados que forjan las formas físicas y abstractas de la vida industrial que todos los consumidores aceptamos o a la que nos adaptamos. Esa noción no puede durar para siempre; es demasiado limitada, demasiado insensible a las reacciones que provoca. Es demasiado inerte. Para que el acto de diseñar sobreviva como una actividad con la que transformamos nuestras vidas en la tierra y más allá, este tiene que ser rediseñado continuamente (Jones, 1991 [1984]).

> religión y el materialismo occidentales sugieren que el trabajo constante de la civilización no es simplemente hacer *x* o *y*, sino "hacer el propio hacer", "rehacer el hacer", rescatarlo, repararlo y regresarlo al camino correcto cada vez que amenaza con colapsar o confundirse con su opuesto.

Scarry nos ofrece esas categorías interpretativas como medio para entender los sucesos traumáticos, "ya sea los que emergen del territorio inaccesible de un pasado lejano o los que provienen del territorio más importante (por ser alcanzable y reparable) de un futuro que se aproxima". Pensemos en el colapso climático como la tragedia y nos daremos cuenta de la importancia fundamental de *rehacer el hacer;* se trata de una tarea política de suma importancia, pues, como dice la autora en la misma página, "entender la justicia política quizás requiera que entendamos primero el hacer y el deshacer".

Recobrar el potencial relacional y para crear lugares del acto de diseñar es una tarea que debemos tomar en serio. Es aquí que descubrimos el significado más profundo de diseñar relacional y pluriversalmente: recuperar la capacidad humana de hacer vida de forma más autónoma, retejiéndonos lo más posible en la urdimbre de la existencia. Eso también quiere decir que el acto de diseñar se debe concebir como una práctica para transitar de una narrativa a otra: de una ontología de la separación impulsada por los expertos a una ontología de la interexistencia centrada en la vida. Como dice Daniel Wahl en su defensa de una práctica regenerativa del diseño, diseñar es fundamental para transitar de la narrativa de la separación a la del interser. El autor argumenta que este cambio de narrativa cambiará "*cómo, qué* y *por qué* diseñamos"; además, "necesitamos examinar hasta qué punto la 'narrativa de la separación' (la escasez y la competencia) también ha influenciado nuestra visión de la vida, la biología y la ecología" (Wahl, 2021). Dicho cambio requiere apoyarnos en los muchos "bellos experimentos" de activación política de la relacionalidad que se pueden observar en todo el mundo.[8]

8. Tomamos prestada esta sugerente expresión de Hartman (2019).

El acto de diseñar como transición entre narrativas de la vida

Nuestro libro se basa en la premisa de que la narrativa dualista de la separación se está desmoronando debido a la crisis planetaria en primer lugar, pero también a la extraordinaria variedad de nuevas ideas y prácticas que están surgiendo en todo el mundo para intentar salir, implícita o explícitamente, de los bucles tóxicos de la existencia que dicha narrativa ha provocado. Recurriendo a la multicitada idea de Gramsci, "la crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados" (1999). Aunque los fenómenos morbosos están a la vista de todos (el colapso climático, las pandemias, las persistentes disparidades raciales y de riqueza y la guerra en Ucrania, por citar los más evidentes ahora), los numerosos bellos experimentos realizados por mucha gente para sanar y reconstruir la red de la vida también se vuelven cada vez más generalizados, diversos y tangibles. Dichos experimentos inspiran este libro y son las realidades que esperamos que nuestros lectores lleguen a conocer y en las que lleguen a creer. En otras palabras, lo nuevo podría nacer hoy si consideramos que la crisis planetaria está creando nuevas condiciones para el pensamiento y la posibilidad de otros modos de relación, que a menudo se gestan bajo la modernidad capitalista. Quizás estemos menos predestinados de lo que pensamos. Nuestros mundos pueden ser otros.

Siendo este libro sobre cómo crear vida de forma relacional, también lo es sobre el desafío de transitar de una narrativa a otra, sobre cómo navegar la transición y convertirnos en algo distinto. La fuerza gravitacional de lo conocido, incluyendo las categorías y configuraciones por defecto que ni siquiera sabíamos que existían, es tan poderosa que es fácil recaer en las viejas costumbres. Incluso quienes trabajan activamente para crear, elaborar y tejer nuevas narrativas recaen a veces en la vieja narrativa. Sin embargo, aunque estos *deslices* o *retrocesos* (*slippages*) son comunes y a menudo perniciosos, tienen el potencial de revelar posibles puntos de paso ontológico hacia otras narrativas, como discutiremos en detalle en el capítulo 3 (Escobar, 2024). De hecho, uno de los grandes desafíos que tuvimos que enfrentar fue cómo escribir este libro

para generar ideas para descubrir y construir puentes y portales hacia nuevas narrativas y prácticas de la relacionalidad, sin perder de vista los deslices ontológicos que nosotras y nosotros mismos, como muchos movimientos, sufrimos a menudo.

Escribir sobre la relacionalidad en el contexto de las transiciones implicó varios retos. Si fuéramos a proponer un argumento lógico, inteligible y convincente para un sujeto moderno liberal eurocéntrico, podríamos intentarlo, aunque la persuasión tiene sus límites; después de todo, mucha gente ha intentado hacer que ese Hombre escuche la voz de la razón, por así decirlo, utilizando un lenguaje que en principio debería entender. Y si nos dirigiéramos, con la intención de contribuir, al campo colectivo de audacia, vida y amor que algunas feministas negras e indígenas, ambientalistas y otros ya están creando en los márgenes de la razón, probablemente no lo haríamos con una prosa académica. Además, la relacionalidad no es un concepto plenamente comprensible. Y aunque lo fuera, ¿cómo podríamos describirla utilizando las lenguas y conceptos de la vieja narrativa? Además, a diferencia del *telos* moderno del progreso inherente a la mayoría de las narrativas de transición, el ámbito de las transiciones relacionales es mucho más tentativo, pluralista y sutil; no hay necesariamente un solo camino. Las transiciones no son enteramente cognoscibles, al menos no con la forma de conocimiento a la que los modernos estamos tan acostumbrados.

Las fuentes que utilizamos para escribir sobre las ontologías relacionales son muy diversas, lo cual refleja el hecho de que muchos pueblos y colectivos saben y han sabido que la supervivencia y la prosperidad no son individuales, sino interdependientes, y han practicado ese saber de muchas formas. De nuevo, nuestro propósito es reunir esas fuentes y mostrar patrones de acuerdo a lo que percibimos, sin omitir las diferencias y desde luego sin reivindicar su autoría o nuestra autoridad sobre ellas. Nuestras fuentes van de la filosofía occidental y la teoría social moderna a las formas de conocimiento indígenas; de las luchas sociales a instancias de tradiciones espirituales y sagradas no dualistas; de las teorías biológicas de la complejidad, la autoorganización y la emergencia a una nueva mirada sobre las tradiciones ancestrales; de los feminismos negros y latinoamericanos a las luchas ambientales de base por el

cuidado de la Tierra, y de las ontologías no dominantes en el occidente (los "occidentes alternativos") a las redes emergentes de iniciativas relacionales en el sur global.

Seguimos estas fuentes y caminos a medida que afloran en diversos ámbitos: la ciencia, la política, las luchas sociales, los movimientos por la abolición de las prisiones y otros movimientos antirracistas, el activismo alrededor de lo sagrado, la alimentación, las ciudades y el acto de diseñar. A lo largo del libro, elegimos trabajar más estrechamente con y por medio de algunos inspiradores pensadores y practicantes de la relacionalidad, que nos sirven como guías en nuestro viaje; no afirmamos con esto que dichas personas representen todas las fuentes posibles o todo el conocimiento sobre la relacionalidad; de hecho, ellas son solo algunas de las personas que nos guiaron.

Muchos de los ejemplos de relacionalidad que exploramos no son occidentales o proceden de las "mayorías globales": los marginalizados en la vieja narrativa dominante. No se trata de un argumento esencialista, sino de un reconocimiento de que los marginados y los oprimidos en general –las mujeres, la gente de color, los pueblos indígenas, los marginados urbanos, los pobres– tienen más posibilidades de entender los límites de lo dominante y percibir alternativas, por razones históricas. Aunque muchas de las fuentes importantes de relacionalidad provienen de culturas indígenas y territorializadas que fueron dominadas con violencia por el capitalismo patriarcal, de ninguna manera hacemos un llamado romántico a regresar a los días gloriosos del pasado, ni pensamos que la relacionalidad es algo que solo existió o existe entre las culturas "premodernas" o "no modernas". No se trata de un "retorno" a algo, sino de una recuperación activa en el presente de la historia y del potencial de creación de mundo de muchas fuentes, y de una reflexión sobre los esfuerzos en curso por imaginar nuevos mundos.

Sin embargo, queremos reconocer que el esfuerzo por visibilizar la relacionalidad y tornarla comprensible puede caer en el peligroso territorio del esencialismo, el romanticismo y la apropiación cultural. Entendemos el riesgo y el daño que hacerlo estas tendencias han causado y siguen causando. Pensamos que, si buscamos cosmovisiones relacionales sin una ética material de la relacionalidad –que considere de vital

importancia la responsabilidad, el respeto y el carácter lugarizado de la existencia– o con ideas poco digeridas sobre el individuo atomizado, sin reconocer las relaciones y aniquilaciones que hicieron posible imaginar que somos autosuficientes, no solo tendremos problemas, sino que correremos el riesgo de incurrir en los mismos proyectos colonizadores que intentamos frenar. En vez de evitar esta conversación, pensamos que enfrentar los riesgos de frente con responsabilidad, compasión, humildad, voluntad de cometer errores, ser corregidos y aprender sobre la marcha es practicar la relacionalidad.

Este libro es una cesta de observaciones reunidas en esta coyuntura particular. Compartimos patrones que hemos observado, de la misma manera que alguien que escucha el océano puede compartir una canción basada en los ritmos que escucha en las olas. El océano nunca es previsible –casi cualquier cosa puede suceder dadas las condiciones adecuadas– y, sin embargo, al escucharlo durante horas en la costa, es fácil e intuitivo detectar un ritmo constante que nos hace pensar que podemos adivinar cuándo llegará la siguiente ola. Así es: ni definición ni predicción, sino conjeturas a partir de escuchar y detectar patrones. Otra forma de entender nuestro papel es que somos escribas, traductores que relatan la sabiduría de innumerables y brillantes innovadores relacionales. Eso no quiere decir que no asumamos la responsabilidad por nuestro papel. Elegimos qué y cómo interpretar; simplemente queremos reiterar que no reivindicamos la autoría exclusiva ni la autoridad sobre estas ideas.

Nos encantan los libros, que nos han conmovido por su poder transformador, y estamos encantados de escribir este libro con humildad. Lo hacemos conscientes de uno de los peligros de escribir libros bajo el capitalismo: que estos participan en el circuito habitual de objetivación (convertir ideas y prácticas en cosas), apropiación (convertir dichas "cosas" en propiedad) y mercantilización (comprar y vender dicha propiedad). En ese circuito, es muy fácil imaginar la publicación de un libro llamado *Relacionalidad* en 2024 y el surgimiento de un grupo empresarial llamado Diseñadores Relacionales™ en 2025. La objetivación, la apropiación y la mercantilización permiten la cooptación, lo que significa que el potencial radical, el palpitante corazón colectivo de la relacionalidad,

se puede cortar en miles de pedazos para ofrecer a los individuos algo más que poseer individualmente para añadirlo al canto individual de sí mismos. Al hacerlo, estaríamos recayendo en el proyecto de intentar "asegurar los medios *individuales* del bienestar futuro *independientemente* del cuidado de la condición general".

De la misma forma, aquellos principios destinados a minar el baluarte del ego pueden utilizarse justamente para fortalecer el ego: una manera más de desliz ontológico (Weber, 2020, p. 29).[9] Este proceso ha sucedido una y otra vez, cada vez que una tradición profunda y radical se encuentra con el capitalismo y es cooptada por él: el yoga, la meditación, las prácticas indígenas de curación, por ejemplo. Esto no le resta potencia a los propios principios y prácticas. Lo que sucede es que, cuando dichos principios y prácticas son filtrados por el capitalismo y el egoísmo interesado, experimentamos una fracción mínima de su verdadero poder transformador. Esto es particularmente trágico porque en este momento necesitamos con urgencia toda la potencia de ese poder transformador.

Se puede decir, a modo de heurística, que cada persona y cada grupo se desplaza, personal y colectivamente, en un espectro entre la antigua narrativa antropocéntrica del individuo y un número de nuevas narrativas impregnadas de prácticas relacionales. Para quienes están inmersos en el mundo individualizador, el desafío es iniciar el viaje hacia una existencia relacional y sanadora partiendo de la conciencia de estar atrapados en las normas del Hombre (mucha gente ya está en camino, como quienes asumen prácticas transformadoras personales o colectivas antipatriarcales, antirracistas, no binarias y de recuperación del vínculo con la tierra). Para quienes vienen del lado de la vida relacional y orientada a la comunalidad (como muchos grupos étnicos, campesinos y pobres urbanos), el desafío es evitar una mayor erosión de su relacionalidad constitutiva, resistiendo las presiones de la individualidad ontológica. Para los interesados en rediseñar el acto de diseñar, es fundamental reflexionar dónde estamos en ese espectro, para poder hacerlo de forma

9. Véase Trungpa (1985).

relacional.[10] Como sugerimos, si nuestras narrativas están diseñadas y si nuestras narrativas diseñadas nos diseñan a nosotros, entonces reelaborar la narrativa es un aspecto central del acto de diseñar. Por lo tanto, nuestro objetivo es ofrecer un punto de partida –un "claro" (*clearing*)– para indagar sobre otras posibles narrativas y categorías en la construcción de nuestros mundos.

Las praderas marinas: otro relato de transición

Concluimos esta introducción con un homenaje a las praderas de algas marinas, una poderosa encarnación de las transiciones. La investigación biológica de Kriti la ha llevado a las algas marinas sumergidas en las aguas frente a la costa de California. Un artículo que discute el genoma de la especie de hierba marina *Zostera marina* relata la historia de una planta extraordinaria. Según la versión de la historia de la vida ofrecida por la biología evolutiva, todas las plantas evolucionaron a partir de las algas en los primeros océanos, adaptándose a la tierra para formar parte de la enorme y diversa familia de plantas terrestres que conocemos como angiospermas. Posteriormente, estas algas marinas fueron unas de las pocas plantas terrestres que regresaron al océano, para vivir sumergidas bajo el agua salada. Para ello, modificaron algunos de sus rasgos terrestres para adaptarse a la vida en el mar, recuperaron sus características marinas antiguas, mantenidas en sus genomas desde la era de las algas primitivas, e inventaron nuevas adaptaciones inexistentes tanto en sus antepasados como en sus parientes terrestres cercanos. Además de esta historia hermosa y compleja historia, las praderas marinas absorben una enorme cantidad de dióxido de carbono, respiran el gas de efecto invernadero y lo envían al fondo del mar, donde puede permanecer enterrado sin descomponerse durante mucho tiempo. A este primo metamórfico híbrido, ancestral, absorbente de carbono, del cual tanto hemos aprendido y podemos aprender, le presentamos nuestros respetos:

10. Andreas Weber nos ofrece una heurística útil para avanzar hacia la narrativa relacional; esta incluye las premisas del trabajo colectivo, la reciprocidad, el hecho de que todo está vivo, entender la vida participando en su vitalidad y manteniendo la fecundidad del mundo.

Apuntes de laboratorio: lo que dijo la hierba marina[11]

Mezclas tiempos diferentes en los que el futuro es el pasado, el progreso es retroceso, lo ancestral es descendiente. Enrollas el tiempo en un genoma que da vueltas, lo interrumpes hacia adelante y hacia atrás. La vida no es así, dirás, no es un estallido linear desde el Big Bang. La vida es encender y apagar, memoria y olvido, un lugar donde las cosas no mejoran o empeoran, solo cambian. Y aun así quizás no sean tan diferentes. Las algas en tu interior, el genoma del cloroplasto, los antiguos endosimbiontes que mantienes cerca de tu superficie para tocar a los viejos vivos, ¿para conocerlos? Profundamente al interior e indistinguible del yo; y sin embargo, persiste el impulso de decir: "Estoy aquí, recuerdo". ¿Recuerdas nuestro parentesco, alga y planta terrestre? "Yo diría recuerda, hay algo que se llama amor. Hay algo que se llama libertad". Árbol enmarañado, rizoma extraordinario. Libertad. Escapaste al agua. ¿Escapaste? Ya no hay plagas transportadas por el aire. Dejaste a tus enemigos atrás, dicen. Creaste un nuevo lugar, un lugar revolucionario, una hazaña inédita, un lugar sagrado de viaje espacial. Sentiste el océano y dijiste hogar. "Yo diría recuerda, hay algo que se llama amor. Hay algo que se llama libertad".

También hubo problemas allí. No cosas a resolver. Solo condiciones diferentes. ¿Cómo se hablarían unas a otras? Estaban acostumbradas a respirar aire. ¿Cómo encontrarían tus embriones abrigo en la semilla? Antes dependías del aire para transportar el polen. ¿Cómo encontrarías luz bajo el agua que la atenúa? Estabas acostumbrada al espectro completo, a la brillante luz del arcoíris, aunque te envejeciera con rayos ultravioleta. ¿Cómo lo harías? ¿Cómo lo harías? Si lo hubieras pensado bien, nunca hubieras comenzado. Hace cien millones de años, escuchaste a Toni Cade Bambara y dijiste: "La manera más eficaz de hacerlo es haciéndolo". Transformaste el por qué en cómo en ahora. Confundiste la razón con los medios, la necesidad con la adaptación, el saber con el hacer, lo ancestral con lo futuro. Y te adentraste de raíces al océano.
A la orilla del mar en ascenso, en respuesta a los enormes cambios socioecológicos que enfrentamos y la evolución que estos exigen de todas y

11. Notas de laboratorio de KS.

todos, no ofrecemos respuestas definitivas y, desde luego, tampoco una visión sistemática y totalizadora de la crisis y sus salidas. Escuchamos a quienes quizás sepan algo sobre las grandes transiciones hacia lo desconocido o por lo menos hacia lo casi olvidado: quizás nuestros parientes de las praderas marinas.

Las hierbas marinas, nuestros parientes, viven valientemente sumergidas. Algo sabían sus antepasados sobre la duplicidad, el hibridismo, las fronteras, la vida entre mundos. Llega un momento en que *lo conocido* y *lo real* –el mundo terrestre cubierto por el único aire que creíamos poder respirar– deben ser abandonados. Pero no sucede de golpe. Viene en oleadas. Hay momentos intermedios. Podemos alternar entre sentir que es una nueva vida y la muerte total, o ambas cosas al mismo tiempo. No es fácil. Nuestros corazones también laten deprisa. Hacer algo con el corazón es tener coraje: literalmente, de la palabra *coeur*, corazón. Al avanzar hacia una transición corajuda, vale la pena recordar que no estamos solos y que no sabemos quién nos tenderá la mano, qué sabias y sabios mayores estarán listos cuando demos el salto, diciendo: "Bienvenidas, bienvenidos. Siéntanse en casa".

¿Qué hacer? Transitando entre narrativas (conclusiones)

Al llegar al final de nuestra travesía, recordamos que lo último que queríamos era que nuestro libro fuera un tratado académico más, repleto de densa teoría y jerga, a pesar de que la teoría también es parte de nuestro lenguaje y una herramienta para renarrativizar la vida. Tampoco queríamos que fuera un manifiesto en la tradición de los movimientos sociales modernos de izquierda, y mucho menos una receta o modelo para la transición, pues las transiciones solo emergen si van construyendo en colectivo. Nuestra apuesta en este sentido residía también en lo poético, incluyendo corazonar y sentipensar como parte de nuestra travesía. Mientras luchábamos, reíamos y a veces nos jalábamos el pelo tratando de plasmar este libro en el papel, una pregunta central nos orientó: ¿podemos ser para el lector o la lectora lo que las experiencias que nos motivaron a crear este libro fueron para nosotros? ¿Para que el lector o

lectora también se sienta impulsado a crear –diseñar– de forma relacional? En este momento, las y los lectores desde luego tienen la última palabra al respecto.

Rehacer y restaurar/renarrativizar la vida: la problematización de la vida, el mundo y lo humano

Comenzamos considerando la idea de que la crisis socioecológica –lo que algunas personas denominan la "policrisis", o sea, el entramado de crisis con posibles interacciones potentes, no lineares y propagadas en cascada entre ellas– nos exige una revisión y problematización importante de lo que es la vida, el ser humano y el mundo al que hemos llegado debido a las formas de saber y hacer que han caracterizado a la era moderna.[12] Aunque el discurso de la policrisis no aborda en gran parte estas cuestiones subyacentes, está suscitando inquietudes sobre trastornos dramáticos, catástrofes y un colapso civilizatorio. El debate abierto sobre estos posibles futuros nos parece revelador. Parece estar surgiendo un nuevo sentido de nuestra misión histórica colectiva. Está claro que ha llegado el momento para una meditación colectiva y una organización horizontal capaz de vislumbar el final de una civilización basada en el crecimiento infinito, la competencia despiadada y el capitalismo extractivo. El venerado maestro budista Thích Nhat Hanh nos invita a contemplar activamente esta posibilidad: "Al inhalar, sé que esta civilización va a morir. Al exhalar, esta civilización no puede evitar la muerte" (Nhat Hanh, 2008). Desde luego, más que una muerte de la cual no queda nada, se trata de una gradual desaparición de un proyecto civilizatorio particular, pues muchas de sus realizaciones continuarán como elementos de otras configuraciones de la Tierra, la vida, el mundo y lo humano.

La conciencia de estar ligados a la tierra y de ser finitos está creciendo y fomenta un léxico centrado en nociones como *resurgimiento*, *regeneración*, *reparación*, *sanación*, *cuidado*, *revinculación con la Tierra*, *reconexión*,

12. Sobre la noción de *policrisis*, véase *Cascade Institute* (2025a) y Resilience Funders Network (2022). También el repositorio sobre el concepto: Cascade Institute (2025b)

retejido, *reanimación*, etc., como hemos visto. Estas categorías vuelven a centrar la acción humana en la defensa, cuidado y reconstitución de la vida: una poética y una política en femenino. Nuevos paradigmas de relación entre los seres humanos y la Tierra se inspiran inesperadamente en los seres vivos no humanos –incluyendo a los hongos, los micelios, los rizomas, los bosques y las plantas sagradas (Simard, 2021; Gagliano, 2018; Vargas, 2020)– y en las culturas y ontologías que han vivido con una fuerte conciencia de que la Tierra está viva, como las ontologías animistas y otras ontologías indígenas (Weber, 2020; Ingold, 2011).[13] Entre el mundo del diseño humano –el mundo-de-un-solo-mundo– y la Tierra autopoiética, se está abriendo un amplio espacio para indagaciones y prácticas transformadoras de hacer vida de otra forma, que inspira una gran cantidad de trabajo en la confluencia del arte, el lenguaje, la arquitectura, el diseño, el activismo, la justicia social y la Tierra.[14]

La actual problematización de la vida y de lo humano está fomentando ideas y prácticas para transformar las formas habituales de ser, saber, movilizarse por el cambio y diseñar. Muchas de estas formas emergentes tienen que ver con recuperar la capacidad de ver y actuar de forma relacional. Esta observación está en la base de nuestra afirmación de que las transiciones ya están en curso, como tratamos de demostrar a lo largo del libro. Comenzamos con un análisis ontoepistémico de algunas de las construcciones más naturalizadas de la modernidad, incluyendo lo humano, la realidad, la ciencia, la política y la economía, todo ello fuertemente implicado en la causalidad de la policrisis. Esta exploración nos condujo a un diagnóstico de dónde hemos estado y dónde estamos ahora "nosotros", los seres humanos modernos, y por extensión la mayoría de los demás humanos en diversos grados: en el espacio de las categorías y experiencias del hombre bioeconómico y los bucles tóxicos del vivir desplegados por el pensamiento dualista en sus entramados capitalistas.

Para nosotros, este ejercicio fue fundamental para ver con una óptica diferente los modos de funcionamiento de la vida no relacional y

13. El renovado interés actual por el animismo no es coincidencia.

14. Véase la creativa exposición "In Search of Pluriverse" en el Nieuwe Instituut (2022), en Rotterdam, curada por los artistas Sophie Krier y Erik Wong; así como *Spherical*, de Dawn Danby et al. (2023); el programa Back to Earth de Serpentine Galleries (2022), y Paim et al. (24 de junio de 2021).

sus consecuencias, y al mismo tiempo para visibilizar el extraordinario potencial de la relacionalidad. Entender lo que "hemos hecho" como civilización fue el primer paso en nuestra travesía, mientras seguíamos el giro autopoético de Wynter *("Aquello que hemos hecho* lo podemos deshacer y, entonces, *conscientemente*, volverlo a hacer"). Esperamos que nuestros lectores se hayan sentido tan rejuvenecidos por este aspecto de nuestra travesía como nosotros.

La comprensión del papel crítico de las narrativas en la conformación de lo que la modernidad ha hecho de la vida y de lo humano dio paso a la segunda dimensión de la travesía: nos llevó a preguntarnos cómo elegir consciente y deliberadamente entre diferentes narrativas. Asumir la fuerza diseñadora de las narrativas fundacionales nos llevó a formular la restauración/renarrativización de la vida y de lo humano en contraposición a las narrativas dualistas de separación, escasez y supremacía, lo que dio origen a la idea de *transitar entre narrativas* como un descriptor intencionado y una formulación habilitadora de la tarea a la que nos enfrentamos en la actualidad. Entendimos que cambiar los mitos fundacionales que silenciosa pero eficazmente han constituido gran parte del mundo, situándolo al borde del abismo, es un aspecto fundamental de toda transición.

Resumidamente, como dijo Wynter, las nociones bioeconómicas de lo *humano*, la *vida* y el *conocimiento* "tienen que marcharse". La herejía de Wynter: atreverse a ser un tipo de humano diferente cambiando los mitos y prácticas civilizatorios naturalizados. Afortunadamente, nos dimos cuenta de que la vida (y lo humano) es mucho más vasto que lo que la modernidad ha imaginado y hecho de ella –más vasto que sus narrativas económicas, tecnocientíficas e incluso las filosóficas–, lo cual nos llevó a enfocarnos en algunos casos reveladores de restauración/renarrativización de la vida y sus intentos concomitantes por cambiar las infraestructuras y prácticas basadas en esas narrativas y ontologías. Este fue el tercer aspecto en el horizonte de nuestra travesía: *rehacer*. Examinamos algunos puentes sobresalientes para rehacer la vida de otra forma en la política, la movilización social, el activismo sagrado y el acto de diseñar.

Rehacer va de la mano con la afirmación de que todos creamos nuestros mundos todo el tiempo a través de nuestras interacciones cotidianas

y las estructuras de pensamiento que habitamos y que nos habitan, en buena medida sin darnos cuenta de ello. Hoy más que nunca, tanto quienes nos consideramos diseñadores como quienes no nos enfrentamos a la necesidad de superar la inercia de actuar simplemente a partir de los bucles tóxicos en los que estamos inmersos porque así es como siempre han sido las cosas; debemos convertirnos en diseñadores autoconscientes que entendamos dónde hemos estado (recordando) y actuemos con destreza y conciencia (eligiendo), sabiendo que al hacerlo estamos contribuyendo a (re)hacer la vida y los mundos de vida (diseñando).

Estar entre narrativas es una forma esperanzadora de entender la condición existencial y política actual del planeta. También es una herramienta para resistir el impulso de correr hacia la vieja narrativa para acaparar más (objetos), atrincherarse más en las soluciones individuales y separarse aún más del cosmos viviente (en nuestros cubículos urbanos supuestamente seguros, digitalizados, desnaturalizados y descomunalizados), como si esto nos otorgara una verdadera seguridad y un antídoto eficaz contra el miedo inducido por los mitos de la escasez y la competencia. No hay duda de que la sensación de estar activamente desfuturizados suscita presiones reales para volver a la carrera por la supervivencia, el abrigo y el éxito individuales, pero al hacerlo abdicamos de la posibilidad de construir una supervivencia colectiva a largo plazo y mundos que florezcan. Si lo que está en juego es realmente el colapso de muchos sistemas socioecológicos, lo que plantea una enorme pregunta sobre el futuro del ser humano como especie y de sociedades humanas particulares, dicha posibilidad no debería conducirnos a la inercia, sino a una ética activa de cocreación de las condiciones necesarias para navegar más allá de la vorágine antropocéntrica y terricida de la racionalidad cartesiana y el capitalismo global.

Es por eso que observar activamente cómo nuestros mitos fundacionales nos construyen y nos desfuturizan es esencial para poder reimaginar la creación de mundos, individual y colectivamente. No se puede llegar muy lejos en el rediseño del diseño si continuamos con la ontología de reordenar objetos y conceptos con la esperanza de que todas las "prácticas verdes" nos conduzcan por fin, sanos y salvos, al futuro capitalista de creciente confort y abundancia. Al mismo tiempo, estar

entre narrativas es difícil y desconcertante. Podemos intuir que hay otro camino, pero nos faltan las palabras y los marcos conceptuales para habitarlo plenamente, y nos sentimos perdidos. Recordemos que perderse es parte del proceso: es de hecho el único camino, como nos dice Bayo Akomolafe una y otra vez.

Rehacer y restaurar/renarrativizar se puede entender como una instancia de la conocida pregunta de la praxis –"¿Qué hacer?"– que las tradiciones críticas modernas, en particular la marxista, han planteado desde hace mucho tiempo. Queremos desplazar un poco este planteamiento, preguntándonos: ¿qué significa hacer?, ¿qué tiene que ver el hacer con la construcción de mundos y con lo que se considera real y por lo tanto posible?, ¿podemos hacerlo de otro modo para no negar la capacidad de la política de afectar tanto a las escalas más grandes como a las más pequeñas, para no concluir tan pronto que las iniciativas relacionales "fracasaron"?

A lo largo de este libro, nos hemos referido con frecuencia a las nociones *de crisis civilizatoria* y *transiciones* propugnadas por algunos activistas latinoamericanos. Las transiciones civilizatorias implican una indagación colectiva sobre los futuros que queremos cultivar en el presente, sin perder de vista que las luchas por el futuro son también luchas por el pasado y que ambas tienen que ver fundamentalmente con visiones de lo humano y de las vidas que vale la pena vivir. Thomas Berry (1999) lo expresó así:

> Podríamos describir el reto que enfrentamos con la siguiente frase: la misión histórica de nuestro tiempo es reinventar lo humano –al nivel de la especie, con reflexión crítica, en la comunidad de sistemas vivos, en un contexto de tiempo evolutivo, mediante la narrativa y la experiencia de sueños compartidos.

Los cinco elementos de Berry resuenan con la visión de Wynter de los seres humanos como híbridos de biología y narrativa en un contexto de tiempo evolutivo que incluye algunos eventos importantes en la evolución humana, y con su llamado a trabajar por un horizonte híbrido ecuménico para los seres humanos: un pluriverso. El pluriverso

implica crear narrativas alternativas de la vida y de los sueños colectivos de mejores futuros. Así, reemprender la tarea de desdiseñar y rediseñar lo humano implica renarrarnos más allá del cuento bioeconómico racional, al nivel del mito y no solo al nivel de los objetos, productos, servicios, "soluciones" y demás, asumido por la mayoría de los abordajes de la crisis climática y ecológica, como la "sostenibilidad".

La comprensión de que para tener futuros necesitamos cultivar el presente está más clara que nunca; al mismo tiempo, esta comprensión se produce en un momento en el que nosotros –los seres humanos, lo humano, el planeta– estamos siendo sometidos a una asustadora aceleración del ritmo de la desfuturización, en el sentido material y narrativo, no solo por la devastación en curso, sino quizás aún más por los discursos sobre la tecnología y lo artificial. De ahí la importancia de perfeccionar nuestras habilidades para responder a los retrocesos y puntos ciegos introducidos a cada paso del camino por las imaginaciones patriarcales seductoras del capitalismo y la tecnología. Todo eso tiene que ver con la agencia política a muchos niveles. La política pluriversal y relacional es una herramienta, un puente, una forma de atravesar; el objetivo es hacer vida y asegurarnos de que la vida pueda seguirse haciendo y rehaciendo continuamente.

Las transiciones sin duda implicarán un cierto grado de convergencia y articulación entre alternativas transformadoras, o sea, las que se basan en cosmovisiones relacionales y pluralistas, sobre todo las que emergen desde abajo. Como observamos en el capítulo 5 (Escobar, 2024), esto puede adoptar la forma de la creación de redes o redes de redes autoorganizadas entre dichas alternativas; esto está siendo construido por cada vez más esfuerzos colectivos.[15] Este hecho en sí demuestra que ya no tenemos una comprensión clara de lo que constituye una transformación social significativa (un "cambio sistémico"),

15. Véase, por ejemplo, Global Tapestry of Alternatives (Tejido Global de Alternativas), un proyecto que se enfoca en articular redes locales y regionales de alternativas radicales: globaltapestryofalternatives.org Entre estos espacios de convergencia (Global Dialogue for Systemic Change, Global Green New Deal, Global Tapestry of Alternatives, Global Working Group Beyond Development, Grassroots to Global, Multiconvergence y Towards a New World Social Forum), los más visibles se agrupan en el proyecto Adelante.

ya sea en espacios activistas o académicos. Pero eso no es necesariamente malo.

Aun sabiendo que esto puede parecer ingenuo, apelamos a la reflexión del diseñador y teórico Gui Bonsiepe al respecto:

> No sé si soy optimista; quizás sería mejor usar el término "pesimista constructivo". Estoy consciente de que vivimos en un momento de contrailustración conocido como "posmodernismo". Pero este enfoque no me convence. Sin el término "utopía" no se llega a ninguna parte (en cuanto al diseño se refiere).[16]

La defensa que hace Bonsiepe de la utopía nos parece sensata, aunque para nosotros se trata sobre todo de concebir la posibilidad de otra forma, transcendiendo las limitaciones tanto de la Ilustración como del pensamiento de la contrailustración modernista, y descubriendo múltiples realidades alternativas aquí y ahora. Luchar contra la desfuturización implica el compromiso de participar activamente en la construcción de territorios de vida y diferencia donde quiera que estemos o elijamos estar, en el presente.

Lo describimos como el trabajo de sanar la sombra de nuestra cultura, no solo nombrando y cuestionando los mitos dominantes que caracterizan la visión dominante de lo real, sino a través de una apertura curiosa y esperanzadora hacia la relacionalidad de la vida. Trabajar con la sombra, al igual que transitar entre narrativas, es complicado y requiere una navegación habilidosa: observar la oscuridad, lo dañino, nombrarlo como tal, intentar sanarlo, al tiempo que entendemos que la luz y la oscuridad se constituyen mutuamente y que intentar eliminar las sombras como se intenta extirpar un cáncer solo hace que crezcan.

Lo que sugerimos es que cada grupo social y localidad tendrá que idear sus propias estrategias para la transición, sobre todo quienes provenimos de sociedades liberales seculares y que hemos vivido demasiado tiempo como individuos presuntamente autónomos;

16. Veáse Penin (2021).

esa ficción debe acabar de una vez por todas. Tanto en el sur global como en el norte global, en las áreas rurales como en los territorios urbanos, estamos obligados a retejer nuestras relaciones con los demás basándonos en el cuidado y el respeto; este nuevo tejido debe ser genuinamente relacional. Es un hecho que las comunidades hoy están ineludiblemente abiertas, conectadas y atravesadas por presiones económicas y digitales descomunalizadoras; esto hace que el proceso sea difícil pero también vivificante. Y aunque desde luego no todo se puede relocalizar, la relocalización apunta a la necesidad de recuperar la capacidad de producir nuestras propias vidas de forma más autónoma.

Otra forma de expresarlo es que queríamos que este libro fuera una invitación para que ustedes, queridas lectoras y lectores, se preguntaran dónde en sus vidas pueden reconstruir una interdependencia consciente. ¿Dónde hay espacios para cultivar las condiciones para regenerar y regresar a la marejada de la vida? ¿Dónde en sus vidas pueden cultivar tecnologías de cuidado, nuevos "nosotros" y formas de colectividad? ¿Qué vías tienen a su disposición para descubrir su (nuestra) misión histórica, aceptando visceralmente que no somos individuos, sin dejar de ser un yo?

El budismo considera que las personas nacen en un momento particular en la tierra para servir, a su manera única y de acuerdo a su *dharma*. Podríamos preguntar a cada uno de esos seres valientes que se están reconectando con la Tierra en este momento del tiempo planetario: ¿cuál es su (nuestro, tu) obsequio específico al mundo?, ¿de qué retos han aprendido y qué retos han superado? Necesitamos reflexionar sobre estas preguntas en términos concretos, no abstractos; ningún detalle o percance ni gran bendición en tu vida es intrascendente.[17]

---

17. Joanna Macy orienta a las personas con un ejercicio potente que ella llama la *perspectiva bodhisattva* o *"Bodhisattva Check-In"* (Macy y Brown, 2014). Compartimos ese ejercicio como una invitación. Su objetivo es tener más claro qué es lo que puedes hacer tú, en tu encarnación particular y en tu vida aquí, reflexionando sobre las condiciones específicas de tu/nuestra llegada al planeta, las cuales incluyen: dónde, quiénes son tus padres, con qué riquezas, qué carencias, qué dones, qué obstáculos. Creas o no en la reencarnación, entender todo esto como elecciones tuyas, de un ser que *elije* adentrarse en el flujo de la vida en este momento, puede ser un ejercicio muy potente.

El camino no es hacia adelante, es enredado. Vidas rebeldes, bellos experimentos

El filósofo Yuk Hui ha expresado nuestro predicamento actual de forma incisiva: "¿Cómo debemos responder al reto que el ser humano ha emprendido para eliminar su propia condición de existencia?" (2020, p. 249). Sin embargo, nos apresuramos a añadir que se trata de un reto que *algunos* humanos (monohumanistas) han emprendido *sin saberlo*, aunque *ellos mismos lo hayan diseñado*. Para Hui, el simultáneo desmoronamiento de la modernidad y de su supuesto triunfo económico y tecnológico está propiciando nuevas condiciones para la filosofía y el pensamiento, y la posibilidad de múltiples puntos de partida cosmotécnicos para crear nuevas historias del mundo (Hui, 19 de junio de 2020). Una revolución del pensamiento implica una revolución en la construcción de la vida. Para nosotros, eso significa que hay posibles puntos de partida por doquier para retejer el pensamiento y la vida social, quizás de forma más auspiciosa en el trabajo que se está realizando en las periferias ontoepistémicas y sociales de los mundos antropocéntricos.

Al contemplar la posibilidad de que estén emergiendo transiciones y nuevas condiciones para el pensamiento, es útil distanciarnos del pensamiento lineal, de los modelos únicos y de los patrones de control que conforman la mayoría de las políticas por el cambio social en la actualidad. Habría que reflexionar sobre la advertencia de Akomolafe (2020): "*The way isn't forward, it is awkward*" ("El camino no es recto, es enredado"). Enredado en el sentido de que no lo podemos entender desde donde estamos ahora; no cabe en ninguna narrativa de éxito fácilmente reconocible. Enredado en el sentido de que no se trata de que el bien venza al mal o que algún bando se imponga sobre los demás (pensemos en el principio de la contingencia: *la política relacional no se puede predecir o definir a priori. Solo se puede definir en instancias y lugares concretos una vez que ha emergido, y a menudo dicha emergencia es caótica y no del todo comprensible*). Al transitar por el "camino enredado" podemos sentir a veces que vamos hacia abajo, que "retrocedemos", que aflojamos el paso, viviendo vidas sin consecuencia. Pero también puede ser que se trate de cuestionar las grandes narrativas patriarcales del progreso lineal, el crecimiento

perpetuo, la causalidad simple, la predicción, la racionalidad logocéntrica, el universo/monoverso, la secularidad obligada, marchar en unísono al compás de la racionalidad, el privilegio blanco, los tecnogurús multimillonarios, el éxito individual, la evasión aterrorizada del sufrimiento y la muerte, y la continuidad antropocéntrica.

De forma más constructiva, moverse en los enredos puede significar florecer en las grietas y fisuras de los diseños y prácticas opresivos; estar en sintonía con lo intuitivo, lo irracional, lo femenino, lo sagrado, lo inefable; construir rizomas en todas las direcciones posibles con experimentos, conceptos y luchas afines; asumir un compromiso con el lugar a pesar de las presiones para deslocalizarse y descomunalizarse; crear formas pluriversales de inteligencia colectiva en el contexto del mundo digital; reflexionar y organizarse de forma horizontal para acabar gradualmente con una civilización basada en el crecimiento infinito, la competencia desenfrenada y el capitalismo extractivo.

Una vez más, renunciar a una política que se enfoca simplemente en "avanzar" no es necesariamente malo, como demuestran –a pesar de los horrores provocados por el monstruo capitalista global en los que estamos inmersos– los muchos "bellos experimentos" que se están realizando en tantos ámbitos de la vida, a menudo con gran perspicacia, pasión y compromiso, por las tantas "vidas rebeldes" que intentan encontrar su camino hacia mundos más sanos, saludables y felices, ya sea personal o colectivamente, pero siempre en relación. Tomamos prestadas estas expresiones del libro de Saidiya Hartman, *Wayward Lives, Beautiful Experiments* ("Vidas rebeldes, bellos experimentos"), una reconstrucción original y lúcida de las vidas y las acciones de jóvenes negras que llegaron a Nueva York (Harlem) y Filadelfia desde el sur de los Estados Unidos entre las décadas de 1880 y 1930, solo para enfrentarse a una forma de racismo diferente pero igualmente virulenta, en lo que pensaban que serían espacios de libertad en el norte urbano. El párrafo inicial del libro va a contracorriente y merece ser citado íntegramente:

> A principios del siglo XX, las jóvenes negras se rebelaron abiertamente. Luchaban por crear vidas autónomas y bellas, por escapar de las nuevas formas de servidumbre que les esperaban y por vivir

> como si fueran libres. Este libro recrea la imaginación radical y las prácticas rebeldes de estas jóvenes, describiendo el mundo a través de sus ojos. Se trata de una narración escrita desde ninguna parte, desde la ninguna parte del gueto y la ninguna parte de la utopía (Hartman, 2019).

Como nos dice Hartman, el reto es ver cómo sobrevivieron y, a veces, florecieron, en un contexto de brutalidad, privación y pobreza, cómo sus bellos experimentos de vida –en los tugurios atiborrados y en la calle, en su trabajo como lavanderas y en sus vidas íntimas– dieron lugar a vidas a veces dolorosas pero también bellas, momentos fugaces en los que se sentían libres, a pesar del "hambre siempre presente de las barriadas" (Hartman, 2019, p. 84). Se trató de una "revolución en clave menor". Hartman tiene plena conciencia del control ontoepistémico y social sobre las vidas negras, pero se niega a ver solo el horror en su forma de cimarronaje urbano: ve también su belleza, se rehúsa a enfocarse en la tragedia sin mostrar cómo las jóvenes negras trataron de "hacer un camino donde no había camino y de no dejarse derrotar por la derrota" (p. 347), para poner en marcha "un sentido feroz y amplio de lo que podría ser posible" (p. 59). El panorama creativo, cuidadoso y amoroso que nos revela Hartman de las historias de estas jóvenes olvidadas demuestra que otro camino es y debe ser posible.

Quizás haya un planeta B después de todo: el planeta que se está creando colectivamente por una infinidad de bellos experimentos que surgen de la interdependencia y la mutualidad del mundo y que activan su extraordinario potencial.

Bibliografía

Akomolafe, Bayo (11 de marzo de 2020). Coming Down to Earth. *Báyò Akómoláfé*. https://www.bayoakomolafe.net/post/coming-down-to-earth

Alary, Laura (2012). *Mira and the Big Story*. Boston: Skinner House Books.

Baldwin, James (2024). *La próxima vez el fuego*. Madrid: Capitán Swing.

Berry, Thomas (1988). *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books.

Berry, Thomas (1999). *The Great Work.* Nueva York: Bell Tower.

KenanEthics [@KenanEthics] (29 de enero de 2019). Leanne Simpson: As We Have Always Done: Indigenous Freedom Through Radical Resistance [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=vEgQLhoosTI

Cascade Institute (2025a). Overview. https://cascadeinstitute.org/about/overview/

Cascade Instutite (2025b). *Polycrisis*. https://polycrisis.org/

Danby, Dawn et al. (2023). *Spherical.* https://spherical.studio/

Escobar, Arturo (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible.* Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2024). *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Estes, Nick (23 de marzo de 2020). Freedom is a Place. *Versopolis.com.* https://www.versopolis.com/times/reportage/842/freedom-is-a-place.

Federici, Silvia (2011). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Fry, Tony (1999). *A New Design Philosophy: An Introduction to Defuturing.* Sidney: University of New South Wales Press.

Gagliano, Monica (2018). *Thus Spoke the Plant.* Berkeley: North Atlantic Books.

Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana* (vol. 2). México: Era.

Hartman, Saidiya (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval.* Nueva York, Londres: W.W. Norton & Company.

Hui, Yuk (2020). *Art and Cosmotechnics.* Mineápolis: University of Minnesota Press.

Hui, Yuk (19 de junio de 2020). Singularity vs. Daoist Robots: Is There Another Path Than Accelerated Western Modernization? *Noēma Magazine.* https://www.noemamag.com/singularity-vs-daoist-robots.

Ingold, Tim (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description.* Londres: Routledge.

Jones, John Chris (1991 [1984]). *designing designing*. Londres: Architecture Design and Technology Press.

Macy, Joanna y Brown, Molly (2014). *Coming Back to Life: The Updated Guide to The Work That Reconnects*. Isla Gabriola: New Society.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2019). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Melamed, Jodi (2015). Racial Capitalism. *Critical Ethnic Studies*, *1*(1). https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.1.1.0076

Nieuwe Instituut (2022). In Search of the Plurivrese. Exhibition. https://nieuweinstituut.nl/en/projects/pluriverse/tentoonstelling

Nhat Hanh, Thích (2008). *The World We Have: A Buddhist Approach to Peace and Ecology*. Berkeley: Parallax Press.

Nhat Hanh, Thích (2012). Clouds In Each Paper. *Awaking.org*. https://www.awakin.org/v2/read/view.php?tid=222

Paim, Nina et al. (24 de junio de 2021). Design Without Design. *Futuress*. https://futuress.org/stories/design-without-design/

Penin, Lara (ed.) (2021). *Gui Bonsiepe: The Disobedience of Design*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Porter, Andrew Stone (2021). Spookiness, Sea Sponges, Stardust, and the Sacred: The Ethics of Quanto-Bio-Cosmic Ontological Interdependence. *Journal of Religious Ethics*, *49*(3), 382-411.

Post Carbon Institute [@postcarboninstitute] (7 de diciembre de 2021). Pat McCabe | What Could Possibly Go Right? [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=cWI-YAg1uXs

Resilience Funders Network (2022). *Omega*. https://omega.ngo/

Samyutta Nikaya (s/f). Assutavā Sutta (SN 12:61). https://www.dhammatalks.org/suttas/SN/SN12_61.html

Scarry, Elaine (1985). *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Nueva York, Oxford: Oxford University Press.

Serpentine (2022). Back to Earth. https://www.serpentinegalleries.org/whats-on/back-to-earth/

Simard, Suzanne (2021). *Finding the Mother Tree*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Sharma, Kriti (2015). *Interdependence: Biology and Beyond.* Nueva York: Fordham University Press.

Swimme, Brian y Tucker, Mary Evelyn (dirs.). (2006). *Journey of the Universe* [Película].

Trungpa, Chögyam (1985). *Más allá del materialismo espiritual.* Barcelona: Edhasa.

Vargas, Iván (2020). Forests on Trial: Toward a Relational Theory of Legal Agency for Transitions into the Ecozoic. En Christopher Orr, Kaitlin Kish y Bruce Jennings (eEds.), *Liberty and the Ecological Crisis* (pp. 139-155). Londres: Routledge.

Wahl, Daniel C. (2021). *Diseñando culturas regenerativas.* Artieda: Ecohabitar.

Weber, Andreas (2020). *Sharing Life: The Ecopolitics of Reciprocity*. Delhi: Heinrich Böll Stiftung.

Wynter, Sylvia (2007). *Human Being as Noun? Or Being Human as Praxis? Towards the Autopoetic Turn/Overturn: A Manifesto*. https://bcrw.barnard.edu/wp-content/uploads/2015/10/Wynter_TheAutopoeticTurn.pdf

Soñar el pluriverso. Por un planeta vivo: conversación con Arturo Escobar (entrevista de Aude Chesnais)* **

Aude Chesnais (AC): Buenos días, Arturo Escobar. Muchas gracias por aceptar compartir con nosotros algunas de sus reflexiones. Su trabajo y, en particular, lo que ha elaborado en torno al concepto de *pluriverso*, "un mundo en el que caben muchos mundos", fue una gran inspiración para el título de nuestra revista, por lo que su contribución es muy importante para nosotros. Para empezar, ¿podría hablarnos un poco de usted y, en particular, de su trabajo sobre la noción de *pluriverso* y su relación con la cuestión del cambio climático?

Arturo Escobar (AE): Muchas gracias, Aude, por invitarme a formalizar algunas de las ideas sobre la noción de pluriverso que he recogido de numerosas fuentes surgidas de diversos sitios y luchas. Quisiera responder extensamente a esta primera pregunta –antes de ser más conciso más adelante–, en el entendimiento de que cada una de ellas merecería al menos un capítulo de un libro. Es una señal positiva, porque significa que mucha gente hace propuestas interesantes sobre el tema en cuestión. Por mi parte, voy a explayarme sobre mi propio abordaje de esta reflexión en curso.

La aceptación más común del término *pluriverso* en la actualidad está vinculada al dicho zapatista "un mundo donde quepan muchos mundos"

* Publicado en francés: Escobar, Arturo (2024). Rêver le plurivers. Pour une planète vivante: une conversation avec Arturo Escobar, *Plurivers*, (1), 223-235. Traducción de Santiago Basso [N. del E.].

** Esta entrevista fue realizada en mayo de 2023 por correo electrónico por Aude Chesnais, miembro del equipo editorial de la revista *Plurivers*.

o, como dicen dos amigos y colaboradores cercanos, Marisol de la Cadena y Mario Blaser (2018), "un mundo hecho de muchos mundos". La idea zapatista de la *pluriversidad* conlleva un impulso ontológico, epistémico y político que ha influido en una multiplicidad de investigaciones, experimentos y luchas con el pensamiento y la práctica pluriversales en muchos campos: de la política a la espiritualidad, de las economías alternativas a la arquitectura y el urbanismo, del diseño al ámbito digital, pasando por cuestiones decoloniales, antirracistas y transgénero, entre otras.

Sin embargo, me parece que hay un segundo sentido en el que podemos entender el pluriverso, que sin duda está ligado al primero, pero que parece más profundo. Se trata de un conjunto de ideas que han ido surgiendo en las últimas décadas y que tienden hacia una comprensión de la vida y del universo completamente distinta que la de los paradigmas mecanicista y dualista. Esta segunda dimensión puede encontrarse en dos fuentes principales: por un lado, ciertas corrientes científicas y, por otro, tradiciones espirituales y de sabiduría no dualistas. Por ejemplo, encontramos una orientación pluriversal en lo que los teóricos de la complejidad y la autoorganización denominan coevolución y emergencia, y que las tradiciones espirituales y de sabiduría entienden y experimentan como *interser* (concepto de Thích Nhat Hanh) o *interexistencia*. Según estos puntos de vista, la vida es un proceso abierto y dinámico que se produce constantemente y que genera una miríada de formas, patrones y entidades a partir de lo que constituye el universo ("materia y energía"), como en el concepto de *totalidad ininterrumpida* del físico David Bohm, la noción budista de *coemergencia dependiente*, la conceptualización de *Gaia* de la bióloga Lynn Margulis y la noción de *circularidad* o *espiral de la vida* de muchos pueblos originarios, por nombrar solo algunos. Según estas perspectivas, el propio pensamiento (incluido el "pluriverso") surge de esta dinámica, y la conciencia sería una propiedad generalizada no solo de la vida y la Tierra, sino de todo el universo desde el principio. La perspectiva de un cosmos consciente y vivo, como sin duda saben muchos lectores y lectoras de la revista, está ganando terreno en ciertos círculos científicos, culturales, activistas y espirituales (incluso a través de nociones como la *noosfera*) y ha sido un elemento importante en las cosmologías y cosmogonías de muchos pueblos indígenas y de base

territorial de todo el mundo. Menciono esto al principio para subrayar el hecho, esencial para la revista, de que la diversidad y la diferencia están en el corazón de la vida. En pocas palabras, la vida está hecha de diferencias. En este contexto, el pluriverso es, podríamos decir, la expresión de la danza de la diferencia (la autonomía) y de la interdependencia de los niveles físico y biológico con los niveles psíquico, cultural y político.

Creo que esta revista ha surgido de este conjunto tan diverso de tendencias. Por ello, como dirían dos amigos artistas, es un signo bienvenido de "búsqueda de la pluriversalidad".[1] No es una búsqueda fácil, y es importante señalar que muchas, quizá la mayoría, de las aplicaciones de las nociones de *pluriversidad*, *interdependencia* y *política pluriversal* tienden a caer, en mayor o menor medida, en formas de universalidad y realismo/objetivismo (por tanto, dualismo). Esto es inevitable, dado el dominio que las narrativas de la vida monosuperpuestas, monohumanistas y dualistas tienen sobre nuestros cuerpos, nuestras imaginaciones, nuestras prácticas y nuestras instituciones. En un libro publicado recientemente con dos queridos amigos, el antropólogo Michal Osterweil y la bióloga Kriti Sharma, intentamos poner de relieve esta inevitabilidad mediante el concepto de *deslizamientos ontoepistémicos*. Sé que puede sonar complicado, pero en esencia significa que es muy difícil actuar de forma totalmente coherente y consecuente con las ideas radicales de interdependencia y pluriversalidad. Más bien, estas constituyen un horizonte que nos ayuda a comprometernos en alternativas transformadoras con un cierto sentido de arraigo.

Nací y crecí en Colombia, un país que ha sufrido mucho el peso histórico de su construcción como nación monoversal, moderna y colonial gobernada por la élite. En retrospectiva, puedo decir que mi vida ha sido una serie de intentos por lidiar con esto mientras encontraba espacios para maniobrar dentro de él. Tras una formación en ingeniería y ciencias, durante la cual me interesé por las soluciones tecnológicas desarrolladas para combatir el hambre en el mundo, me dediqué al estudio crítico de los discursos sobre el "desarrollo" como ejemplo clave del

1. "In Search of the Pluriverse", exposición de arte organizada por Sophie Krier y Erik Wong, en el Nieuwe Instituut, Rotterdam, del 22 de abril al 7 de agosto de 2022.

pensamiento hegemónico monopolista. Después de escribir una tesis doctoral que "deconstruía" este discurso, dirigí mi atención (y mi vida, de hecho) hacia la identificación y comprensión de los espacios en los que podían surgir colectivamente un pensamiento y unas prácticas alternativas, en una variedad de espacios: movimientos sociales; luchas medioambientales (ecología política); críticas a la modernidad occidental, el capitalismo y el patriarcado; el Foro Social Mundial ("otro mundo es posible"); ontología (diferencia); diseño ("diseño para el pluriverso"), y relacionalidad e interdependencia. Mis dos principales preocupaciones a lo largo de esta investigación (que sigue en curso) han sido qué ha ocurrido con la diferencia y con la justicia social, ecológica y ontológica. Si tuviera que nombrar un campo que alberga estas preocupaciones, diría que es el de la ontología política.

AC: En el equipo creemos que el concepto de *ecología decolonial* constituye un puente que permite articular los procesos ecocidas y etnocidas que han sido invisibilizados por lo que usted identifica como dualismo ontológico occidental. ¿Qué cree que podemos hacer para conciliar esta ilusión de separación entre naturaleza y cultura en Occidente?

AE: Sería imposible intentar resumir aquí el retorno o giro hacia la ontología en la teoría social moderna y la práctica activista, así como la tendencia a la pluriversalidad, estrechamente relacionada con ella. Ambas tendencias han surgido con fuerza en disciplinas como la geografía, la antropología y la filosofía política, y en campos tan diversos como la ecología política, la teoría feminista y crítica de la raza, la ecología espiritual, el diseño y muchos otros. Cuestionar el dualismo entre humanos y no humanos ha estado en el centro de esta emergencia. A menudo cito la obra *Earth Beings* ("Seres de la Tierra") de Marisol de la Cadena –el resultado de su larga inmersión e investigación en las cosmologías andinas y las prácticas de creación del mundo– como una declaración particularmente perspicaz y poderosa en este sentido (¡espero que este libro se traduzca pronto al francés!) (De la Cadena, 2015). Esta apertura ontológica ha alimentado una rica investigación en multitud de campos en la interfaz entre lo humano y lo más-que-humano, incluida la

decolonialidad. El próximo libro de Mario Blaser será especialmente útil para la ecología decolonial, ya que reevalúa la diversidad de las propuestas actuales de ontología política. Su primer libro ya vinculaba explícitamente el pensamiento decolonial y la pluriversalidad para llegar a su primera formulación de la ontología política (Blaser, en prensa; 2010). Pido disculpas por mi escaso conocimiento de la literatura francesa sobre el tema. Permítanme mencionar que varios títulos recientes de la colección Anthropocène de Éditions du Seuil parecen ser intervenciones importantes en las grandes cuestiones que estamos debatiendo aquí (incluidos libros de Malcom Ferdinand, Andreas Weber, Sophie Gosselin y David gé Bartoli).

El pensamiento decolonial ha sido una importante fuente de inspiración para el pensamiento pluriversal. Para Walter Mignolo, una de las principales lecciones del levantamiento zapatista es que "la ontología de la pluriversidad no puede obtenerse sin la epistemología de la pluriversidad".[2] Mignolo ha sido un crítico inflexible de la universalidad occidental y de la forma de romper con ella construyendo la pluriversalidad como proyecto universal dialógico en los contextos de poder que han caracterizado la maraña de cosmologías desde la conquista de América hasta nuestros días. Tratar explícitamente las jerarquías de poder entre mundos nos lleva necesariamente a destacar el ángulo decolonial.

Sentimos la intensa necesidad (ciertamente en los ambientes militantes e incluso en algunos espacios políticos con visión de futuro) de pasar de la crítica de los dualismos modernos a ecologías y ontologías re-constructivas inspiradas en la relacionalidad. Se percibe con satisfacción que el tiempo de la mera crítica ha pasado. Tomamos esta constatación como punto de partida de nuestro libro con Michal y Kriti, *Relationality: An Emergent Politics of Life Beyond the Human* (Escobar, Osterweil y Sharma, 2024).[3] ¿Cómo podemos pasar de una vida y una construcción del mundo no relacionales a una vida y una construcción del mundo relacionales? ¿Cómo interrumpir la producción activa de

2. Véase la explicación de Mignolo sobre la genealogía del concepto de *pluriverso* en Reiter (2018, pp. ix-xvi). Para un análisis reciente de la decolonialidad y, en particular, de la entrada de la "naturaleza" en el pensamiento decolonial, véase Mignolo y Walsh (2018).

3. Desarrollamos en ese libro muchos de los puntos planteados en esta entrevista.

no-relacionalidad por parte de los órdenes sociales capitalistas patriarcales/coloniales? Como argumentamos, si observamos la mayoría de las prácticas activistas actuales (por ej., en relación con el clima, la energía, la alimentación, las ciudades, las economías alternativas, etc.), vemos una decidida, aunque a veces vacilante y confusa, activación política de la relacionalidad.

En *Relationality* tratamos de contrarrestar los poderosos mitos de la individualidad, la competencia, el cálculo y el crecimiento incesante planteando la interdependencia radical como una base totalmente distinta de la realidad y un punto de vista vital desde el que renarrar y rehacer la vida. Llegamos a una noción amplia del diseño como práctica de transición entre narrativas vitales y como práctica esencial de construcción del mundo para sanar la red de la vida. Vemos nuestro libro como una invitación a descubrir el formidable potencial de la acción basada en la interdependencia y la atención, junto con las innumerables luchas y experimentos ya en marcha para rediseñar la vida, la política y lo humano hacia futuros más vivibles y pluriversales. Será interesante ver cómo se desarrolla la ecología decolonial durante los primeros años de la revista. Es un campo emergente, por supuesto, que hunde sus raíces en el pensamiento decolonial y en la ecología política en general, pero, tal y como yo lo entiendo, con una orientación ontológica más asertiva que la que la decolonialidad y la ecología política han tenido hasta hace poco. En este sentido, estoy deseando leer el nuevo libro de Malcom Ferdinand, *Decolonial Ecology. Thinking from the Caribbean World (2019)*, publicado recientemente en inglés.

Tal vez podamos ver la ecología decolonial como un puente hacia la relacionalidad, como un puente entre la naturaleza y la cultura, la economía y la política, lo secular y lo sagrado, la teoría y la praxis, el cuerpo y la mente, y así sucesivamente. Sanar estas divisiones y los bucles tóxicos de la existencia que han desplegado, en los que todos estamos, en mayor o menor medida, enredados e incluso atrapados, sería una descripción adecuada de una praxis ontológicamente orientada de la ecología decolonial liberadora.

AC: Al articular el concepto de *sentipensar* o *sentir-pensar*, usted está animando a la gente a reconsiderar su forma de entender y relacionarse con el mundo. ¿Qué lecciones importantes podemos aprender de las epistemologías alternativas, incluidas las cosmologías aborígenes y sus esfuerzos por "liberar a la Madre Tierra"?

AE: Sentipensar es una epistemología derivada de las prácticas cotidianas de los campesinos y los pueblos indígenas latinoamericanos. Es un modo de conocimiento que no depende de las divisiones mente/cuerpo y observador/observado, tan caras al conocimiento moderno, incluida la teoría social. Por supuesto, ha habido desafíos radicales a estos dualismos en el mundo académico, desde la cibernética de segundo orden hasta las epistemologías feministas y la teoría decolonial. Los dualismos en cuestión están en el corazón mismo de la racionalidad moderna y de las epistemologías ontorepresentacionales. No es fácil deshacerse de ellos; se trata de reducir su dominio hegemónico sobre el conocimiento al tiempo que se abren espacios para otras epistemologías derivadas de otras ontologías. Por eso nos parece más apropiado hablar de configuraciones ontoepistémicas (más que de ontologías y epistemologías separadas) –la modernidad es una de ellas– y visibilizar y practicar modos alternativos de ser, conocer y hacer que no operen sobre la base de los dualismos antes mencionados.

Sentipensar es un modo de conocer apropiado para una configuración ontoepistémica profundamente relacional; tiende un puente entre el corazón y la mente, el cuerpo y el alma, y abre un espacio para prácticas de conocimiento que valoran la intuición, la emoción y los sentimientos, junto con los modos de conocimiento racionales más estándar (estos no desaparecerán, por supuesto, sino que se resituarán dentro de una pluralidad de prácticas de conocimiento). De este modo, podremos redescubrir la capacidad de conectar con lo inefable de la vida, con lo sagrado, con la totalidad ininterrumpida que es la vida.

El concepto de *terricidio*, propuesto en América del Sur por el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir (bienestar colectivo), originario de Puelmapu (territorio mapuche de lo que se conoce como Patagonia), ofrece, en mi opinión, una de las

formulaciones más poderosas de la crisis planetaria.[4] El terricidio implica no solo la destrucción de los ecosistemas biofísicos, sino también de los "ecosistemas perceptibles", incluidos los seres espirituales, los ancestros y el conocimiento, es decir, aquellos que son imperceptibles para nosotros los modernos, pero que, para los pueblos indígenas, son esenciales para el mantenimiento de los ecosistemas biofísicos y de la vida en su conjunto. Cuando los indígenas nasa del suroeste de Colombia hablan de "liberar a la Madre Tierra", esto es lo que tienen en mente. Y agregan que su llamamiento no es solo para los pueblos indígenas, sino para todos los pueblos del mundo.

El concepto de *terricidio* descentraliza al hombre (*anthropo*) de forma más radical que el Antropoceno al proponer un enfoque no secular y no antropocéntrico basado en una praxis informada por la tierra, los ancestros y las entidades no humanas. Aunque el concepto de *Antropoceno* ha hecho tangible la realidad de los límites ecológicos y la magnitud del impacto del capitalismo tecnológico en los sistemas naturales de la Tierra, tiende a proponer soluciones gerenciales y tecnocientíficas a problemas que la tecnociencia no puede resolver. Alberga la idea de una nueva realidad global que todos los seres humanos, sin distinción, deberían adoptar y dominar. De este modo, pasa por alto que lo que está en juego es una nueva ontología del ser humano capaz de inspirar movilizaciones sustanciales en favor de nuevas formas de habitar la Tierra.

Las conceptualizaciones y los movimientos de los mapuches y los nasas son ejemplos de lo que podríamos llamar un "archivo de la relacionalidad". Las fuentes de la relacionalidad son numerosas; tan numerosas que harían falta uno o más libros para empezar a cartografiar este vasto terreno, ¡si eso fuera posible! En este vasto archivo de fuentes relacionales, me parece que las ontoepistemologías aborígenes ocupan un lugar privilegiado. Hay muchas declaraciones notables de activistas e intelectuales indígenas de muchas partes del mundo que están explícitamente enmarcadas en perspectivas relacionales. Por ejemplo, la académica indígena canadiense anishinaabe Leanne Betasamosake Simpson y la

4. Existen muchas fuentes en Internet sobre el tema del "terricidio", la mayoría de ellas en español. Véanse, por ejemplo, Rompeviento TV [@RompevientoTV] (8 de diciembre de 2021) y Gallino (10 de marzo de 2020).

académica potowatomi Robin Wall Kimmerer, por nombrar dos destacadas escritoras y activistas indígenas que se están haciendo muy conocidas en el mundo de habla inglesa y más allá (Simpson, 2017; Wall Kimmerer, 2013). Los feminismos indígenas y negros latinoamericanos son un espacio de pensamiento y práctica increíblemente activo en este sentido, y sin duda existen conjuntos igualmente diversos de archivos vivos de la relacionalidad en los territorios franceses de ultramar, Asia, África y el Pacífico, así como en los viejos mundos de Europa. Estoy seguro de que muchos de ellos habitarán desde el principio las páginas de la revista *Plurivers*.

AC: En términos generales, ¿hasta qué punto confía usted en el advenimiento del pluriverso? ¿Cómo puede este enfoque permitirnos replantear y abordar el cambio climático?

AE: Ya he mencionado la tendencia a deslizarse de la relacionalidad a la no relacionalidad, del pluriverso al monoverso, que contribuye así a mantener el antropocentrismo y la devastación de la Tierra. En sí mismo, esto no es necesariamente un problema, ya que forma parte del proceso de construcción de una política pluriversal, pero debemos permanecer alertas ante los deslices que se producen por el camino. También observamos muchos intentos superficiales de utilizar nociones como interdependencia, resurgimiento y pluriversalidad, a pesar de las buenas intenciones, incluso por parte de actores tradicionales, como consultorías empresariales y ONG. En estos casos, la pluriversalidad se entiende en términos de "culturas" intrínsecamente existentes que interactúan entre sí (el proverbial modelo de la bola de billar), como en el multiculturalismo liberal, y no como algo totalmente coconstituyente. *Pluriverso* no es un concepto aditivo (la suma de monoversos o de universos), sino una maraña inextricable de mundos interdependientes. Cabe esperar que el advenimiento de una política pluriversal implique una práctica entusiasta y consciente de la maraña, a través de formas no jerárquicas de aprehender el mundo.

Sin embargo, hay tendencias preocupantes –como el capitalismo extractivista global– que aumentan la presión para poner el mundo en

movimiento. Permítanme destacar otra que a menudo pasa desapercibida: la tecnología. En un momento en el que la hipermodernidad de la tecnología de punta y todo lo que tiene que ver con la inteligencia artificial pretende reducir la mayoría de los aspectos de la vida cotidiana al cálculo y a la computación algorítmica –aunque cubiertos de un espeso barniz de progreso incuestionable–, necesitamos pensar profundamente sobre lo que no pueden tener en cuenta los análisis logocéntricos y la racionalidad algorítmica. Esto implicaría una reorientación ontoepistémica (y no solo político-económica) de la tecnología. A la pregunta "¿quién está haciendo el trabajo cultural y político crucial de imaginar el futuro?", la respuesta tendría que ser que los tecnopatriarcas de las nuevas tecnologías están en proceso de tomar el relevo. Sus imaginaciones patriarcales consisten en abandonar el cuerpo, la tierra y el espacio en una marcha supuestamente imparable hacia la energía inagotable, la abundancia tecnológica y, por supuesto, los beneficios incalculables para unos pocos.

De ahí la importancia de la pluriversalización de la tecnología, que exige considerar conjuntamente el monohumanismo, el monotecnologismo y las transiciones pluriversales, ya que sin duda existe una correlación entre la intensificación de la ingeniería capitalista de la Tierra y la aceleración de la extracción (principalmente en el sur, en gran medida de los minerales y metales necesarios para alimentar las "transiciones verdes" en el norte, como el litio, en lo que equivale a una modernidad/colonialidad del carbono), el auge de la informática y la artificialidad, y el continuo poder ontológico del modelo monohumanista del ser humano como "naturalmente" competitivo, agresivo, individualista y racional. Contrarrestar los efectos defuturizadores combinados de estos procesos mortíferos imaginando futuros diferentes, y futuros en la diferencia, se convierte en un empeño ontoepistémico, cultural y político de la máxima importancia (Fry, 2021). ¿Cómo imaginar y crear formas de socialidad humana sin precedentes en la historia, capaces de posibilitar múltiples recomposiciones/retejidos entre el hombre y la Tierra, en una ontología de atención a la red de interdependencias que constituyen la vida? El reto consiste en reapropiarse de la tecnología de acuerdo con el lugar, la localidad y la realidad relacional de un cosmos vivo.

La pluriversalización de la tecnología debe abordarse desde la premisa de que la vida está constituida por la interdependencia radical de todo lo que existe. Esto significa diseñar tecnologías que apoyen un mundo de muchos mundos, conscientes activamente de que la construcción de mundos sobre la base de la separación ontológica niega la posibilidad de existencia a lo que es ontológicamente diferente y divergente.

Pero la tecnología va en otra dirección, como han anunciado elocuentemente muchos críticos (desde Illich, Simondon, Stiegler y Virilio hasta Byung-Chul Han y Yuk Hui). Por supuesto, hay mucho más que decir sobre este tema, pero este no es el lugar para hacerlo. Como dicen muchos defensores y visionarios de la transición, las transiciones ya están en marcha. Para concluir esta respuesta, podríamos citar la frase premonitoria de Arundhati Roy, mencionada a menudo: "Otro mundo no solo es posible, sino que está en camino. En un día tranquilo, puedo oírlo respirar".[5] ¿Y qué podemos decir del pluriverso?

AC: Por último, el cambio climático está provocando un fenómeno de ansiedad ecológica que puede dificultar que las personas, especialmente los jóvenes, se sientan esperanzados y encuentren su lugar en el mundo que viene. ¿Qué le gustaría decirles?

AE: Con respecto a la crisis climática, Bayo Akomolafe, un psicólogo, filósofo y activista nigeriano maravillosamente creativo, da la bienvenida a las personas a su red Emergence Network con esta reflexión: "¿Y si la forma en que respondemos a la crisis es parte de la crisis?".[6] ¿Y si así fuera? ¿Y si, como dice el activista sudafricano por la justicia climática Patrick Bond, esto significara que hay "parálisis en la cima" (es decir, ninguna acción o una acción irrelevante a nivel de gobiernos e instituciones establecidas), pero que también hay "movimiento en la base" (a nivel del activismo de base y de transición, donde podría surgir una "democracia de la tierra", como nos invita a hacer Vandana Shiva)? ¿O

5. En la frase original, la palabra "mundo" está tratada en femenino: "Another world is not only possible, she's on her way. Maybe many of us won't be here to greet her, but on a quiet day, if I listen very carefully, I can hear her breathing" (Roy, 2003) [N. del T.].

6. Emergence Network es una red comprometida con la búsqueda del "otro".

estamos de acuerdo con Naomi Klein en que la crisis climática "lo cambia todo"? La situación es aún más grave, porque la crisis climática se ve agravada por la total incapacidad de las élites mundiales y de quienes detentan el poder para hacer al respecto algo significativo o eficaz. Lo mismo puede decirse de la guerra en Ucrania, donde se ve una incapacidad total de quienes ostentan el poder para elegir la vida sobre la muerte, permitiendo que el nacionalismo y el imperialismo decimonónicos prevalezcan sobre el potencial de hominización pluriversal y de planetarización y, por supuesto, anteponiendo los beneficios económicos al bienestar colectivo.

Estamos lejos de hacer caso a la advertencia de Akomolafe de que el cambio climático no es un problema en torno al cual las organizaciones puedan trazar líneas y gestionar, porque el cambio climático es el mundo; como tal, dada su complejidad incalculable e ilimitada, el cambio climático es "ontológicamente inconcebible, impensable e incalculable" (Akomolafe, 17 de agosto de 2019). Ninguna cantidad de potencia de cálculo o investigación científica puede cambiar este predicamento en el corazón mismo de la racionalidad occidental. Tenemos que aceptar los límites del discurso sobre la sabia gestión del planeta, que se consagra en nociones de sostenibilidad, innovación, modernización ecológica, soluciones técnicas (tecnosolucionismo), etc. Esta es otra tarea para una ecología decolonial.

Esto significa que la situación es aún peor que un simple "problema" porque, como repite Greta Thunberg, los principales actores están fracasando sistemáticamente a la hora de "tratar la crisis como una crisis". Los grandes actores se niegan sistemáticamente a "tratar la crisis como una crisis". La crisis es polifacética: es una crisis climática, energética, alimentaria, de pobreza, de desigualdad y de sentido. Cuando se habla de crisis, incluso de policrisis, no se tiene en cuenta el sentido. Con esto quiero decir que a los jóvenes en particular les resulta muy difícil encontrar fuentes convincentes de sentido en sus vidas: ya no lo encuentran en el gobierno, las empresas, la religión organizada, ni siquiera en la ciencia y la universidad. Pero me parece que hay algo más que "ecoansiedad": también hay una ansiedad y una depresión generalizadas que sin duda están en el origen de las elevadas estadísticas de suicidios entre los jóvenes, sobre todo, pero no solamente, en los países del norte.

Esa es la "mala noticia". La "buena noticia" es que si "esto lo cambia todo" (el título de Klein ya intimida), también significa que "todo tiene que cambiar", lo que, en mi opinión, implica una tarea de reconstrucción en la que todos, especialmente los jóvenes, debemos implicarnos. ¿Reconstruir qué? El tejido mismo de la vida. Todos tenemos la oportunidad de vernos a nosotros mismos como tejedores y reparadores de la red de conexiones que conforman los cuerpos, paisajes, lugares, comunidades y sociedades que conocemos y frecuentamos. Podemos hacerlo en cualquier lugar, en cualquier momento, empezando desde donde estamos –idealmente de forma colectiva– dando un paso, un punto, una práctica cada vez. Cuidar la red de la vida significa separarnos, en la medida de lo posible, de los tóxicos bucles patriarcales, colonialistas y capitalistas de la existencia (el bucle de la racionalidad individual y del mercado de la escasez, sobre todo) que nos atrapan en una carrera de la vida hecha de competición, agresión, consumo y miedo, cada vez más motivada por la racionalidad computacional.

No digo que sea fácil. Pero sí creo que muchos jóvenes ya saben que el escenario burgués convencional de una "vida de éxito" ya no funciona para ellos. Tampoco es fácil resistirse a los seductores mantras neoliberales de innovación, espíritu empresarial y riqueza ilimitada, otro callejón sin salida para la inmensa mayoría de los jóvenes, sobre todo los del sur. No hay atajos ni recetas. Quizá la mejor guía sea prestar atención a lo que empieza a suceder cuando intentamos transformar las cosas juntos. Incluido el aprendizaje mutuo y las coemergencias que nuestras acciones pueden alimentar en nuestros lugares. Formas creativas de creación de redes y coinspiración entre lugares de todo el mundo. Hay muchos experimentos y movimientos interesantes y fascinantes que promueven la pluriversalización de la vida, es decir, que contribuyen a la recomunalización de la vida social, a la relocalización de las actividades productivas, al fortalecimiento de las autonomías locales, a la despatriarcalización y descolonización de las relaciones sociales, a la recuperación de las ciudades y a las múltiples formas de reintegrar la Tierra.

Como decimos en la conclusión de nuestro libro sobre relacionalidad, puede que después de todo exista un planeta B: el planeta que actualmente está siendo creado colectivamente por el infinito número de bellas experiencias que surgen de la interdependencia, la pluriversidad y la

mutualidad en todo el mundo, y que activan su increíble potencial. Para mí, esto es una señal de la importancia de vernos a nosotros mismos, especialmente a los jóvenes, como atentos y eficaces tejedores y guardianes de la trama de la vida.

Bibliografía

Akomolafe, Bayo (17 de agosto de 2019). *What climate collapse asks of us. Báyò Akómoláfé*. https://www.bayoakomolafe.net/post/what-climate-collapse-asks-of-us

Blaser, Mario (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.

Blaser, Mario (en prensa). *Not About the Anthropocene: An Essay of Political Ontology for Life Projects*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo; Osterweil, Michal y Kriti, Sharma (2024). *Relationality. Remaking and Restor(y)ing Life*. Londres: Bloomsbury.

Fry, Tony (2021). *Defuturing: A New Design Philosophy*. Londres: Bloomsbury.

Gallino, Lucila (10 de marzo 2020). Deliberó en el Lof Mapuche Pillán Mahuiza el Campamento Climático Pueblos contra el Terricidio. *Resistencias.* https://revistaresistencias.wixsite.com/resistencias/post/deliber%C3%B3-en-el-lof-mapuche-pill%C3%A1n-mahuiza-el-campamento-clim%C3%A1tico-pueblos-contra-el-terricidio

Mignolo, Walter (2018). Foreword: On pluriversality and multipolarity. En Bernd Reiter (ed.), *Constructing the pluriverse* (pp. ix-xvi). Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter y Walsh, Catherine (2018). *On decoloniality, Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.

Nieuwe Instituut (2022). In Search of the Pluriverse. https://nieuweinstituut.nl/en/events/op-zoek-naar-het-pluriversum

Rompeviento TV [@RompevientoTV] (8 de diciembre de 2021). Mujeres indígenas frente al terricidio: Un conversatorio - Hecho en América [Video]. Youtube [conversación entre Moira Millán y Laura Carlsen]. https://www.youtube.com/watch?v=C3-gma_shEk&ab_channel=RompevientoTV

Roy, Arundhati (2003). *War Talk*. Cambridge: South End Press.

Simpson, Leanne B. (2017). *As we have always done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

Wall Kimmerer, Robin (2013). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Mineápolis: Milkweed Editions.

Quinto hilo

Ciudades, regiones,
transiciones

Habitabilidad y diseño: la interdependencia radical y la reintegración de la ciudad con la Tierra* **

Introducción. El exilio de la Tierra de la ciudad[1]

La Tierra ha sido desterrada de la ciudad. Por *Tierra* me refiero, basándome tanto en las cosmovisiones indígenas como en conceptos de la teoría biológica y social contemporánea, a la interdependencia radical de todo lo que existe, al innegable hecho de que todo existe porque todo lo demás existe, de que nada preexiste a las relaciones que lo constituyen. La Tierra encarna la capacidad de autoorganización de la vida, el flujo incesante de formas, fuerzas, comportamientos y relaciones cambiantes, y el hecho de que las entidades, los procesos y las formas están siempre en proceso de coemergencia dependiente. Tomo esta noción de *Tierra*

* Publicado originalmente en inglés: Escobar, Arturo (2018). Habitability and Design: Radical Interdependence and the Remaking of Cities. *Geoforum*, *101*, 132-140. https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2019.02.015 [N. del E.].

** Este artículo ha sido traducido del inglés para este volumen por la profesora Antònia Casellas, Departamento de Geografía, Universitat Autònoma de Barcelona, a quien agradezco grandemente su colaboración. Una traducción anterior se encuentra en la revista *Astrágalo*, *25*, 19-48, 2018.

1. Las ideas de este artículo se presentaron por primera vez en la Conferencia Anual de la Revista *Geoforum* en The Annual Meeting of the American Association of Geographers (AAG), New Orleans, del 10 al 14 de abril de 2018. Mi agradecimiento especial a la revista, especialmente a sus editores, Sarah Hall, Robert Fletcher y Padraig Carmody, por su invitación y útiles sugerencias, y a Kiran Asher, Julie Cupples y David Simon por sus constructivos comentarios durante la sesión. Gracias también a Harold Martínez, Tony Fry, Verónica Gago y Laura Forlano por compartir generosamente su trabajo conmigo. Este documento debe verse como el esbozo de un programa de investigación más que como el resultado de una investigación ya realizada. Como tal, el/la lector/a no debe esperar una revisión completa de la literatura pertinente.

como horizonte para una praxis de vida renovada, y como base para el acto esencial del habitar humano.[2]

El exilio de la Tierra de la ciudad es el reflejo de una doble anomalía civilizatoria: por un lado, la construcción de ciudades sobre la base a su separación del mundo vivo no-humano, desde la polis griega clásica, si no antes, y de manera constante con el avance del patrón de cuadrícula como la forma urbana primaria; por otro lado, la tendencia a la devaluación histórica de todo lo que no sea la ciudad: todas las formas de vida rural, las culturas indígenas y étnicas, además de los vagabundos, los migrantes e incluso los "okupas" u ocupantes ilegales que se niegan a acatar las normas modernas de habitabilidad. Sin duda, la relación entre el campo y la ciudad involucra una poderosa constelación semántica, que incluye el campo, la ciudad, lo silvestre, lo pastoral y, por supuesto, la naturaleza. A pesar de esta complejidad, una cierta asimetría ha persistido, famosamente capturada por Raymond Williams (1973, p. 2):

> Sobre el campo se ha proyectado la idea de un modo de vida natural: de paz, de inocencia y de virtud sencilla. Sobre la ciudad se ha generado la idea de un centro de progreso: de aprendizaje, de comunicación, de luz. También se han desarrollado poderosas asociaciones negativas: la ciudad como lugar de ruido, mundanidad y ambición; el campo como lugar de atraso, de ignorancia, de carencia. El contraste entre campo y ciudad como formas fundamentales de vida se remonta a la época clásica.

La ciudad llegó a ser vista como "una forma específica de civilización" (p. 1), vinculada al desarrollo del capitalismo y el colonialismo, iniciados en Inglaterra y, con el tiempo, expandidos a la mayor parte del mundo, para culminar en las capitales metropolitanas (Williams, 1973, pp. 279-288). Se asumió un *telos* a lo largo de la interacción siempre cambiante

2. Estoy usando una noción de *vida* cercana a la defendida por las teorías de la complejidad, la autoorganización y la emergencia. Un tratado completo sobre las diversas líneas que componen estas teorías se encuentra en Capra y Luisi (2014). La característica esencial de todos los sistemas vivos es que son autopoiéticos, concepto desarrollado por los científicos cognitivos chilenos Maturana y Varela. Para un tratado relato lúcido y sucinto de la interdependencia radical en biología, véase Sharma (2015).

entre el campo y la ciudad impulsado por la industrialización: "Todo el 'campo' devendrá 'ciudad'; esta es la lógica de su desarrollo" (p. 284). Así surgió una conciencia colectiva en la que la ciudad da forma a las imágenes de un futuro, ya sea maravilloso o lúgubre, magnífico o apocalíptico, ya sea llevando a la crisis o a un progreso perpetuo. Muchas de estas imágenes fueron inicialmente alimentadas por el Londres del siglo XIX (Williams, 1973, pp. 272-278). También se dio una cierta idealización del campo que alcanzó expresiones dramáticas en el pastoralismo norteamericano, ya sea en la idea de los Estados Unidos como el lugar para un nuevo comienzo, un hemisferio entero intacto, o como una vasta extensión de espacio salvaje, donde uno podría refugiarse de la abrumadora complejidad de la civilización urbana. Como han observado Leo Marx (1964) y William Cronon (1995), estos sentimientos como de "naturaleza virgen" y los paisajes que presuponen son modos de conciencia histórica e invenciones culturales producidas por dicha civilización.

A pesar de estas complejidades, creo que es justo afirmar la existencia de una asimetría persistente. Es como si todo lo bueno –civismo, democracia, cultura, ciencia, arte– viniera de la ciudad y poco procediera del campo, sobre todo de la vida campesina. ¿Se podría revertir parcialmente esta anomalía civilizatoria? ¿Podríamos encontrar pistas importantes para repensar las ciudades en esos espacios vilipendiados que se encuentran más allá de los confines de las ciudades, enfrentados como estamos a la crisis multidimensional del clima, la energía, la alimentación, la desigualdad, la pobreza y el sentido provocadas por la erosión progresiva de la relacionalidad? ¿Podría el vivir relacional mantenido históricamente por los campesinos y los pueblos indígenas, a pesar de sus contradicciones, proporcionar ideas y estrategias para rehacer las ciudades? ¿Podrían las luchas ontológico-políticas de muchos grupos rurales y selváticos en defensa de sus territorios y mundos frente a las operaciones extractivas, basadas deliberadamente en la convivencia comunal y relacional, esconder lecciones reveladoras para repensar y repolitizar el habitar urbano?

Esta es la idea e inspiración principal que impulsa este artículo. Una hipótesis más tangible a partir de ello sería la siguiente: la crisis actual es una crisis de los modos de habitar occidentales heteropatriarcales,

coloniales y capitalistas que han erosionado el modo de vivir sistémico basado en la interdependencia radical. Es posible imaginar y diseñar nuevos tipos de habitar incorporando modos relacionales de vivir dentro de los paisajes urbanos, con una concepción comunitaria abierta y amplia. Existen pistas importantes para el replanteamiento y la reconstrucción relacional de las ciudades en las luchas territoriales autónomas de algunos grupos contra las actividades extractivas (en gran parte, pero no solo, en el sur global). Para ello, sin embargo, se requiere el *rediseño ontológico del diseño*, lejos de sus orientaciones funcionalistas e instrumentales y hacia los principios y objetivos relacionales.

Esta hipótesis implica tres operaciones ontoepistémicas: la constitución de la habitabilidad como dominio de pensamiento y de praxis espacio-territorial; la reconstitución del diseño como práctica cultural, técnica y política hacia otras formas de habitar, y el reconocimiento de formas relacionales de ser y habitar como condiciones para las transiciones al pluriverso. Para fundamentar esta hipótesis multifacética, esbozaré dos conceptos: *rurbanización* y *reequipamiento ontológico* (*ontological metroffiting*). Estos proporcionarán la plataforma para proponer los rudimentos de un marco para reintegrar la ciudad con la Tierra (*re-earthing*).

La primera parte del artículo introduce la idea de la crisis de habitabilidad. Se argumenta que las formas de habitabilidad y urbanismo separadas de la Tierra son consustanciales a la crisis civilizatoria del sistema mundial moderno/colonial, capitalista, heteropatriarcal actual. La segunda parte resume enfoques emergentes relacionales de la ciudad. Aunque no apuntan explícitamente a reintegrar la ciudad con la Tierra, al repensar la ciudad en términos de redes complejas y ensamblajes entre entidades, procesos e infraestructuras, proporcionan elementos teóricos, políticos y pragmáticos importantes para avanzar en los proyectos para dicha reintegración o "rearraigamiento" de la ciudad. La tercera parte presenta una propuesta particular para dicho rearraigamiento, concebida como una nueva fusión potencial entre el campo y la ciudad a través de diseños arquitectónicos que permitan que la vivienda urbana sea infundida con formas campesinas, particularmente a través de diseños que permitan la producción de alimentos como elemento central del entorno construido. La propuesta, desarrollada por el arquitecto y

diseñador colombiano Harold Martínez Espinal, es una inteligente instancia para la reintegración de la ciudad con la Tierra. La cuarta parte presenta el marco del *metrofitting* urbano de Tony Fry, esbozado por este autor desde el punto de vista del diseño ontológico. El *metrofitting* ontológico se presenta como una perspectiva amplia para el desarrollo de proyectos para el rearraigamiento. La quinta parte presenta brevemente el replanteamiento de la interfaz rural-urbana de Ananya Roy y el marco de las ciudades biofílicas de Timothy Beatley para respaldar la hipótesis de la rurbanización. Esta sección termina con una breve discusión sobre las nociones de *autonomía*, lo *comunal* y la *pluriversalidad* como fuentes de conocimiento para la vivienda relacional urbana. Finalmente, la conclusión retoma la dimensión civilizatoria de reimaginar las formas actuales de habitabilidad.

El estado de las ciudades, crisis de habitabilidad y transiciones civilizatorias

Los debates fomentados por Hábitat III, la reunión de las Naciones Unidas convocada por UN-Habitat en octubre de 2016 en Quito, el evento más influyente en el campo del urbanismo que tiene lugar cada veinte años, ofrecen un esclarecedor punto de partida para comprender el estado de los estudios urbanos. Tal y como lo remarcó una publicación latinoamericana crítica sobre la reunión, gran parte de lo que se ha hecho en términos de diseño y planificación urbana, al menos desde la tristemente famosa Carta de Atenas de 1933, ha servido para poner la planificación al servicio de intereses privados, a pesar de las declaradas intenciones de proporcionar infraestructura adecuada para las ciudades en crecimiento y de promover vivienda para los pobres (Borja y Carrión, 2017). Esta situación se ha visto intensificada por los discursos urbanos neoliberales de "ciudades competitivas", ciudades innovadoras y ciudades inteligentes. El resultado ha sido una creciente especulación inmobiliaria en forma de megaproyectos, viviendas de lujo y la proliferación de condominios cerrados hasta el punto de que, como dice una de las teóricas más perspicaces sobre la ciudad, la adquisición masiva de propiedad urbana en las principales ciudades por grandes corporaciones

no solo está pasando por alto los intentos públicos de regulación y socavando la capacidad para reclamar de los pobres, sino que, al asignar grandes franjas de espacio y edificios como "espacio de almacenamiento para el capital", está promoviendo una paradójica desurbanización de la ciudad (Sassen, 2018, p. 49). Todo esto, según Borja y Carrión, sucede con la aquiescencia y activa participación de los Gobiernos locales y nacionales, los profesionales urbanos y organismos internacionales como el Banco Mundial. En resumen, a medida que los promotores, empresas y entidades financieras se convierten en los principales actores urbanos priorizando la acumulación de capital, en el mejor de los casos, el Gobierno y las organizaciones internacionales emiten piadosos discursos de resiliencia urbana, ciudades inclusivas y desarrollo sostenible, en lugar de disputar la ciudad en nombre del espacio público, la calidad de vida, los servicios adecuados, la sostenibilidad de los territorios y los derechos de los pobres (Borja y Carrión, 2017, p. 50). Como estos autores concluyen, "sin control social del uso y el precio del suelo, no puede haber una ciudad justa" (p. 40).

Parte integral de esta condición ha sido la fabricación de un *ethos* urbano del miedo con la concomitante securitización de la ciudad y la expansión de condominios cerrados y centros comerciales globalizados fuertemente vigilados para el disfrute de las clases medias y acomodadas.[3] Tal grave diagnóstico sugiere la necesidad de una transformación radical de la ciudad tal que

> cuestione el derecho de propiedad, se resista a la gestión privada de los bienes comunes y los servicios de interés común, y se oponga al productivismo a costa del medio ambiente, de la calidad de vida [...] priorizando los objetivos de igualdad y libertad, de reconociendo por igual a todos los habitantes (Borja y Carrión, 2017, p. 52).

3. La proliferación de centros comerciales al estilo estadounidense en América Latina, con profundas consecuencias económicas y culturales, es examinada por la antropóloga Arlene Dávila en su excelente libro *El Mall* (2016). Los centros comerciales caen dentro de lo que Rem Koolhas (2014) llama "espacios basura".

Para estos urbanistas, "la Nueva Agenda Urbana" firmada por los Gobiernos en la Cumbre de Quito constituye un compromiso vacuo que no representa los intereses de las personas y las demandas de los movimientos urbanos. Esta conclusión se recoge en "el Manifiesto de Quito", aprobado por el Foro Alternativo Hábitat del III (Carrión et al., 2017).

Partiendo de la premisa de que "a las ciudades las hace la gente" (aunque se las apropien carteles de propietarios y constructoras) y destacando que las clases populares, que son las que más necesitan la ciudad y sus servicios, son también las más perjudicadas por este orden de cosas, el manifiesto conceptualiza la producción social de la desigualdad espacial y, en contrapartida, aboga por un auténtico derecho a la ciudad. La clave para este objetivo es la democratización de los territorios urbanos, basados en los esfuerzos de los grupos populares para obtener una vivienda y condiciones de vida dignas. El derecho a la ciudad, afirma el manifiesto,

> fue un producto de los movimientos populares urbanos, especialmente de mujeres que defendieron y mejoraron sus hogares y sus entornos en su anhelo de seguridad y acceso a la educación, al saneamiento y a la salud. La ciudad será acogedora y solidaria si deviene feminista (Carrión et al., 2017, p. 321).

Citando el conocido mandato de Lefebvre de que "la revolución será urbana o no será" (p. 315), pero también apelando a tradiciones progresistas dentro de la historia del urbanismo, tales como la ciudad igualitaria de Cerdà, el manifiesto concluye posicionando el derecho a la ciudad como una plataforma teórico-política de profesionales y ciudadanos comprometidos con un movimiento orientado hacia futuro.

Otra excelente fuente sobre las tendencias actuales en los debates urbanos, aunque algo más conciliadora, es el análisis en lengua inglesa pos-Hábitat III coordinado por UN-Habitat y el académico e intelectual urbano Richard Sennett, con la participación del urbanista catalán Joan Clos, director ejecutivo de UN-Habitat, y con contribuciones de un grupo de destacados teóricos y profesionales urbanos (incluidos Saskia Sassen y Ricky Burdett; véase UN-Habitat y Sennett, 2018). Tal y como lo expresan Sennett y Burdett en el prefacio (2018, p. xii), "la Carta de Atenas de

1933 todavía determina las formas genéricas y la organización física de la ciudad del siglo XXI".[4] Una visión de la ciudad muy diferente y abierta es necesaria si los urbanistas tienen que hacer frente a los desafíos a la gobernanza urbana generados por el rápido crecimiento urbano, el surgimiento de megaciudades, la aceleración de los flujos migratorios y la destrucción de tierras y devastación ecológica relacionadas con el desarrollo. Se presta atención a problemas tales como el acceso al agua como cuello de botella para una urbanización exitosa, el desplazamiento de residentes pobres a manos de corporaciones, políticas fiscales y redistributivas, la reconversión de tierras rurales a urbanas, y el papel que deben jugar los bienes comunes y la democracia en la planificación y el diseño urbanos. La conversación final, entre Sennett y Clos, destaca las tensiones entre ver la ciudad como un sistema abierto que se maneja mejor desde abajo construyendo a partir de las acciones de sus habitantes, y las acciones llevadas a cabo a nivel de política y gobernanza pública. Esta es una tensión recurrente en la literatura especializada, como veremos en la siguiente sección.

Aunque expresado de forma esquemática, este es el contexto en el que tiene sentido hablar de crisis de habitabilidad. De hecho, puede ser que la "urbanización planetaria" sea el hecho social, económico, ambiental y político más importante del siglo (Amin y Thrift, 2017). Por primera vez en la historia de la humanidad, la mayoría de la población mundial vive en ciudades. Al mismo tiempo, los marcos para abordarla son obsoletos, lo que agrava el problema. Abundan las manifestaciones de esta aparente aporía. Para Burdett, las

> ciudades de hoy se están haciendo y rehaciendo a un ritmo más rápido y a una mayor escala que nunca. Sin embargo, la forma en

4. La Carta de Atenas, redactada en julio de 1933 por las principales figuras del CIAM (Congrès Internationaux d'Architecture Moderne) tras un encuentro de urbanistas en Atenas, muy influenciada por Le Corbusier, pretendía dar pautas para racionalizar la ciudad. Para un recuento interesante de la carta, véase Sennett (2018a, p. 74-78). Para Sennett, la carta encarnaba el "modernismo de hormigón blanco de Le Corbusier", con su "división entre sus buenas ideas visuales y la pobreza de su imaginación social" (p. 75). Basada en el mantra del diseño de que "la forma sigue a la función", el producto de la carta fue la celebración de la ciudad funcional, tal vez mejor ejemplificada por el plan para Brasilia de fines de la década de 1950. Influyó tremendamente en el urbanismo cotidiano en muchas partes del mundo, más aún después de haber sido "bendecido por Harvard" en una conferencia con muchos de los signatarios originales en 1956.

> que se planifican y diseñan se basa en un modelo ideológico y espacial que tiene, en el mejor de los casos, ochenta años de antigüedad (Burdett, 2018, p. 141).

Este anacronismo se ve agravado por el hecho de que, como acertadamente lo expresó Clos, "hemos creado la ciudad, pero en lo que no hemos pensado es en cómo la ciudad nos está recreando a nosotros" (Sennett y Clos, 2018, p. 169), haciéndose eco de una conciencia emergente dentro de los estudios críticos de diseño acerca de que diseñamos el mundo y el mundo creado nos diseña a nosotros. En resumidas cuentas y en la acertada fórmula de Anne-Marie Willis, el diseño diseña (2006). Para Simone y Pieterse, se abre un dilema por el cual "los mismos productos y políticas espaciales que erosionan prácticas de habitabilidad arraigadas se ofrecen como la solución para hacer frente a su pérdida" (2017, p. 6).

¿Dónde encontramos claves alternativas para la ciudad? Esta es la pregunta que se explora en el resto del artículo. Por ahora, aunque la mayoría de los observadores no lo articulan así, digamos que la crisis urbana contemporánea es, más allá de marcos de planificación y diseño obsoletos, una crisis de un cierto modo de habitar la ciudad de espaldas a la Tierra que se ha ido naturalizando progresivamente a lo largo de los siglos. Tal crisis de habitabilidad apunta a una crisis más profunda de la modernidad colonial capitalista heteropatriarcal como el modelo de civilización dominante para un mundo globalizado.

El "giro relacional" en los estudios urbanos

El giro relacional se puede deducir de los trabajos de algunos de los teóricos urbanos más creativos de la actualidad, en cuyos escritos me baso en esta sección. Como señalaré, las novedosas perspectivas sobre la ciudad que ofrecen estas obras, a pesar de su riqueza, no nos llevan hasta las puertas del proyecto de rearraigamiento de la ciudad, aunque son fundamentales para articularlo. Tres libros en particular desarrollan el enfoque relacional de una manera más sostenida: *Seeing like a City*, de Ash Amin y Nigel Thrift (2017); *New Urban Worlds. Inhabiting Dissonant*

Times, de AbdouMaliq Simone y Edgard Pieterse (2017), y *Neoliberalism from Below*, de la socióloga argentina Verónica Gago (2017).[5] De manera reveladora, Amin y Thrift describen el giro desde un ángulo ontológico, apoyándose en el neologismo maravillosamente descriptivo de Doreen Massey, *"throwntogetherness"*, que Massey introdujo hace más de una década para resaltar lo inmersos que estamos los humanos en múltiples relaciones espaciales, llamando a practicar "geografías de la responsabilidad" con respecto a los lugares y las redes en las que todos, a sabiendas o no, inevitablemente participamos (Massey, 2004, 2005). Vayamos a la descripción que Amin y Thrift hacen del giro (2017, pp. 15-16):

> Esta [*throwntogetherness*] es una ontología de muchos tipos de fuerza gravitatoria yuxtapuestas: redes metabólicas, infraestructuras y formas construidas, sistemas técnicos e institucionales, diversas estructuras de autoridad, poder e inteligencia [...] Esta ontología ha sido el foco de un giro "relacional" en los estudios urbanos en los últimos años imaginando las ciudades como un campo de fuerza combinatorio [...] La ciudad no se ve como reducible a imperativos de base o superestructura, o a la autoorganización dinámica de un sistema abierto [...] Por el contrario, el enfoque relacional profundiza en el tira y afloja de híbridos de asociación en competencia, buscando explícitamente entender cómo su "tráfico, intercambios e interacciones" (Ong, 2009, p. 88) mantienen particulares órdenes y jerarquías de poder.

5. Este no es una revisión exhaustiva de la literatura, que los lectores pueden encontrar en los trabajos mencionados. Simone, Pieterse, Amin y Thrift construyen sobre su trabajo de décadas. Su trabajo es militantemente interdisciplinario, basándose en la teoría social posestructuralista, posmarxista y feminista, así como en la geografía económica, la antropología y la filosofía política (menos en la ecología política, aunque el cambio climático y el Antropoceno están siempre presentes). También se basan en teorías de redes, complejidad y autoorganización, que sustentan una visión de la ciudad en términos de sistemas adaptativos complejos (por ejemplo, Batty, 2005; Escobar, 2008). Otros nombres importantes asociados con estas tendencias, de diversas maneras, son Ananya Roy, Verónica Gago, Philip de Boeck, Michael Batty, Mariana Valverde, Keller Easterling, Alex Vasudevan, Erik Swyngedouw, Maria Keika, Matthew Gandy y antropólogos como Aihwa Ong, Teresa Caldeira, James Holston, Ravi Sundaram y Arjun Appadurai Saskia Sassen, David Harvey y Richard Sennett son importantes puntos de referencia, y Jane Jacobs es una pionera y precursora muy citada.

Esta conceptualización se basa en perspectivas no-dualistas sobre la producción de lo social y lo real, incluidas aquellas bajo las rúbricas de redes, ensamblajes, rizomas y enfoques neorrealistas, neomaterialistas, posdualistas y más-que-humanos, en ocasiones enmarcadas bajo la etiqueta de "el giro ontológico" (véase Escobar, 2018a para una revisión).[6] Aplicadas a las ciudades, estas tendencias implican "ver el mundo como una constelación de ensamblajes existenciales, cada uno ellos requiriendo ideas, herramientas y sensibilidades que hagan justicia a su propia integridad, más que a alguna ficción de estándar universal o método objetivo" (Amin y Thrift, 2017, pp. 30-31). El enfoque alternativo emergente se ve hábilmente encapsulado en la expresión "ver como una ciudad" (Valverde, 2011). En juego está el desarrollo de una epistemología enraizada adecuada para el redescubrimiento de una ontología relacional urbana, invocando una aguda preocupación por el "murmullo a nivel del suelo" de la ciudad (Amin y Thrift, 2017, p. 5). Esto exige una orientación etnográfica, especialmente convincente en el trabajo realizado en barrios marginales, una especie de etnografía a pie de calle, reminiscente del conocido tipo de investigación y activismo urbano de Jane Jacobs en la ciudad de Nueva York en las décadas de 1960 y 1970.

Desde la perspectiva de esta "ciudad-más-que-humana", poblada con todo tipo de agencias no-humanas (Franklin, 2017), la atención se desplaza hacia los entramados de infraestructuras, tecnologías, materia y humanos. Algunos de los énfasis nuevos incluyen la inteligencia distribuida generada por sistemas sociotécnicos (Forlano, 2016); los diversos híbridos de inteligencia urbana y subjetividad social, y la necesidad de mantenerse al nivel de las redes de relaciones en vez de privilegiar teorías de-arriba-a-abajo y modelos expertos, en otras palabras, la convicción de que ya no hay modelos validos sino múltiples perspectivas situadas, lo cual requiere métodos de observación e intervención adecuados para la "ontología rizomática" de la ciudad (p. 165). Esto favorece un

6. El giro ontológico abarca un conjunto diverso de tendencias en antropología, geografía, estudios de ciencia y tecnología, ecología política y filosofía política. Más allá de un interés compartido por repensar la diferencia, la materialidad y la naturaleza de lo real, no se da una convergencia fácil entre ellos; por el contrario, existen tensiones significativas entre, digamos, la mayor parte de la antropología ontológica y la ontología orientada a objetos.

enfoque experimental, uno que desafíe cualquier re-composición predeterminada y bien definida, como la de los ensimismamientos computacionales que se encuentran en gran parte de la literatura sobre ciudades inteligentes.

Esta sensibilidad teórico-etnográfica hacia la vida de los grupos urbanos populares ha sido quizás mejor desarrollada por Simone. Se encontraba ya en un libro corto poco conocido sobre "el arte de la micropolítica africana" (Hecht y Simone, 1994), centrado en la recursividad y las tácticas cotidianas de supervivencia populares en las ciudades de África Occidental. Una cita del escritor sudanés Abu Gassim Goor acerca de que en África "nada funciona, pero todo es posible" (p. 52) –una reinterpretación fantástica destinada a incitar a las personas a cambiar radicalmente sus imaginarios sobre África– establece el tono vívido del libro como una suerte de etnografía filosófica impulsada tanto por la teoría como por la observación atenta y cuidadosa de las tácticas locales. Veinticinco años más tarde y después de muchos más proyectos empíricos, Simone y Pieterse (2017) cristalizan su enfoque relacional en su tomo reveladoramente titulado *New Urban Worlds*, con casos de Asia y África. Desde su punto de vista, tan nuevos son los mundos urbanos como las formas de los teóricos de percibirlos. El enfoque es decididamente etnográfico y privilegia la mentalidad y prácticas de los habitantes urbanos. La complexión en gran medida improvisada de estas ciudades, en su opinión, exige no otro cosa que un "pragmatismo enraizado" capaz de "expandir dramáticamente las interpretaciones de la interrelación entre lo social y las ontologías relacionales" (Simone y Pieterse, 2017, p. xii).

Estos autores abogan por enfoques abiertos a la paradoja y a la experimentación, capaces de lidiar con las tensiones entre corporeización (*embodiment*) y digitalización, apego al lugar y experimentación con lo global, lo vernáculo y lo extranjero, individuo y comunidad, capital global y fuerzas locales, estructuras formales y prácticas informales, soluciones normativas versus las singularidades de cada barrio. Como dicen, habitar estas paradojas implica "nuevas imaginaciones políticas del trabajo urbano […] la práctica política de sostener una *doble visión* que afirme la importancia de experimentos simultáneos a nivel de vida cotidiana *y* en los mundos de las políticas públicas y la gobernanza oficial"

(Simone y Pieterse, 2017, p. 9). Para ello, esbozan un marco basado en tres intervenciones conceptuales: *re-descripción*, o ver y reinterpretar lo urbano de otro modo, identificando lo que podría constituir una oportunidad de experimentación a partir de las vitalidades locales; *secreción*, o el prestar atención a cómo lo capturado por el valor capitalista gotea, cómo el poder es ejercido pero también "secretado" a través de infraestructuras, como sucede en prácticas reparadoras improvisadas por parte de la gente de tantos barrios pobres, y *resonancia*, en relación con los propios intentos de la gente de aprovisionarse de agua, alimentos, energía y trabajo mediante la conexión entre sí a través de "intervenciones acupunturales" y un "juntar" que resulta de cómo las personas, información y cosas "se extienden unas a otras" (p. 17). En lugar de una visión de los pobres como objetivos para la redención o la reforma a través de políticas públicas y "formulaciones algorítmicas" (p. 20), estos conceptos dirigen la atención al juego del afecto, la inteligencia callejera y la acción colectiva en red. Es desde esta perspectiva –basada en su propio tipo de análisis dialéctico e influenciada por análisis posestructuralistas y fenomenológicos– que llegan a un enfoque de la ciudad que suma diferencias en ver de cancelarlas:

> Los esfuerzos para abordar estos problemas requieren sensibilidad, conocimiento e intervenciones tanto a escala molecular como macropolítica. Requieren respeto por cómo se hacen las cosas en sus propios términos sin abandonar un compromiso ético de cómo podrían funcionar también de manera diferente. Las intervenciones políticas urbanas deben tener en consideración *ambas*, las estructuras formales de la gobernanza *y* las movilizaciones insurgentes de la resistencia, y, *ambas*, la esfera pública *y* los ámbitos íntimos de las prácticas locales y el habitar. [Esta perspectiva] requiere un repertorio político amplio que pueda acomodar y respetar políticas insurgentes compuestas de resistencia militante, así como trabajo prefigurativo de desarrollo que atienda a imperativos urgentes de subsistencia (Simone y Pieterse, 2017, pp. 28-30).

Al ver la ciudad como "un entramado de cinco sistemas operativos desarticulados" (infraestructura, economía, tierra, gobernanza y sistemas culturales), Simone y Pieterse analizan de manera útil las resonancias entre estos, examinan cuidadosamente diversos escenarios de políticas urbanas, deconstruyen el fundamento de buena parte de la planificación y arquitectura paramétricas que subyacen a la especulativa "prisa por construir" en las ciudades asiáticas y africanas, y revisan las articulaciones entre las improvisadas formas cotidianas y los movimientos sociales urbanos. El fundamento de su análisis, sin embargo, es la multiplicidad de prácticas populares que muchas veces surgen del mero hecho de que la ciudad no funciona según lo planificado (Simone y Pieterse, 2017, p. 183). El compromiso de tomar en consideración estas historias, en lugar de explicarlas a través de discursos teóricos totalizantes, es muy loable y un antídoto muy necesario contra la tendencia desarrollista de traducir las historias de la gente en narrativas unificadoras. Podríamos concluir que, para ellos, el giro relacional es "acerca de la política de cómo contar historias, para proporcionar a diferentes tipos de actores líneas argumentales a través de las cuales puedan encontrar caminos que los acerquen" (p. 188). Se trata, en pocas palabras, de un trabajo de ensamblaje que promulgue una política de la diferencia que contrarresta la política de la indiferencia y la falta de respeto a la que se enfrentan los pobres en las ciudades día tras día cuando se aventuran fuera de sus barrios "informales" y entran en la ciudad "formal".

La orientación relacional y etnográfica está presente en un excelente libro de la socióloga argentina Verónica Gago (2017). El libro muestra cómo los llamados "sectores informales" desbordan su determinación desde arriba, mientras son profundamente afectados e incluso explotados por ella. Tomando como punto de partida el próspero mercado de las afueras de Buenos Aires conocido como La Salada, una de las ferias de mercado "ilegales" más grandes del mundo, el libro ofrece una novedosa conceptualización de las economías populares que han florecido en tantos barrios urbanos en la era neoliberal. Demuestra con gran detalle por qué, mientras un rasgo definitorio de las economías populares es, de hecho, un cierto tipo de racionalidad calculadora, esta racionalidad está lejos de ajustarse al tan cacareado *homo economicus* de la filosofía liberal.

Ponen en práctica un pragmatismo vital del que surgen incesantemente nuevas configuraciones de vida social. La etnografía revela la tensa mezcla de cálculo y libertad, obediencia y resistencia, individualismo y comunidad, y autonomía y sumisión que alimenta a los sectores populares del sur global. Muestra vívidamente las convincentes nociones alternativas de progreso y bienestar que surgen en medio de estas asambleas populares. En lugar de lógicas modernas de acumulación, estas nociones no métricas celebran la capacidad de las personas para retener y, en ocasiones, aumentar, sus territorios de diferencia cuando se ven obligadas a navegar las fuerzas de despojo que el capitalismo global y los Estados nación ejercen sin piedad sobre ellos. Las abigarradas "neocomunidades transnacionales" resultantes se deleitan en su promiscuidad en lugar de esforzarse por mantener la pureza, pero con intensos momentos comunitarios en festividades donde aún se pueden escuchar ecos de pasados distantes revitalizados. Allí uno encuentra una vitalidad pragmática desplegada en la veracidad de las ubicuas "copias falsas" sin originales (los Nikes, Nokias y Chanels de tantos puestos de venta), el inverosímil pero real hecho social de tantos entramados económicos bien engrasados, pero sin reglas. Este reteorizado contexto comunal apunta a subjetividades poscoloniales e ingeniosas reinvenciones de la modernidad. Aquí están en juego novedosas configuraciones socioculturales en las que tal vez estén apareciendo y estabilizándose regímenes culturales originales de personas siempre en relación con lo comunal, aunque todavía en formas un tanto precarias.

Para resumir algunas de las características del enfoque relacional: existe una indudable sensibilidad etnográfica, muchas veces explícitamente política, especialmente cuando se apuesta por ver la ciudad desde "los espacios de los dominados" (*"the spaces of the broken"*; Fry, 2017, p. 80) o los espacios de los expulsados (Sassen, 2014). Asimismo, se da el compromiso de conjugar la crítica con un pensamiento pragmático políticamente informado acerca de posibles intervenciones desde abajo, pero también desde los espacios de las políticas públicas y espacios diseñados. Estas intervenciones son posibles a través de una comprensión renovada de la complejidad urbana que solo las investigaciones sobre el terreno pueden proporcionar. La arquitectura, la planificación urbana y

el diseño urbano aparecen a menudo como deficientes, si no cómplices, de las agendas gubernamentales ligadas a la valorización capitalista del espacio urbano. Asimismo, muchos autores dan por sentado el fin de la ciudad modernista europea como modelo, con la consiguiente falta de un modelo único. La atención a la materialidad está presente a menudo, ya sea a través del interés en las dimensiones más-que-humanas en la creación de las ciudades, el aumento exponencial del metabolismo urbano, los sistemas sociotécnicos o la preocupación por el cambio climático y el Antropoceno. Finalmente, hoy en día existe un cierto consenso respecto a que, a pesar de la importancia crucial de las ciudades en la actualidad y de la inevitabilidad de la urbanización planetaria, gran parte de la ciudad está en ruinas y deberá ser repensada de forma significativa, reconfigurada y reconstruida.

Aun así, y a pesar de la atención a lo no-humano, la cuestión de la interdependencia radical entre todo lo que existe, vivo o no, sigue siendo difícil de abordar en estos trabajos. Bien podría ser que las ciudades, por definición, nunca puedan cumplir con este principio ontoepistémico de sentido común y de existencia, dada su dependencia de infraestructuras complejas, altas densidades de humanos y materiales, vastas huellas ecológicas y suministros de energía en constante expansión. Sin embargo, antes de que renunciemos, quizás prematuramente, a esta posibilidad, me gustaría presentar un valioso intento de hacer que los enfoques relacionales radicales sean una opción tangible. Me refiero a la propuesta de una nueva fusión entre campo y ciudad del arquitecto y diseñador de Cali, Colombia, Harold Martínez Espinal.

¿Una nueva "fusión" entre campo y ciudad? La geofilosofía de Harold Martínez Espinal

La marginación sistemática de las formas campesinas de ser, estar, saber y hacer es la premisa de partida del arquitecto de la Universidad del Valle en Cali, Colombia, Harold Martínez Espinal (2013, 2016; e Iglesias y García, 2016, para un estudio de la obra arquitectónica y de diseño de Martínez). Su propuesta de "una nueva fusión de campo y ciudad"

descansa en una perspectiva profundamente relacional que puede fomentar formas alternativas de urbanismo. Su punto de partida explícito es una conceptualización sostenida de lo que él ve como una crisis de habitabilidad derivada de los "modos de habitar occidentales" (dentro de los cuales también ubica la América Latina urbana). "Después de toda la euforia por la Modernidad, el Progreso y la Globalización", afirma, "el ser humano occidental comienza a percibir por primera vez, aunque de manera fragmentada, el colapso de su paradigma civilizatorio y su catastrófica situación social, económica y, en especial, las consecuencias ecológicas" (2016, p. 13).[7]

El corolario de este diagnóstico es la necesidad de volver a formas de habitabilidad acordes con la complejidad de la vida, para lo cual introduce una serie de conceptos: la *termodicidad* de la materia (definida por la entropía del universo); *interacciones asociativas*, es decir, el conjunto de relaciones involucradas en la creación de todas las formas y procesos de vida (otra forma de nombrar la relacionalidad radical), y *hábito*, *hábitat* y *habitabilidad*. *H*ábito se refiere al *ethos* mismo de la materia, es decir, la capacidad de la vida para con las interacciones asociativas; *hábitat*, junto con la ecología de sistemas, a las redes de formas de vida, pero también a "la singularidad alcanzada por un territorio a lo largo del tiempo" gracias a la interacción entre lo vivo y lo no-vivo (2013, p. 151), y *habitabilidad*, a la interacción recursiva entre los seres vivos y su entorno para garantizar su bienestar.[8]

Estos conceptos constituyen la base para repensar "la existencia de todas las entidades como espacialmente sistémicas" (p. 18), que él entiende en términos de autopoiesis, o autocreación. La vida es el resultado

7. A lo largo de su obra, Martínez entrelaza, de manera muy original, elementos de su práctica arquitectónica y del diseño con fuentes muy eclécticas de la filosofía, la teoría social y la biología teórica. Esta última incluye teorías de autopoiesis, autoorganización, complejidad y emergencia, en sentido amplio; fenomenología; filosofía política (Marx, Vattimo, Deleuze y Guattari), y críticas a la sociedad industrial avanzada (la escuela de Frankfurt, Illich). Aunque reconoce su aprendizaje dentro del canon arquitectónico occidental, lo relee críticamente ("Ese peregrinaje devoto y eurocéntrico que la civilización occidental exige a todos los que ejercemos la hermosa profesión de la arquitectura": desde Miguel Ángel hasta Le Corbusier y Gehry; 2013, p. 12). Una fuente importante fueron sus viajes a través de tradiciones arquitectónicas no-occidentales.

8. Por razones de espacio, no me ocuparé aquí de otros conceptos, tales como *salubridad*, *comodidad* y *ludicidad*, que Martínez plantea como condiciones necesarias para una noción renovada de *habitar*.

de un proceso comunitario de simbiogénesis y reciprocidad en curso desde los albores del planeta, que eventualmente creó las condiciones para la *habitabilidad terrestre* humana. Durante la mayor parte de su historia, los seres humanos fueron capaces de practicar modos de habitar en sintonía con el carácter de autoorganización de la vida. Esto comenzó a desmoronarse con el diseño geométrico y el antropocentrismo de la polis griega, la cual marcó el comienzo del largo tránsito civilizatorio de Occidente hacia una ontología de separación del mundo natural. El hábitat se convirtió en el discreto trasfondo para la saga humana. Gran parte de lo que vemos hoy en las ciudades encuentra su larga genealogía en esta ascendencia del *anthropos* y el *logos*, y su constante desarrollo a través de la cultura heteropatriarcal occidental.

A partir de estas premisas uno puede anticipar el proyecto de Martínez. "Habitar", sostiene, "es interactuar con el mundo de los hábitats donde todo fluye de manera asociativa" (2016, p. 187). Llega a postular la *habitabilidad* como "la categoría central para organizar la complejidad del pensamiento humano" (2013, p. 20). Recuperar nuestra capacidad de habitabilidad terrestre requiere, en términos filosóficos, una nueva forma de estar en el mundo, que él define, haciéndose eco de Heidegger, como *ser-al-estar-en* el mundo y el lugar, superando el descorporeizado y descontextualizado modo de ser creado a lo largo de la historia occidental. Además de la ontología de la separación de la cultura occidental, Martínez presta especial atención a la creación de espacialidades que van en contra del mundo natural por parte de la urbanización capitalista y la forma en que han intensificado el antagonismo entre el campo y la ciudad. Elaborar otras formas de habitar implicaría

> *hábitos* colectivos que permitan la creación de ciudades donde lo urbano sea capaz de fusionarse como entidad colectiva con su *hábitat* natural [...] Serían ciudades donde los humanos, como el resto de los seres vivos, existirían simplemente como habitantes de un suelo vivo, al que deben un *ethos* de reciprocidad y complementariedad, es decir, de interacción asociativa (2016, p. 22).

Durante la última década, Martínez ha desarrollado una serie de diseños que aportan contenido a sus ideas. Si bien ninguno se ha construido como prototipo todavía, vale la pena considerarlos aquí. La idea fundamental de este ejercicio de imaginación de diseño es que la tierra se nutre de "la fuerza verde del suelo", lo que para él significa la dependencia de la vida de la fotosíntesis y el mundo vegetal. A partir de aquí propone "una nueva fusión entre el campo y la ciudad", a realizarse a través de diseños que incorporen modos de habitar campesinos. Sus diagramas y modelos preliminares involucran apartamentos de aproximadamente cincuenta y seis metros cuadrados (el tamaño actual de las viviendas subvencionadas por el gobierno en Colombia) dispuestos en edificios de dos a cuatro pisos, con corredores equipados con estantes móviles para sembrar alimentos (verduras, hierbas y otras plantas), y rodeado de huertas y áreas verdes. La idea es establecer una circulación "del jardín al corredor y de este a la cocina y a la mesa del comedor". Más que un vestíbulo estéril de clase media, la entrada funcionaría como un centro social y un lugar de reunión. El diseño pretende introducir una visión campesina del suelo en la ciudad, reconstituyendo el edificio de apartamentos y el barrio como lo que podría llamarse *territorios rurbanos*. Al exigir la reciprocidad entre el espacio construido y los espacios para alimentos / zonas verdes (en términos de superficie), emergería una ciudad que integra la fuerza verde del suelo dentro del paisaje urbano. Martínez prevé plantar estos edificios, literalmente localizados entre campo y ciudad, en áreas urbanas a través de unidades habitacionales de ochocientas personas en edificios de dos plantas, o el doble en edificios de cuatro plantas, para eventualmente crear una red de tales edificios formando barrios de cerca de diez mil personas.[9]

9. Esta breve presentación del modelo evolutivo de Martínez se basa en numerosas conversaciones con él en Cali (2016-2018), así como en sus detalladas presentaciones en PowerPoint y bocetos del modelo. Fue a partir de estas conversaciones que comencé a pensar en la rurbanización y el *metrofitting* ontológico. Junto con su colega Verónica Iglesias y su equipo de investigación acaba de completar un libro que desarrolla el modelo más a fondo y con mayor detalle (véase Martínez et al., 2022). Me sorprendió descubrir que el *Oxford Living Dictionary* en realidad tiene una entrada para rurbanization: "La influencia de la sociedad rural en la vida urbana, o viceversa; urbanización rural" (Oxford English Dictionary, julio de 2023). También encontré una publicación interesante de la investigadora Sulakshana Mahajan (2001) sobre la rurbanización en India, definida como "un proceso de alteración de las formas rurales con patrones y estilos de vida urbanos preseleccionados, que crea nuevas formas rurbanas alteradas genéticamente".

La visión de Martínez se basa en la noción de que la vida tiene lugar en el espacio y el territorio. Hay una visión colectiva decidida, en el sentido de que "habitar es vivir en comunidad, creando y manteniendo un entorno" (2013, p. 156). Tal y como él lo ve, el objetivo del diseño implica "un lenguaje arquitectónico novedoso, capaz de llevar a cabo una interacción asociativa amorosa con los paisajes naturales" (p. 21). Al vincular habitabilidad, diseño, vida, espacio, crisis, ontología (relacionalidad) y, en última instancia, ética y cuidado, articula un marco convincente de la dimensión urbana para las transiciones al pluriverso. Después de una larga prehistoria de vivienda biocéntrica, seguida de veintiséis siglos de antropocentrismo, podría llegar, presagia, una era genuinamente geocéntrica.

La posición política de Martínez es la de un ecosocialista autoproclamado. El reconoce la alienación de sus congéneres humanos y del mundo natural causada por el capitalismo, para ser reparada a través de la ética de la interacción asociativa que es la esencia de toda vida. Porque tiene una lógica comunitaria e integradora incorporada, la habitabilidad debe excluir los privilegios (2013, p. 152). Al ver al ser humano como el habitante de un universo viviente, en lugar del ocupante de un suelo pasivo, se mueve decididamente hacia una concepción posdualista de la vida socionatural, en sintonía con las perspectivas "más-que-humanas" de la actualidad. Su marco constituye una praxis arquitectónica para las transiciones, puesta al servicio de toda vida y basada en un renovado compromiso con un ser humano "para quien la ética y la estética brotan del sentido más profundo de la vida misma" (2013, p. 49). Finalmente, el pensamiento de Martínez también podría decirse que es una instancia de pensamiento decolonial, y no solo por su crítica al progreso y la modernidad. En términos arquitectónicos, a medida que fue viajando a través de las tradiciones arquitectónicas vernáculas más allá de Occidente, incluidas las de los pueblos indígenas de las Américas, ha ido practicando un "descentramiento cultural de Occidente" (2013, p. 13). Además, vislumbra una reconstitución potencial de

> otra época en la identidad latinoamericana que reconoce que su historia no comienza con la invasión europea del siglo XV, ni con la modernización y el desarrollo, sino hace unos 12.000 años con

> los pueblos autóctonos que han sabido resistir al exterminio y la opresión durante más de 500 años, protegiendo, disfrutando y preservando *el hábito* [ethos] de la interacción asociativa (2016, p. 196).[10]

Unas palabras sobre la relevancia del heteropatriarcado para mi argumento. Ninguno de los autores reseñados hasta ahora identifica el patriarcado como central a la crisis urbana. La relación aún está por establecerse. Como sugieren varios escritos feministas fuera del núcleo del mundo académico angloamericano, el patriarcado implica la erosión sistemática del fundamento relacional de la vida. La invasión de las culturas patriarcales, que comenzó en Europa hace varios miles de años, no ha dejado de afianzarse en la mayoría de las sociedades. Para las feministas decoloniales latinoamericanas, con la conquista de América los "patriarcados de baja intensidad" de los mundos comunales indígenas dieron paso al "patriarcado de alta intensidad" de la modernidad capitalista (Segato, 2015). Estas investigadoras caracterizan las culturas matriarcal y patriarcal como diferentes formas de vivir, relacionarse y emocionar (por ejemplo, Maturana y Verden-Zöller, 2008; Von Werlhof, 2011). Las culturas patriarcales valoran la competencia, las jerarquías, el poder, el crecimiento, la apropiación, la procreación, la negación del otro, la violencia y la guerra. En esta cultura, los humanos modernos buscan certeza a través del control, incluido el control del mundo natural. Por el contrario, las culturas matrísticas históricamente se caracterizaron por conversaciones que destacaban la inclusión, la participación, la colaboración, el respeto, la sacralidad y la siempre recurrente renovación cíclica de la vida. Ellas requirieron una concienciación de la interconexión de toda existencia.

Hay formas de ser no-heteropatriarcales, incluidas las prácticas de género no binarias, disponibles en la historia, y muchas otras aún están por inventarse. Lo que está en juego es una política para otra civilización que respete y se base en la interconexión radical de toda la vida, lo que la socióloga feminista mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) llama una política en femenino, centrada en la reproducción de la vida,

10. Habría muchos temas por discutir sobre la propuesta de Martínez, entre ellos la articulación entre la ciudad y la agricultura, y la agroecología adecuada a sus unidades.

en conjunto con la reapropiación de bienes producidos colectivamente (poscapitalismo) y más allá de los cánones masculinos de lo político, vinculados al capital y al Estado. Para la antropóloga argentina Rita Segato (2015), esta sería una política que terminaría con la "minorización" de las mujeres que ha acompañado la descomunalización de los mundos modernos, a favor de una política autónoma recomunalizadora que reivindique la "plenitud ontológica" de los mundos de las mujeres. Retejer el tejido comunal y relacional de la vida significa, como ella dice, que "la estrategia, a partir de ahora, es femenina" (p. 106). Si bien no puedo profundizar en estos aspectos de la reintegración de la ciudad con la Tierra en este texto, creo que son caminos cruciales que deben explorarse.[11]

La perspectiva del diseño ontológico

Hemos ya abordado las nociones de las ontologías dualistas y relacionales como estrategia heurística para transmitir las diversas formas de ser-en-el-mundo, en el espacio y el territorio. La relación entre diseño y ontología es menos evidente, pero existe un enfoque creciente, el diseño ontológico, que surge de esta relación (Fry, 2012, 2017; Escobar, 2018a). La concreción más reciente de esta tendencia es su aplicación a las ciudades, realizada más notablemente por Fry (2017). Fry centra este proyecto en el concepto de reequipamiento (*metrofitting*), un marco de orientación ontológica para repensar y rehacer las ciudades tras el agotamiento de la ciudad europea como paradigma de diseño. Aquí solo voy a presentar un esbozo de la propuesta de Fry.

El punto de partida de Fry es el efecto ontológico de desfuturización del diseño moderno. Con ello se refiere a la creación por parte del diseño de un mundo-dentro-del-mundo de insostenibilidad estructural resultante en el Antropoceno. Como respuesta, postula un movimiento de

11. Algunos de los académicos en cuestión incluyen a Claudia von Werlhof, Maria Mies, Veronica Bennholdt-Thomsen y Silvia Federici en Europa; Vandana Shiva; las australianas Val Plumwood, Ariel Salleh y Wendy Harcourt, y un grupo sustancial de feministas latinoamericanas decoloniales, negras e indígenas. Examino estos trabajos en un libro reciente (Escobar, 2018a) y en un comentario para un debate patrocinado por The Great Transition Initiative (Escobar, junio de 2018).

reparación hacia el *sostenimiento*, un proceso que reconozca la dialéctica de la creación y la destrucción como parte integral de la acción humana y que al hacerlo pueda llevar a los humanos hacia una ética de cooperación y convivencia en la diferencia. Este es el trasfondo del *metrofitting*:

> Si, como es el caso, la humanidad tiene que cambiar adaptativamente para sobrevivir, entonces tiene que haber entornos de diseño ontológico que impulsen y apoyen este proceso [...] La agenda del *metrofitting* comienza a adquirir un poco más de concreción. Como tal, tiene que explorar la indeterminación de la ciudad, su fragmentación, sus fronteras porosas, su metabolismo creativo y destructivo, los riesgos a los que está expuesta, lo que hay que aprender, lo que se puede reparar y por quién, la política del cambio y el imperativo de actuar a tiempo. [En resumen] la reconstrucción de las ciudades, como acción y resultado, es un medio para nuestra propia reconstrucción (Fry, 2017, pp. 16-17).

El reequipamiento o reconfiguración urbana adquiere así una dimensión ontológica: la reconstrucción de la ciudad a partir de los mundos relacionales de los que depende toda la vida. Los muchos intentos de ecologizar la ciudad, en su opinión, si bien tienen algún mérito, no nos llevan a ello. Es fundamental ver la ciudad como un evento proyectual cargado de complejidad histórica, que es al mismo tiempo un evento metabólico con el que *metrofitting* se tiene que involucrar. Es imperativo reconocer que "la reconstrucción de la ciudad depende de su desconstrucción" (*"unmaking"*, Fry, 2017, p. 112). Pero esto hay que hacerlo con criterios ontológicos claros:

> Entonces, ¿a qué hay que enfrentarse? La respuesta más general y acuciante es, como se dijo, el desafío de la transformación ontológica de nuestro ser en el mundo [...] Pero si bien esto es astronómicamente difícil, se pueden contemplar transformaciones significativas mediante un ejercicio masivo de diseño ontológico [...] En lugar de oponerse a la sostenibilidad, se necesita una estrategia de cambio mucho más substancial y fundacional en la que el diseño y

> el reequipamiento ontológico sean fundamentales, uno basado en el proyecto y el proceso del sostenimiento (ya registrado como un proceso teóricamente informado entendido como un proyecto posilustrado de una escala igual o mayor que el de la Ilustración) (Fry, 2017, p. 123).

Fry se refiere al enfoque resultante como "postsostenibilidad" y como una "recreación fundacional" (*palingenesia*), un renacer a partir de las ruinas de la ciudad (Fry, 2017, p. 135; 2012). Una serie de procesos históricos constituyen tanto el mayor desafío como las condiciones de posibilidad de esta refundación y reelaboración: la reubicación masiva de millones de personas desplazadas por conflictos ambientales, los conflictos inducidos por el clima, la necesidad de mover ciudades en riesgo y la creación de nuevas ciudades en el contexto de todo lo anterior (véase también Fry, 2015). La reelaboración de la planificación y el diseño en dominios como la energía renovable, la alimentación urbana, el transporte, la gestión de biorresiduos, la calidad del aire y el agua, la vivienda, etc., será esencial para esta tarea, parar restaurar algún tipo de equilibrio biofísico al vivir urbano. La política tiene que ser relacional. Para citar a Fry por última vez, "una comprensión ontológica afirmativa del diseño, como base del reequipamiento, puede ser mucho más dinámica y comprometida relacionalmente [que el diseño modernista instrumental] en la creación de disposiciones diferencialmente situadas para nuestro ser-en-el-mundo. Una que sea menos destructivo" (Fry, 2017, p. 145).

Habría otros muchos aspectos a discutir de la visión de Fry, tales como su crítica al posurbanismo en tanto que evasión por parte de los arquitectos de su responsabilidad sobre la ciudad; su sensibilidad poscolonial y su llamado a diseñar para y con el sur global, más allá de "un eurocentrismo hegemónico y ocular-céntrico, con su forma dominante de conocer" (Fry, 2017, p. p. 94), y su decidida inclinación por la convivialidad (haciéndome eco de Ivan Illich), lo que le permite tomar una posición contra las soluciones tecnocráticas patriarcales que plagan los

imaginarios del futuro.[12] Por ahora, en la última sección quiero retornar a la discusión del rearraigamiento de la ciudad introduciendo tres elementos finales de análisis: la visión de Ananya Roy sobre la interface rural-urbana, que resuena con el proyecto de Martínez; el marco de ciudades biofílicas de Timothy Beatley para integrar la naturaleza en el diseño y la planificación urbana, que se acerca más al enfoque relacional de este artículo, y los conceptos de *autonomía* y *lo comunal* del campo de las luchas territoriales, que pueden contribuir a dotar a la ruralización y al rearraigamiento con un sentido político explícito.

Naturalezas urbanas, autonomía y lo comunal

Para empezar con Ananya Roy: ¿Qué es "lo urbano" en los estudios urbanos críticos?, se pregunta. Roy tiene razón al señalar dos formas de urbanocentrismo en este ámbito: la noción que se da por sentada de "la urbanización de todo", dado el peso social y económico de la ciudad (por ejemplo, las megaciudades, que supuestamente demuestran la ineluctable urbanización global), y nociones naturalizadas de lo urbano en la teoría actual dentro de la geografía y los estudios urbanos. Aborda estos temas desde una perspectiva reveladora, postulando *lo rural* como un exterior constitutivo de lo urbano. Ella quiere que devolvamos a estos términos su historicidad, en particular cómo han funcionado como categorías gubernamentales, con el fin de reexaminar, con la ayuda de trabajo empírico en ciertas interfaces urbano-rurales, la cuestión de qué se entiende por urbano. Me interesa lo que le suceda a lo rural al hacer esto y si la rurbanización gana algo de fuerza desde esta perspectiva.

La deconstrucción de Roy del binario rural/urbano comienza *queerizando* (*queerying*) la reducción de lo rural a lo no-urbano. Históricamente hablando, lo rural y lo urbano estaban entrelazados, como lo ejemplifica el caso de la India. Esto se debió tanto a los vínculos sociales entre las poblaciones y sus materialidades, como a las categorías gubernamentales,

12. Véase el número especial de *Design Philosophy Papers*, *15*(1), 2017, sobre "Design in the Global South", editado por Fry.

incluso si lo rural y lo urbano a menudo se han mantenido separados por sus respectivos campos de estudio. Lo que ella encuentra en muchos sitios que sufren una supuesta urbanización no es lo que la teoría urbana crítica podría predecir: cuadrículas siempre en expansión, expulsiones, identidades y movimientos urbanos. "Los lugares cuyas historias trato de contar", argumenta, "no pueden entenderse como geografías de la urbanización" (Roy, 2016, p. 819). Si bien reconoce lo urbano como multiplicidad ontológica, también lee en él formas y prácticas rurales distintivas, ciertamente no todas liberadoras, pero tampoco conformes a guiones urbanos preestablecidos. Nos interpela a atenuar el control de las teorías generalizadoras para visualizar nuevamente la indecidibilidad y diferencia histórica. Termina con la declaración de una placa a la entrada de uno de los *panchayats* que estudió, que contiene una frase de un poeta de finales del siglo XIX sobre "una hermosa Bengala imaginada como rural y verde" (p. 822). Como concluye, y a pesar de la indudable prominencia de la modernidad urbana india, esta placa "puede leerse como una anticipación fortuita y una premonición de lo urbano por venir, *pero su ruralidad no se puede desfigurar ni borrar*" (p. 822; cursiva agregada).

La reflexión de Roy me permite ponderar si los prototipos rurbanos proyectados por Martínez y el más amplio reequipamiento ontoepistémico y material que requerirían podrían encontrar una condición propicia de posibilidad en aquellos espacios donde lo rural todavía está vivo y quizás ocasionalmente prospera dentro de lo urbano, aunque no reverdeciéndose del todo. Para esta idea me apoyo en el naciente campo del diseño y la planificación urbana biofílica (Beatley, 2011, 2016). Para apreciar su visión no es necesario estar de acuerdo con la fuente que Beatley utiliza para su tesis, a saber, la creencia del biólogo E. O. Wilson de la afiliación emocional innata de los humanos con otros seres vivos. Reconocer las múltiples entidades vivas presentes en la ciudad es solo el punto de partida hacia el urbanismo biofílico. Si bien puede utilizar elementos del urbanismo verde, va mucho más allá e implica una apuesta por rearraigar la infraestructura, las actividades, las actitudes y el conocimiento, las instituciones y la gobernanza. En resumen, las ciudades biofílicas son lugares profusamente dotados de naturaleza abundante

y de fácil acceso, capaces de atraer a los residentes a la integración con la naturaleza a través de entornos multisensoriales, en ocasiones mimetizados con la naturaleza. El diseño biofílico tiene como objetivo el metabolismo urbano sostenible basado en filosofías de circuito cerrado, se involucra activamente en el biorregionalismo y la restauración ecológica, y reimagina las ciudades como entidades que albergan figuras y formas naturales. Todos estos elementos están pensados a nivel de edificio, manzana, calle, comunidad y región. Incluso los intersticios y el excesivo pavimento pueden proporcionar un medio para reintegrar la ciudad con la Tierra, incluyendo para la agricultura urbana (por ejemplo, el caso de Detroit o en principio el de las recientes "supermanzanas" en Barcelona). Los ejemplos abundan y engalanan las páginas de su libro y del manual complementario.[13]

La mayoría de los ejemplos de Beatley provienen del norte, lo que apunta a la importancia de aproximaciones de diseño desde el sur, reflejando tendencias más amplias que incluyan la descolonización del diseño, el diseño decolonial, los diseños del sur y el diseño autónomo (ver Escobar, 2018b, para una revisión). Beatley conserva una cierta noción naturalizada de la naturaleza como algo separado de los humanos, y en este sentido su propuesta se queda a medio camino de los proyectos de rearraigamiento basados en la interdependencia radical. No obstante, su enfoque deja claro que en la apuesta del rearraigamiento hay en juego mucho más que techos verdes, parques urbanos e incluso ciudades sostenibles. La mayoría de los defensores de las ciudades sostenibles permanecen dentro de un marco de gestión urbana modernista, incluso cuando son conscientes de esta limitación (por ejemplo, Cohen, 2018). Hay, por supuesto, intentos muy interesantes de traer de nuevo lo natural a la teorización de la ciudad, como aquellos de *queerizar* la ciudad (Gandy, 2012), ecologías emergentes (Kirskey, 2015), formas de vida emergentes en espacios en ruina (Tsing, 2015) y materialidades vibrantes, urbanas o no (Bennett, 2010). Si bien discutir estas tendencias está más allá del alcance de este artículo, son un reflejo de la necesidad de

13. Adopto el término *"re-earthing"* (rerraigamiento) de Beatley (2011, p. 104), aunque lo tomo de forma ontológica explícita.

que los estudios urbanos aborden con seriedad la cuestión de lo no-humano específico de las ciudades. Resuenan con lo que he llamado en este artículo *rearraigamiento de la ciudad*, es decir, la reinvención de las ciudades como entidades vivas en una Tierra viva a través del reequipamiento ontológico.[14]

Debo añadir que aquí no me he ocupado de los predecesores históricos de la ecologización urbana, como el movimiento de las ciudades jardín o, incluso antes, de las ideas de mutualidad que inspiraron a la Comuna de París y otros movimientos. Tampoco he comentado que efectivamente las ciudades siempre han sido ensamblajes "más-que-humanos", a pesar del predominante discurso de las ciudades como "ciudadelas humanas" diseñadas en contra de la naturaleza (Franklin, 2017). El giro relacional está haciendo mucho para revertir esta visión. El descentramiento de lo humano en el diseño urbano (Forlano, 2016, 2017) está generando un rico conjunto de perspectivas no-antropocéntricas, al considerar lo vivo ("naturaleza": animales, plantas, microorganismos) y lo no-vivo (por ejemplo, lo digital y lo sociotécnico). Sin embargo, al proliferar la agencia de lo no-humano y al celebrar las posibilidades políticas de la agencia distribuida, me parece que podría haber un aplanamiento de la agencia donde se combinan tres aspectos: la especificidad de lo humano, de lo no-humano vivo y de lo no-vivo (cosas y objetos, bytes, etc.). Soy consciente de que estas distinciones son problemáticas, ya que la vida orgánica requiere de lo no-orgánico para su aparición misma. Pero me pregunto si tomar una posición para reformular la ciudad desde la perspectiva de lo vivo no-humano (*re-earthing* o rearraigamiento) no debería ser parte de todo poshumanismo crítico. Si este es el caso, tendría implicaciones importantes para el diseño de las interfases y las interacciones.

14. Es necesario que se generen más puentes entre las tendencias en los estudios urbanos que describo en este artículo y las geografías "más-que-humanas" e híbridas que se encuentran en las importantes obras de Sarah Whatmore, Bruce Braun y Noel Castree. Estos temas son importantes en la ecología política antropológica y geográfica, y no reciben la atención que merecen en los estudios urbanos críticos. Algo similar puede decirse de la antropología urbana, especialmente respecto a su atención a la relación entre la teoría y la etnografía urbana, incluyendo la reflexión sobre categorías como *espacialidad*, *comunidad*, *mercados*, *solidaridad*, *bienes comunes* y divisiones sociales en términos de *raza*, *clase* y *sexualidades*. Véase el útil volumen de estado del arte sobre antropología urbana editado por Don Nonini (2014).

Sería negligente por mi parte si no mencionara, aunque sea de la manera más breve posible, el elemento que falta en una agenda de investigación para el rearraigamiento de lo urbano: su política. Durante las últimas dos décadas, he dedicado una atención significativa a las luchas territoriales de los grupos étnicos en las zonas rurales y forestales de Colombia y América Latina. Aunque aparentemente está lejos de los problemas urbanos, creo que muchas de las lecciones de tales luchas son en general aplicables como principios y ejes estratégicos para proyectos de rearraigamiento. Me refiero a los principios de autonomía, comunalidad (neologismo acuñado por intelectuales de movimientos sociales en Oaxaca, México, para referirse al hecho históricamente específico de ser comunal) y pluriversalidad. Para empezar por el último, los proyectos de rearraigamiento son fundamentalmente pluriversales en los dos sentidos de la palabra: como "un mundo donde caben muchos mundos" (principio zapatista para las luchas mundiales contra la globalización neoliberal) y como el flujo siempre cambiante de materia del cual surgen incesantemente formas interdependientes. Al devolver la Tierra a la ciudad, aunque sea de forma discreta, como en la propuesta de Martínez y algunos ejemplos de urbanismo biofílico, se estaría contribuyendo a la política del pluriverso.

Desarrollé extensamente las nociones de *autonomía* y *lo comunal* en un libro reciente, *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal* (publicado en inglés como *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds* (2018; véase también Escobar, 2014). Mi objetivo en este trabajo era llevar la autonomía al espacio de la teoría del diseño. Considero la posibilidad de que el diseño ontológicamente-orientado pueda ser diseño para la autonomía y desde la autonomía, apoyando las luchas mundiales contra el extractivismo y en defensa de los territorios y mundos de los pueblos. Así, establezco los rudimentos de un marco de diseño autónomo, basado en la noción de autopoiesis de Maturana y Varela y en los debates latinoamericanos actuales sobre autonomía y lo comunal, e ilustro la propuesta con dos experiencias de diseño autónomo y de transición en el suroeste de Colombia. En el pensamiento crítico latinoamericano actual, lo comunal es entendido siempre como proceso, como un dominio para cuestionar la hegemonía del individuo moderno

como núcleo de la sociedad. La relocalización de actividades (alimentación, energía, transporte, educación, sanación) y la recomunalización y despatriarcalización de la vida social emergen como principios críticos de autonomía y rediseño.

No puedo explicar estas nociones más allá de esta breve descripción aquí, aparte de enfatizar su papel fundamental en el pensamiento crítico y las luchas políticas latinoamericanas en la actualidad. Numerosas propuestas de transición ponen especial énfasis en la necesidad de relocalizar y recomunalizar la existencia social. Argumento que hay dos criterios adicionales para las luchas enfatizados por los movimientos, también de gran importancia para el trabajo urbano. El primero es la necesidad de la descolonización y la despatriarcalización simultáneas de la sociedad; dicho sucintamente, como lo expresan persuasivamente las feministas decoloniales: no hay descolonización sin despatriarcalización. El segundo, propuesto por movimientos indígenas y algunos afrodescendientes, es la necesidad apremiante de la liberación de la madre tierra, fuertemente articulada por algunos activistas indígenas del suroccidente colombiano. Invito a los lectores a considerar la idea de que la descolonización, la despatriarcalización y la liberación de la Tierra también podrían iluminar muchas de las tácticas y estrategias para repensar y rehacer la ciudad.

Conclusión

Lo que está en juego al imaginar nuevas articulaciones entre los sistemas vivos y los entramados de infraestructuras, reorientados metabólica y ontológicamente, es el rediseño de la vida, las condiciones para su florecimiento. Por eso tiene sentido hablar de transiciones civilizatorias. Martínez las sitúa en América Latina, pero su llamada resuena en todas partes. "Lento pero seguro, los pueblos de América Latina y el Caribe comienzan a revalorizar el sentido profundo del ser-al-estar-en característico del mundo natural" (2016, p. 197). Nos ayuda a visualizar la posibilidad de un hermoso despliegue de fuerza autoorganizada de la materia como agente de revitalización urbana creativa. Esta transición

operaría en una multiplicidad de escalas y temporalidades, de lo geológico a lo microorgánico, de los suelos a la estructura de los materiales, de nuevas formas de ser humano a un devenir con lo no-humano a través de la coemergencia. De esta forma, los diseñadores podrían interpretar su tarea como la de ser tejedores conscientes y efectivos de la urdimbre de la vida (Escobar, 2018a, p. 215). Existe un desafío en cómo traducir estos principios en herramientas para los pueblos y sus organizaciones. Esto podría involucrar el tipo de "arquitecturas insurgentes" concebidas por un grupo de arquitectos colombianos para áreas emergentes pobladas por inmigrantes recientes a la ciudad (Montenegro, 2018).

Esta visión bien podría servir como contrapartida a los "territorios proscritos" que se han convertido en una parte tan central de la urbanización contemporánea, de acuerdo a la teórica de la arquitectura Felicity Scott (2016), como aquel lugar donde los aparatos biopolíticos neoliberales intentan contener y gobernar a los pobres, los desplazados, los indigentes, los migrantes, así como a las minorías étnicas y sexuales marginadas, con el único objetivo de crear condiciones para la acumulación de capital, seguridad para los poderosos y un orden espacial que hace casi imposible formas significativas de cohabitación humana y no-humana. Uno puede especular sobre la posibilidad de que quizás algún día los historiadores hagan una extensa "arquitectura forense" (Weizman, 2017) de las ruinas que han dejado tantos ejemplos de la ciudad moderna, para que sea posible leer en ellas los efectos de las guerras, los drones, el desplazamiento, los conflictos ambientales, el cambio climático, en fin, lo que sucedió cuando los humanos estaban tan ocupados acumulando y consumiendo que no se dieron cuenta de que habían desterrado a la Tierra de la ciudad.

Habría que preguntarse también si el rearraigamiento de la ciudad es una posibilidad ya históricamente inviable, en cuyo caso solo serían posibles pequeños enclaves rurbanizados aquí y allá, tal vez en las periferias de las ciudades, o en poblaciones pequeñas e irrelevantes, en los espacios de los expulsados a los bordes de los órdenes globales (Sassen, 2014) o en las ciudades que habrá que construir para los refugiados climáticos y los desplazados por graves conflictos y guerras. Sea como fuere, como mínimo, se trataría de espacios de sanación, de recomunalización y de

relaciones mutuamente enriquecedoras con la Tierra, lugares y espacios en los que se hubiera introducido algún tipo de equilibrio biofísico basado en un metabolismo urbano diferente. Tal vez exista la posibilidad de que esto suceda, en el espíritu del urbanismo experimental y de las visiones reformuladas de la ciudad como abierta, permeable y siempre des- y rehaciéndose (Simone y Pieterse, 2017; Sennett, 2018a, 2018b). Que esto constituya una ruta para sanar nuestra cultura fragmentada.

Démosles la última palabra a los sabios indígenas nasa de Colombia, quienes han articulado con mayor rotundidad el proyecto Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2005): "Por eso, luchar por la tierra no es un problema ni un deber solamente de los indígenas, sino un mandato ancestral de todos los pueblos, de todos los hombres y mujeres que defienden la vida".

Bibliografía

Amin, Ash y Thrift, Nigel (2017). *Seeing Like a City*. Cambridge: Polity Press.

Beatley, Timothy (2011). *Biophilic Cities. Integrating Nature into Urban Design and Planning*. Washington D. C.: Island Press.

Beatley, Timothy (2016). *Handbook of Biophilic City Planning and Design*. Washington D. C.: Island Press.

Burdett, Ricky (2018). Contemporary Urbanism. En UN-Habitat y Richard Sennett (eds.), *The Quito Papers and the New Urban Agenda* (pp. 140-149). Nueva York: Routledge.

Bennett, Jane (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.

Borja, Jordi y Carrión, Fernando (2017). Introducción. Ciudades resistentes, ciudades posibles. En Jordi Borja, Fernando Carrión y Marcelo Corti (eds.), *Ciudades resistentes, ciudades posibles* (pp. 17-58). Barcelona: OOC.

Capra, Fritjof y Luisi, Pierre Luigi (2014). *The Systems View of Life. A Unifying Vision*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrión, Fernando et al. (2017). Manifiesto de Quito. En Jordi Borja, Fernando Carrión y Marcelo Corti (eds.), *Ciudades resistentes, ciudades posibles* (pp. 311-325). Barcelona: OOC.

Cohen, Steven (2018). *The Sustainable City*. Nueva York: Columbia University Press.

Cronon, William (1995). The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature. En William Cronon (ed.), *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. Nueva York: W.W. Norton.

Dávila, Arlene (2015). *El Mall: The Spatial and Class Politics of Shopping Malls in Latin America*. Berkeley: University of California Press.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Escobar, Arturo (2018a). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2018b). Autonomous Design and the Emergent Transnational Critical Design Studies Field. *Strategic Design Research Journal*, *11*(2), 139-146.

Escobar, Arturo (junio de 2018). Contribution to GTI Roundtable Feminism and Revolution: An exchange on the essay Feminism and Revolution: Looking Back, Looking Ahead. *Great Transition Iniciative*. https://greattransition.org/roundtable/feminism-revolution-arturo-escobar

Forlano, Laura (2016). Decentering the Human in the Design of Collaborative Cities. *Design Issues*, *32*(3), 42-54.

Forlano, Laura (2017). Posthumanism and Design. *She-ji. Journal of Design, Economics, and Innovation*, *3*(1), 16-29.

Franklin, Adrian (2017). The more-than-human-city. *Sociological Review*, *65*(2), 202-217.

Fry, Tony (2012). *Becoming Human by Design*. Londres: Berg.

Fry, Tony (2015). *City Futures in the Age of a Changing Climate*. Londres: Routledge.

Fry, Tony (2017). *Re-Making Cities. An Introduction to Urban Metrofitting*. Londres: Bloomsbury.

Gago, Verónica (2017). *Neoliberalism from Below*. Durham: Duke University Press.

Gandy, Matthew (2012). Queer Ecology: Nature, Sexuality, and Heterotopic Alliances. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30(4), 727-747.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Hecht, David y Simone, Maliqalim (1994). *Invisible Governance. The Art of African Micropolitics*. Nueva York: Autonomedia.

Iglesias, Verónica y García, Hilda (2016). *Naturaleza y espacio: la arquitectura de Harold Martínez Espinal*. Cali: Universidad del Valle.

Kirskey, Eben (2015). *Emergent Ecologies*. Durham: Duke University Press.

Koolhas, Rem (2014). *Acerca de la ciudad*. Barcelona: Gustavo Gili.

Mahajan, Sulakshana (2001). Rurbanization. https://sdmahajan.tripod.com/

Marx, Leo (1964). *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. Nueva York: Oxford University Press.

Martínez Espinal, Harold (2013). *Habitabilidad terrestre y diseño*. Cali: Universidad del Valle.

Martínez Espinal, Harold (2016). *Del hábito, al hábitat y al habitar*. Cali: Universidad del Valle.

Martínez Espinal, Harold et al. (2022). *La fusión campo-ciudad en jun nuevo concepto de vivienda*. Cali: Universidad del Valle.

Massey, Doreen (2004). Geographies of Responsibility. *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 86(1), 5-18.

Massey, Doreen (2005). *For Space*. Londres: Sage.

Montenegro, German (ed.) 2018. *Arquitecturas insurgentes*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Nonini, Donald (ed.) (2014). *A Companion to Urban Anthropology*. Malden: John Wiley & Sons.

Oxford English Dictionary (julio de 2023). Rurbanization. https://www.oed.com/dictionary/rurbanization_n?tab=factsheet#24520306

Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2005). Libertad para la Madre Tierra. https://liberaciondelamadretierra.org/libertad-para-la-madre-tierra/

Roy, Ananya (2016). What is Urban about Critical Urban Theory? *Urban Geography*, *37*(6), 810-823.

Sassen, Saskia (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge: Harvard University Press.

Sassen, Saskia (2018). Who Owns the City? En UN-Habitat y Richard Sennett (eds.), *The Quito Papers and the New Urban Agenda* (pp. 48-51). Nueva York: Routledge.

Scott, Felicity (2016). *Outlaw Territories: Environments of Insecurity/ Architectures of counterinsurgency*. Zone Books, New York.

Sennett, Richard (2018a). *Building and Dwelling. Ethics for the City*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.

Sennett, Richard (2018b). The Open City. En UN-Habitat y Richard Sennett (eds.), *The Quito Papers and the New Urban Agenda* (pp. 90-95). Nueva York: Routledge.

Sennett, Richard y Burdett, Ricky (2018). Preface. Why the Quito Papers? En UN-Habitat y Richard Sennett (eds.), *The Quito Papers and the New Urban Agenda* (pp. x-xiii). Nueva York: Routledge.

Sennett, Richard y Clos, Joan (2018). A Conversation. En UN-Habitat y Richard Sennett (eds.), *The Quito Papers and the New Urban Agenda* (pp. 150-173). Nueva York: Routledge.

Segato, Rita (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Sharma, Kriti (2015). *Interdependence: Biology and Beyond*. Nueva York: Fordham University Press.

Simone, AbdouMaliq y Pieterse, Edgar (2017). *New Urban Worlds. Inhabiting Dissonant Times*. Cambridge: Polity Press.

Tsing, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World*. Princeton: Princeton University Press.

UN-Habitat, Sennett, Richard (eds.) (2018). *The Quito Papers and the New Urban Agenda*. Nueva York: Routledge.

Valverde, Mariana (2011). Seeing like a city: the dialectic of modern and premodern ways of seeing in urban governance. *Law and Society Review*, *45*(2), 277-312.

Von Werlhof, Claudia (2011). *The Failure of Modern Civilization and the Struggle for a "Deep" Alternative*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Williams, Raymond (1973). *The Country and the City*. Nueva York: Oxford University Press.

Willis, Anne-Marie (2007). Ontological Designing - Laying the Ground. En Anne-Marie Willis (ed.), *Design Philosophy Papers*: *Collection Three* (pp. 80-98). Ravensbourne: Team D/E/S Publications.

Reinterpretando las civilizaciones: de la crítica a las transiciones* **

El 500.º aniversario del llamado descubrimiento de América, en 1992, marcó un parteaguas para los pueblos indígenas de Abya Yala / Isla Tortuga (el continente americano). Uno de los principales resultados de los intensos debates y contracelebraciones que antecedieron el año y sus consecuencias inmediatas fue que se popularizó la noción, en particular en los movimientos indígenas de Abya Yala (Latinoamérica y el Caribe), de que la actual crisis planetaria es la de un modelo civilizatorio dominante: el de la modernidad capitalista occidental. Desde entonces, y derivada de una diversidad de fuentes, la "crisis de la civilización" se ha vuelto una noción comúnmente invocada para referirse a la crisis multifacética del clima, la energía, la pobreza, la desigualdad, los alimentos y el significado. Siguió un corolario: si la crisis tiene una dimensión civilizatoria, necesitamos transiciones civilizatorias con urgencia.

Para los activistas e intelectuales indígenas, afrodescendientes y decoloniales latinoamericanos, el sistema, actual de "modernidad colonial capitalista heteropatriarcal" debe ser visto como una cosmovisión o

* Publicado como Escobar, Arturo (2022). Reinterpretando las civilizaciones: de la crítica a las transiciones. *ARQ*, (111). Originalmente en inglés: Escobar, Arturo (2021). Reframing civilization(s): from critique to transitions. *Globalizations* [N. del E.].

** Agradezco especialmente a Antti Tarvainen y Barry Gills y a los revisores anónimos por sus comentarios sustanciales y constructivos; a Michal Osterweil y Kriti Sharma por nuestro proyecto de escritura colaborativa sobre relacionalidad, que es una inspiración esencial para este artículo; y a aquellos en los proyectos colectivos de activismo en los que participo actualmente: The Global Tapestry of Alternatives (globaltapestryofalternives.org), Latin American Ecosocial Pact of the South (pactoecosocialdelsur.com); y el proyecto de diseño de transición con sede en Cali, que reúne a activistas y académicos para imaginar una transición regional para la región del valle del río Cauca en Colombia.

modelo civilizatorio; también podríamos llamarlo cosmovisión dominante o simplemente un modo particular de existencia: más filosóficamente, puede describirse como una formación ontoepistémica, es decir, una constelación de premisas fundamentales sobre la vida, el conocimiento y el mundo que moldea indeleblemente prácticas y estructuras. Sea como fuere, estos conceptos se refieren a una forma históricamente específica de ser, pensar y hacer (todo a la vez) a menudo asociada, en el tiempo civilizatorio, con la tradición judeocristiana y, en el período contemporáneo, con el occidente moderno, incluso si según algunos argumentos su fuente se remonta al comienzo de la agricultura y el patriarcado. La noción de *transición civilizatoria* designa el movimiento complejo desde el dominio de un modelo de vida único, supuestamente globalizado, hacia la coexistencia pacífica, aunque tensa, de una multiplicidad de modelos, un mundo donde caben muchos mundos, un pluriverso.

Hoy, este pensamiento encuentra eco en una variedad de espacios sociales, desde las luchas indígenas, afrodescendientes y campesinas en Latinoamérica, hasta la ciencia alternativa y la investigación de futuros, ecología espiritual y la escritura y activismo anticapitalistas, ecológicos y feministas, tanto en el norte como en el sur global. En su forma contemporánea, la crisis fue anticipada por pensadores anticoloniales como Aimé Césaire, cuyo dicho, "[una] civilización incapaz de resolver los problemas que crea es una civilización decadente [...] Una civilización que utiliza sus principios para el engaño es una civilización moribunda" (1972 [1955], p. 9), se repite hoy en muchos sectores. Asimismo, el venerado maestro budista Thich Nhat Hanh nos llama a contemplar activamente el fin de la civilización causado por el calentamiento global y el consumismo generalizado: "Inspirando, sé que esta civilización va a morir. Exhalando, esta civilización no puede escapar su muerte" (2008, p. 55).

Sin duda, las civilizaciones han ido y venido y muchas han tenido sus propios elementos coercitivos y, a veces, riesgosos. Dicho esto, es indudable que occidente ha adquirido un alto grado de dominio civilizatorio basado en un grado de unificación económica y política, y progreso tecnocientífico. No obstante, el proyecto de una sola civilización global no se ha cumplido. Las naciones y civilizaciones rehúsan reunirse perfectamente en un solo orden global, a pesar de que la experiencia global está

profundamente moldeada por un modelo eurocéntrico y transatlántico. Tras más de cinco siglos de imposición del proyecto colonial occidental, muchos pueblos originarios siguen vivos e incluso culturalmente vibrantes, a pesar de estar bajo ataque permanente y, uno diría, bajo ocupación ontológica. La irracionalidad y la violencia del modelo dominante son cada vez más difíciles de ocultar. Algunos críticos destacan la pobreza espiritual y existencial de la vida moderna dada la difusión de la ontología patriarcal y capitalista de jerarquía, dominación, apropiación, control y guerra que ha llegado a caracterizarla. En términos generales, se puede decir que una visión del mundo ha ocupado crecientemente otras visiones, desactivando significativamente sus prácticas y potencial de creación del mundo. La ocupación ontológica ocurre cuando una forma históricamente específica de hacer mundo ocupa el espacio imaginativo de otros pueblos y lugares, y hace ineficaz su capacidad de creación del mundo. Este proceso nunca está completo, ni siquiera en el corazón de las sociedades europeas donde surgió tal ontología, pues las Europas no dominantes y los Occidentes alternativos aún son albergados y cultivados en su medio.

Un movimiento diverso y pluralista que pide el fin del dominio eurocéntrico y antropocéntrico surge a raíz de sus inconvenientes, fracasos e incluso horrores, a pesar de sus enormes logros tecnológicos (cada vez más ecológica y culturalmente cuestionables). En el norte global, el llamado al cambio civilizatorio puede recoger perspectivas ecofeministas, propuestas de decrecimiento, la defensa de los bienes comunes, el diálogo interreligioso, estrategias para localizar alimentos, energía y transporte, múltiples formas de diseño ecológicamente orientado, entre otras áreas. En el sur global, las visiones de transición se basan en ontologías que enfatizan la interdependencia radical de todo lo que existe; este punto de vista supone que la existencia humana tiene lugar dentro de un cosmos vivo; encuentra una expresión clara en las nociones de *buen vivir* (bienestar colectivo según la cosmovisión de uno), los derechos de la naturaleza, el posdesarrollo y las transiciones al posextractivismo (véanse Escobar, 2018 y 2020).

Es muy pronto para decir si estas visiones y movimientos heterogéneos vagamente ensamblados lograrán un grado de autoorganización

capaz de iniciar transformaciones significativas y tal vez transiciones a gran escala. Para la mayoría de los teóricos de la transición, si bien el resultado no está para nada garantizado, el paso a un modelo civilizatorio diferente, o conjunto de modelos, no está excluido. Para muchos ya está sucediendo en las múltiples prácticas que encarnan, a pesar de las limitaciones y contradicciones, los valores de sociedades profundamente ecológicas, no capitalistas, no patriarcales, no racistas y pluriversales.

La noción de *transiciones civilizatorias* establece un horizonte para la creación de visiones políticas amplias más allá de los imaginarios de desarrollo y progreso, y los universales de la modernidad occidental como el capitalismo, la ciencia, la economía y el individuo. No exige un retorno a las "tradiciones auténticas" ni a formas híbridas de síntesis racional de los mejores rasgos de cada civilización, como si el lenguaje liberal, seductor pero inofensivo, de las "mejores prácticas" pudiera aplicarse a las civilizaciones. Lejos de ello, esta llamada adumbra una coexistencia pluralista de proyectos civilizatorios, incluidos los originados en el propio replanteamiento de occidente mediante diálogos intercivilizaciones que impulsan contribuciones más allá del actual orden mundial eurocéntrico. Vislumbra la reconstitución de la gobernanza mundial sobre bases civilizatorias plurales, no solo para evitar su choque, sino para fomentar constructivamente el florecimiento del pluriverso.[1]

No discutiré el modelo civilizatorio dominante más allá de una caracterización conceptual muy amplia. Tampoco me ocuparé de la importante cuestión de las transiciones "de qué a qué", que es el tema de muchas literaturas de transición y futuros. Estos están más allá del alcance de este documento. Tengo un objetivo más específico: señalar algunos ejes o principios generales para las estrategias de transición que se pueden obtener principalmente de una variedad de luchas y, secundariamente, de las tendencias académicas críticas (a menudo hay una conexión entre ambas). Estos son: recomunización de la vida social; relocalización de las actividades sociales, económicas y culturales; fortalecimiento de las autonomías locales; despatriarcalización y desracialización de las

1. Una de las visiones de transición más elaboradas es Great Transition Initiative (greattransition.org). Véase Raskin (2016) para un resumen sucinto y convincente del argumento.

relaciones sociales; reintegración con la Tierra, y construcción de redes entre iniciativas y alternativas transformadoras. Pero antes de discutir estos principios, me gustaría destacar dos principios generales para pensar las transiciones: la necesidad de desafiar y socavar la visión dominante de lo humano, y la noción de *relacionalidad* o *interdependencia radical* como forma de entender la vida que difiere marcadamente de la ontología dualista dominante del occidente moderno.

Del terricidio y el dominio del "hombre" hasta la relacionalidad como base de la vida

El terricidio *como concepto emergente*

Un axioma de la noción de *transiciones civilizatorias* es que los problemas actuales no pueden resolverse con las categorías y experiencias históricas que los crearon. Este punto fue recientemente puesto con fuerza sobre la mesa con la declaración en apariencia directa de la brillante activista mapuche Moira Millán (en Pensamiento Ambiental [@pensamientoambiental9312], 23 de mayo de 2016): "Necesitamos una revolución del pensamiento". Es revelador que esta frase no haya sido pronunciada por un famoso académico o filósofo, sino por una activista profundamente comprometida con la lucha por el bienestar de la Tierra y su gente. La conclusión a la que llega no es menos instructiva: que nuestro pensamiento actual está en la base de lo que ella y el Movimiento Sudamericano de Mujeres Indígenas por el *buen vivir*, que ella cofundó, han llegado a llamar *terricidio*:

> Definimos como #Terricidio al asesinato de los ecosistemas tangibles, el ecosistema espiritual y de los pueblos, y todas las formas de vida.
> Frente al terricidio nos declaramos en lucha, en resistencia y reexistencia contra este sistema
> [...] Convocamos a construir una nueva matriz civilizatoria que abrace el Buen Vivir como Derecho. El buen vivir es la recuperación

> de la armonía y la reciprocidad entre los pueblos y para con la naturaleza.
> Convocadxs por la memoria de nuestrxs ancestrxs y la memoria de la tierra que nos habita, hemos acordado la conformación del Movimiento de los Pueblos contra el Terricidio (en *Plan B Noticias*, 15 de febrero de 2020).

Se podría decir que el *terricidio* surge como un concepto paralelo al *Antropoceno*; sin embargo, no se presta tan fácilmente a los enfoques gerenciales y tecnocientíficos. Descentra el *"Anthropos"* y, con ello, su pensamiento, más efectivamente, planteando así la pregunta: ¿es posible liberar el pensamiento contemporáneo –ya sea en la vida cotidiana o en la academia– de sus limitaciones actuales para permitirle pensar de otra manera? Para las mujeres que luchan contra el terricidio, esto solo puede lograrse reincrustándonos y viéndonos profundamente como pertenecientes a la Tierra y a la corriente de la vida, como lo han hecho muchos pueblos indígenas y territorializados por miles de años. Esta entrada diverge de la mayoría de las teorías académicas y nos proporciona una ruta directa hacia el espacio donde habita la relacionalidad.

El concepto de *terricidio* plantea la necesidad de un modo de acceder a la situación planetaria actual que nos lleve más allá de las categorías con las que actualmente pensamos, hacemos y pretendemos enmendar el mundo. ¿Está sucediendo? ¿Es el pensamiento moderno, en cualquier forma (desde las nociones liberales dominantes hasta los enfoques marxistas, deconstructivos y posdualistas contemporáneos), tan amplio como para ayudarnos a ver el gran edificio que ha construido para sí y que ha producido la robusta arquitectura de los diseños globales contemporáneos. y hasta escapar de él? ¿O más bien presenciamos que la crisis contemporánea por fin evidencia la insuficiencia, si no letalidad, de los modos modernos de pensamiento y existencia para enfrentar la crisis? Frente a la globalización de "un modo hegemónico de "(mal) desarrollo" civilizatorio", la única conclusión posible, como argumentan Hosseini y Gills (2020, p. 1350), es que nuestros modos de pensar deben ser "radicalmente transformados" para hacerse radicalmente transformadores. Está claro: ya no podemos resolver los problemas modernos

únicamente o, incluso, principalmente con las mismas categorías que los crearon: *crecimiento*, *competencia*, *progreso*, *racionalidad*, *individualidad*, *economía*, incluso *ciencia* y *crítica*. La transición a nuevos modos de existencia requiere diferentes categorías y modos de comprensión, lo que nos lleva al territorio de la relacionalidad.

Modo predeterminado de la modernidad: noción monohumanista liberal secular de lo humano

Se pone en juego un cuestionamiento nuevo de cualquier idea universal de *hombre* y el resurgimiento de la *relacionalidad* como fundamento de toda vida. Empezando por el hombre: las nociones modernas de *lo humano* se han problematizado de muchas formas, quizás la más famosa es el argumento de Michel Foucault (1970) sobre el hombre como fundamento de todo conocimiento, sujeto y objeto de sus propios discursos, cristalizado con la episteme moderna o configuración del conocimiento de fines del siglo XVIII. Todo el campo del poshumanismo se dedica a discutir la posibilidad de salir del régimen ontoepistémico del hombre. No intento discutir estas tendencias aquí. Más bien destacaré un encuadre particularmente revelador de la cuestión del hombre, de la filósofa jamaicana Sylvia Wynter, cuyo concepto de un modelo monohumanista dominante de lo humano (originario de Europa durante la segunda mitad del siglo XVIII) me parece especialmente poderoso para comprender tanto el malestar civilizatorio actual producido por el monohumanismo (incluido el cambio climático) como la posibilidad de construir un horizonte ecuménico para la humanidad.

Wynter propone un proceso de dos pasos para el surgimiento del hombre. El primero explica el fin del teocentrismo cristiano con el Renacimiento, que produjo una visión racional, el tema del incipiente humanismo cívico del *homo politicus*, que ella llama *Hombre1*. Este cambio de la cosmología cristiana a la cosmovisión racional fue catalizado por la conquista de América; fue indispensable para el surgimiento de *Hombre2*, una visión totalmente biocéntrica y economizada del ser

humano.[2] Hombre2 se basó en una interpretación particular de la evolución biológica en términos de selección natural, la teoría de la escasez de recursos de Malthus y la figura del *homo oeconomicus* introducida por la entonces naciente ciencia de la economía política. Hombre2 implica una visión monohumanista de lo humano que es occidental, burguesa, secular y liberal. Su macronarrativa darwiniana/maltusiana y económica dominante se basó en el principio de raza y se imbricó con el capitalismo; desde entonces, la experiencia de todos los seres humanos se sometió cada vez más a los imperativos de la acumulación.

Wynter apela a Fanon para proponer un movimiento más allá del tipo bioeconómico de lo humano –deconstruida magníficamente como "la declaración descriptiva de etnoclase biocosmogónica y darwiniana de Hombre2" (Wynter, 2015, p. 42). Se inspira en la idea de Fanon de lo humano como simultánea e inextricablemente biológico y social –que resume así: "Además de la ontogenia y la filogenia se encuentra la sociogenia" (Fanon 1967, p. 110), para explicar la dialéctica de las pieles negras / máscaras blancas que enfrentan las personas negras– y en la noción de W. E. B. Dubois (1903) de que el problema clave del siglo XX es el "de la línea de color". En estas y en otras obras, Wynter encuentra un referente-nosotros o un género de lo humano distinto a la cosmogonía del hombre liberal secular. Su expansión de Fanon la lleva a enfatizar que lo humano no solo es biología, sino que también está moldeado por códigos culturales, narrativas de origen y de historias que se conectan en el cerebro y en el comportamiento –es decir, el humano es siempre *homo narrans*; este principio se aplica incluso a la narrativa supuestamente racional del hombre occidental como naturalmente bioeconómico, lo que explica lo difícil que es cambiarla como configuración predeterminada dominante para el humano. Sociogenéticamente, para Fanon y Dubois, la persona negra se ve obligada a experimentarse a sí misma como normal y anormalmente humana, ser y no ser, como lo "deseleccionado" por excelencia. Esto lleva a Wynter a concluir que lo humano es inevitablemente híbrido: "Filogenia, ontogenia y sociogenia, juntas, definen lo

2. Lo que quiere decir con "biocéntrico" es el hecho de que la mayoría de las narrativas darwinianas y neodarwinianas postulan la genética y la biología como único origen de la vida biológica; por lo tanto, es diferente de las nociones ecológicas de biocentrismo.

que es ser humano [...] Con esta hipótesis, si resulta ser cierta, nuestro sistema de conocimiento tal como lo tenemos ahora, va" (2015, p. 16).

Para Wynter, entonces, es hora de que nosotros, los llamados humanos modernos, hagamos plenamente conscientes las leyes del tipo humano dominante para aflojar su control, lo que a su vez requiere reinterpretar modos modernos de conciencia y formas de organizar las sociedades y las economías como plenamente constituidas históricamente y, por lo tanto, susceptibles de cambio. No es fácil, pues estos tipos están poderosamente implantados por múltiples narrativas en la cultura colectiva como una especie de "segundo conjunto de instrucciones". La siguiente pregunta resume el argumento hasta este punto:

> ¿Cómo imaginar un sistema, entonces, que ya no siga una lógica teleológica biocéntrica que asume que hay humanos naturalmente seleccionados / deseleccionados bioevolutivamente y [que] requiere acumulación, y que en cambio engendre una cosmovisión y perspectiva reconceptualizadas, en nuevos términos metadarwinianos, desde la perspectiva híbrida ecuménicamente humana de nuestro origen del Tercer Evento como especie como *homo narrans*? (Wynter, 2015, p. 44).

Las implicancias filosóficas y políticas de la intervención de Wynter son enormes, pues articulan la necesidad de buscar figuras del ser humano fuera del humanismo occidental. Esencial para esta búsqueda es la colocación del hombre de Wynter dentro de la modernidad/colonialidad, es decir, cómo está marcada por la confluencia del racismo, el capitalismo y los discursos de la supervivencia del más apto. La respuesta debe venir de la creación de un nuevo horizonte de humanidad que permita una visión ecuménicamente abierta de lo humano. A falta de esto, cualquier propuesta para enfrentar los grandes problemas del día, incluido el cambio climático, "será devastadora" (Wynter, 2015, p. 25), partiendo por la Tierra y los pobres del mundo (véase Akomolafe, 11 de marzo de 2020; Fry y Tlostanova, 2021, para un punto similar). De esta manera, uno podría preguntar cómo avanzar hacia un humanismo que abarque los tipos coeval y pluriversal del ser humano, evitando a su vez

su reabsorción en el régimen del Hombre. Wynter abre así un camino para una "refiguración significativa de la humanidad" (Ferreira da Silva, 2015), esencial para trabajar en las situaciones ontoepistémicas de la teoría social moderna y la ontología. Como concluye la feminista sudafricana Zimitri Eramus (2020, p. 62) en su excelente exposición del pensamiento de Wynter, en última instancia llegamos a concluir que "los seres vivos sacan a relucir sus mundos por lo que hacen. La vida es universal. Sus modos son pluriversales".

La relacionalidad como comprensión reemergente del fundamento de la vida

La pluriversalidad es clave para las transiciones. Significa, primero, la transición de un mundo supuestamente globalizado formado por un solo mundo, el de la modernidad capitalista, a uno donde caben muchos mundos (véase Kothari et al., 2019). Pero también se refiere al carácter incesantemente desplegado de la vida, su continua coemergencia a partir de la dinámica de la materia y la energía. En el quid de la cuestión, para la bióloga Lynn Margulis, está la noción de que la vida produce (es decir, se automantiene) y se reproduce a sí misma. La vida es, sobre todo, una "sinfonía sensible", "materia enloquecida, capaz de elegir su propia dirección para prevenir indefinidamente el momento inevitable del equilibrio termodinámico: la muerte [...] Es conciencia e incluso autoconciencia" (Margulis y Sagan, 1995, p. 213). La vida es historia y proceso de principio a fin. La vida es relación, flujo, impermanencia, contacto y transformación sin fin; en resumen, pluriverso. Los seres humanos (Hombre2) han olvidado esta dinámica fundamental de la vida.

La noción de *relacionalidad* emerge como una base convincente para la vida y lo humano, alternativa a la establecida por la ontología moderna de la separación. El dualismo ontológico ha provocado una profunda desconexión entre los humanos y el mundo no humano, otorgando todos los derechos a los humanos. Tal desconexión está en la raíz de la crisis contemporánea. Así, la clave para construir mundos habitables está en el cultivo de formas de conocer y actuar basadas en una conciencia profunda de la interdependencia fundamental de todo lo que existe. Este cambio en la visión es necesario para sanar nuestros cuerpos,

ecosistemas, ciudades y el planeta en general, es decir, para las transiciones civilizatorias (Escobar, 2021a). La perspectiva ontológica permite argumentar que lo que está en juego es la noción misma de lo real. Dicho esto, es esencial ser conscientes de que las premisas ontológicas están incrustadas en las narrativas y promulgadas a través de múltiples prácticas en todo tipo de dominios sociales. Se puede decir que las ontologías –ya sean de Hombre2 o interdependencia– ocurren en la práctica, permitiendo y moldeando indeleblemente quiénes somos y los mundos que construimos; emergen históricamente y se convierten en eventos diseñadores en el presente (Escobar, 2018, para una explicación exhaustiva de esta perspectiva ontológica).

La cosmovisión científica y economicista moderna nos inculca una cosmovisión que divide el mundo en sujetos y objetos que podemos entender y manipular a voluntad. Esta operación objetivizadora es un pilar principal de la civilización occidental moderna y de todos los "ismos" que la han acompañado; está en la base de la separación entre sujeto y objeto, razón y emoción, nosotros y ellos, humanos y no humanos, y muchos otros dualismos. El mismo mundo que diseñamos colectivamente bajo la premisa de la separación, a su vez nos (re)crea como seres que se experimentan a sí mismos como individuos intrínsecamente separados. Este modelo parece tan de sentido común que puede que ni se nos ocurra que es una especie de cosmovisión u ontología. Sin embargo, existen muchos otros cosmos, reales y posibles, que no se atienen a la presuposición de separación; la no separación o interdependencia es la condición de todos los seres vivos, incluyendo, paradójicamente, las que se encuentran bajo la condición de lo artificial.

Esto quiere decir que las cosas, incluyéndonos, no existen tan independientes unas de otras como suponemos (Sharma, 2015). La postura objetivadora nos impide coexistir con toda la gama de seres humanos y de otros seres vivos de una manera colaborativa que es más sabia en su relación con la Tierra. Crea una realidad única de la que se excluyen todos los demás sentidos de lo real y limita profundamente el alcance de la política. Cuestionar esta creencia en una sola realidad significa desarrollar una comprensión completamente diferente del cambio y la transformación. Es precisamente porque otros posibles se han

convertido en "imposibles" –un aspecto crucial de la desactivación– que es tan difícil imaginar otras realidades. Hablar de otros posibles obliga a repensar muchas de nuestras prácticas cotidianas y políticas (Escobar, 2020).

Décadas recientes han visto surgir luchas de grupos sociales al lado derruido de los binarios coloniales: pueblos negros e indígenas, mujeres, campesinos, minorías sexuales, habitantes urbanos marginados. Estas realidades subalternas ofrecen una amplia variedad de propuestas para dar mundo a la vida con premisas diferentes o nuevas. Muchas se basan en la noción de que todo ocurre en redes de interrelaciones. Entender estas luchas como instancias de activación política de lo relacional es el inicio de un largo viaje hacia la vida relacional. Las herramientas para la existencia relacional también aparecen en una amplia gama de fuentes, desde la física cuántica y la complejidad biológica hasta las teorías sociales posdualistas y poshumanistas más recientes, y desde prácticas espirituales de larga data, como animismo, taoísmo y budismo, hasta el interés contemporáneo en las plantas sagradas, la conciencia vegetal, la experiencia chamánica y las espiritualidades de la Tierra. El punto clave es desarrollar una comprensión aguda de que todas las entidades resultan de múltiples conjuntos de relaciones, como en la noción ancestral de *ubuntu* del sur de África, el interser del budismo y muchas otras nociones.

Uno de los binarios más naturalizados de la modernidad es el del secularismo y la espiritualidad. En base a la división entre humanidad y naturaleza, y las divisiones materia/espíritu y razón/fe, la secularización obligatoria de la modernidad simplemente desterró lo sagrado de la vida social, reduciéndolo a una cuestión de elección individual. La academia y todo el mundo tecnocientífico siguieron fácilmente su ejemplo, hasta el punto de que incluso hoy es casi imposible hablar de espiritualidad en la academia. Pero esto está cambiando y un regreso a lo sagrado, en múltiples formas, se vuelve una tendencia notable entre muchas mujeres, movimientos y colectivos indígenas, negros y ambientales. Los argumentos a favor de la resacralización de la vida se hacen incluso en la economía (Eisenstein, 2013; Norberg-Hodge, 2019). Estas llamadas reflejan la dolorosa devastación de la Tierra; un número creciente de intelectuales-activistas de transición argumentan en voz alta que lo sagrado es la esencia

misma de la vida, algo que las tradiciones indígenas, por supuesto, han sabido siempre. Dado que el poder secular, la racionalidad científica y la tecnología moderna han sido tres de los principales instrumentos por los cuales occidente pudo imponer su voluntad a muchas otras culturas y religiones, los obstáculos para resacralizar la vida social moderna parecen insuperables; este es un desafío clave para la política de relacionalidad.[3]

El cambio en la cosmovisión hacia la relacionalidad tiene el potencial de afectar profundamente las formas en que vivimos, pensamos y actuamos. Es porque aún no entendemos que la cosmovisión no relacional vigente –dualismo ontológico– está en el centro de muchos de los problemas más insidiosos de nuestros días que no los hemos podido abordar adecuadamente. Muchas prácticas, instituciones y diseños dominantes trabajan activamente para invisibilizar esta relacionalidad constitutiva. Avanzar hacia la curación de cuerpos, ecosistemas, ciudades y el planeta exige una reformulación auténtica de nuestros modos habituales de ser, actuar y pensar en sintonía con la base interdependiente de la existencia. Un aspecto principal del resurgimiento de la relacionalidad es iluminar el paso de los modos tóxicos de existencia a los tipos de mundos relacionales, colaborativos y curativos que podríamos codiseñar con múltiples seres humanos y no humanos.

Hay implicancias trascendentales para las estrategias de transición basadas en la comprensión de la relacionalidad. Trabajar contra la lógica de separación e insostenibilidad imperante implicaría una reorientación significativa de las prácticas establecidas; solo descubriremos lentamente el considerable potencial de actuar y diseñar desde la interdependencia, el cuidado y la reparación. Está en juego la elaboración de un lenguaje que articule nociones robustas de cambio, transformación y diseño como praxis conscientes y efectivas para sanar la red de la vida. Tal lenguaje cimentaría una ética y una política capaces de darnos un sentido diferente de estar en casa en un mundo de vitalidad (Weber,

3. Hay un movimiento de revisión de religiones tradicionales (incluyendo las monoteístas) desde perspectivas que podrían llamarse relacionales. La inspiradora encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco es reflejo de esta reinterpretación y reposicionamiento en curso. En este sentido, véanse las breves entradas sobre ecoteología cristiana, religiones chinas, hinduismo y transformación social, ibadismo, ética islámica, ecología jainista, Tikkun Olam judaico, teología de la liberación y cosmovisión del Tao en Kothari et al. (2019).

2020). El pensamiento de relacionalidad nos anima a desvincularnos del realismo ingenuo que nos inculcan el capitalismo heteropatriarcal, la tecnociencia moderna y los medios de comunicación; este proceso implica recomulgar, reconectar, relocalizar, desindividualizar, en definitiva, volver a realizarnos de otra manera.

Ejes y principios de estrategias para transiciones

Me gustaría compartir mi propia visión de los principios y estrategias para las transiciones, en el contexto de la pandemia de COVID-19 y más allá. Las transiciones y su diseño han sido un foco activo de investigación y práctica por algún tiempo (Escobar, 2018). Lo que sigue es una interpretación esquemática del argumento tentativo al que he llegado (Escobar, 2021b), en la forma de seis ejes sugeridos para pensar estrategias para las transiciones por medio del diseño o de muchas otras formas de acción colectiva. Cabe mencionar que están inextricablemente relacionados entre sí; uno puede trabajar a lo largo de cualquiera de los ejes e inevitablemente se encontrará con otros; así, no hay una estrategia clave o fundamental, todas están en el mismo nivel de importancia. También debo destacar que este es un posible marco para las estrategias de transición extraído principalmente de experiencias latinoamericanas; sin embargo, es uno que veo como emergente del proceso colectivo desde abajo, por así decirlo. Resuena con las visiones de transición que se ofrecen desde otros sitios y perspectivas.

La recomunización de la vida social

La globalización ha implicado una guerra intransigente contra todo lo que es comunitario y colectivo, en su esfuerzo siempre intensificado para crear consumidores que se vean a sí mismos como individuos que toman decisiones únicamente en términos de mercado. Pero la historia nos enseña que la experiencia humana se basa en gran parte en el lugar y la comunidad. Debemos resistir activamente las formas cada vez más

eficientes del capitalismo moderno de hacernos sentir como si fuéramos individuos aislados de la familia, los parientes y la sociedad.

Una vida orientada localmente es aquella vivida en relación con los humanos y otras formas de vida, incluyendo, para muchos pueblos, el mundo espiritual. La coemergencia simbiótica de los seres vivos y sus mundos da como resultado lo que Gutiérrez Aguilar (2017) llama "enredos comunitarios", que nos enlazan a todo lo que está vivo. Los activistas oaxaqueños se refieren a esta dinámica como la "condición nosótrica de ser". Si nos vemos "nosótricamente", no podemos dejar de adoptar los principios del amor, el cuidado y la compasión como ética de vivir, comenzando por nuestro hogar, lugar y comunidad (Esteva y Guerrero, 2018; Guerrero, 2019). La recomunalización no implica aislamiento, sino más bien una condición para un intercambio e interconexión mayor enraizado en un tejido retejido de la vida que es más colectivo e integrado con todo el lapso de lo no humano. Podemos llevar esta orientación de "compartencia" a nuestros pensamientos y acciones cuando queremos profundizar nuestra comprensión de lo que hace a una comunidad resiliente, o cuando imaginamos crear comunidades completamente nuevas.

Una contrademanda común es que las comunidades suelen ser sitio de formas de dominación y opresión, particularmente en términos de género y generacionales. De hecho, este es el caso en casi todas las comunidades realmente existentes, y las estrategias de recomunalización deben considerar las relaciones de poder existentes. Otra contrademanda común es que las estrategias de recomunalización son demasiado localistas o "románticas". He respondido a esta crítica en otra parte (Escobar, 2020). Baste decir aquí que en el centro de esta cuestión están los criterios para evaluar la efectividad de las diversas formas de política. Pensar en términos de articulaciones, alianzas, convergencias y procesos rizomáticos o de redes entre alternativas transformadoras basadas en el sitio proporciona una respuesta parcial. Este tipo de pensamiento es crucial para que no se descarte como alternativas inviables, ineficaces, pequeñas, poco realistas o creíbles lo que existe. Las geógrafas J. K. Gibson-Graham han revelado la naturaleza globalocéntrica de gran parte de estas críticas. La mayoría de estos críticos, sugieren,

> no se ven a sí mismos como constituidos fuertemente por la globalización. Los realistas ven el mundo como si estuviera tomado por el capitalismo global, el nuevo Imperio. Los deconstructivistas ven un discurso dominante de la globalización que establece la agenda política. De distintas formas, ambos están fuera de la globalización y la ven "tal como es"; sin embargo, el poder de la globalización parece haber colonizado su imaginación política (2002, pp. 34-35).

La cuestión misma de la efectividad política de una estrategia dada está cargada de operaciones discursivas y apegos emocionales que deben explicitarse como parte del proceso de tomar nuestras decisiones al respecto. Avanzar hacia la realización de múltiples realidades y posibles es un antídoto contra el pensamiento globalocéntrico.

Cada grupo social y localidad debe idear su conjunto único de estrategias de recomunalización en sintonía con el lugar, el paisaje y la diversidad. Pero no creo que ningún grupo social actual pueda escapar de esta situación; nosotros (especialmente aquellos en los órdenes sociales liberales seculares modernos) hemos vivido mucho tiempo como individuos supuestamente autónomos; esta ficción debe desaparecer de una vez por todas. Ya sea en el sur o norte global, en áreas rurales o urbanas, estamos obligados a retejer nuestras relaciones con los demás basadas en el cuidado y el respeto; este retejido debe ser genuinamente relacional. Es un hecho que las comunidades actuales son abiertas, conectadas y atravesadas por presiones económicas y digitales descomunalizadoras; esto dificulta el proceso pero también lo anima (Manzini, 2019).

Dos desafíos notables e interrelacionados para la recomunalización que merecen más atención, y que solo puedo nombrar aquí, son los efectos deslocalizadores e individualizadores de la digitalización, aumentados por la hipertrofia de la virtualidad fomentada por la pandemia, y los efectos descomunalizadores, consumistas y antiecológicos del modelo de vida urbana de la clase media, naturalizado como la forma más deseable de vida moderna mediante diseños espaciales. Ambos requerirían un largo tratamiento más allá del alcance de este artículo.

La relocalización de las actividades sociales, económicas y culturales

En su historia, las comunidades humanas han experimentado movimientos y reagrupamientos. Pero las presiones deslocalizadoras o el movimiento involuntario de personas desde sus tierras (a menudo impuesto por la fuerza, desde el comercio transatlántico de esclavos hasta las crisis actuales de refugiados, desplazamientos masivos y migración económica y política en muchas regiones del sur) han aumentado exponencialmente con el capitalismo y el desarrollo global. Vemos esto en el despojo forzado y dramático de las personas y sus comunidades por parte de proyectos extractivistas a gran escala, como la tala en las selvas tropicales, la minería a gran escala o la rápida expansión de las plantaciones de agrocombustibles, como la palma aceitera y la caña de azúcar. Necesitamos oponernos a estas presiones deslocalizadoras dados sus altos costos sociales y ecológicos.

La pandemia de COVID fomenta la nueva conciencia de que la globalización capitalista no es inevitable si nuestra supervivencia como individuos y especie parece amenazada. Como afirma Gustavo Esteva (2020), el COVID restablece la importancia de lo local. Recuperar nuestro arraigo en lo local significa reubicar, en lo posible, las actividades esenciales para la vida donde vivimos. La alimentación es de los ámbitos más cruciales y es donde se produce una gran cantidad de innovación comunitaria en muchas regiones del mundo. La soberanía alimentaria, la agroecología, el ahorro de semillas, los bienes comunes, la comida lenta y los huertos urbanos son ejemplos de este renovado retorno a lo local; en el mejor de los casos, estas innovaciones romperían con las formas de vida patriarcales, racistas y capitalistas. Aunque ocurren a nivel local y regional, estas y otras iniciativas fomentarían la transformación de sistemas nacionales e internacionales de producción de alimentos. Conducirían a una comprensión renovada del valor de la tierra común y a retejer los lazos que florecían entre ciudades y campo circundante.

Volver a lo local es recuperar la capacidad de hacer vida en una gama de verbos / estrategias activas: comer, aprender, sanar, habitar, construir, en vez de servicios pasivos proporcionados por instituciones y expertos (alimentación, salud, educación, vivienda). No todo, por

supuesto, puede relocalizarse, pero muchas actividades sí, como argumentan enfoques recientes para el decrecimiento y los comunes. Un volumen reciente demuestra hábilmente por qué los bienes comunes y su producción implican formas de reorganizar lo social con una perspectiva explícitamente relacional que trasciende la ontología individualista de la vida moderna. En él, la expansión del *"Commonsverse"* se basa en "la sabiduría más profunda de los bienes comunes, que acepta la idea de actos de comunización distribuidos, locales y diversos cuya vitalidad produce creatividad y el compromiso para desarrollar soluciones adaptadas a cada contexto" (Bollier y Helfrich, 2019, p. 205). Hay ejemplos alentadores en muchos dominios, incluidos los movimientos de agricultores, plataformas digitales colaborativas, organización de viviendas y edificios como bienes comunes, intercambio de semillas, localismo energético, derechos colectivos, nuevos tipos de financiamiento, asociaciones público-comunes y cartas comunitarias. Las nuevas tecnologías de información, en particular los libros de contabilidad distribuidos y las tecnologías *blockchain* y *holochain*, son fundamentales para muchos de estos esfuerzos; al fomentar los bienes comunes digitales, proporcionan infraestructuras a las economías, idiomas y culturas comunes.

El fortalecimiento de la autonomía

La autonomía local es el correlato político de la recomunalización y la relocalización. Sin autonomía, el movimiento hacia el retejido de lo comunal solo iría a mitad de camino o podría ser reabsorbido por nuevas formas de reglobalización deslocalizada. La autonomía se ha debatido en Latinoamérica desde el levantamiento zapatista de 1994 (Esteva, 2005, 2015, 2019; Leyva-Solano, 2019; Dinnerstein, 2015). Suele pensársela como la radicalización de la democracia directa, pero también como una nueva forma de concebir y promulgar la política. La autonomía implica reimaginar la política como el proceso ineludible que surge del enredo de los humanos entre sí y con la Tierra, pero orientado a reconfigurar el poder de formas menos jerárquicas, basadas en principios como la suficiencia, la ayuda mutua y la autodeterminación de las normas de vida. Todo esto requiere pensar en un vuelco estratégico de las relaciones con

los órdenes heterónomos del capitalismo y el Estado. En muchas partes del mundo, la autonomía está en el centro de una gran movilización política, pero también de prácticas menos abiertamente políticas. En el mejor de los casos, la autonomía es una teoría y práctica de la interexistencia y del diseño para y con el pluriverso (Escobar, 2018).

Estas tres primeras orientaciones de pensamiento de acción buscan crear condiciones de subsistencia dignas mediante la revisión del espacio y el lugar en términos de territorios de vida que unen entidades humanas y más que humanas. La resacralización de la vida podría ser un proceso importante en este sentido. Hay muchas pistas para este proyecto entre los grupos que, incluso en la pandemia de COVID-19, siguieron dedicados a producir sus propias vidas, construyendo en vez de destruir, reuniéndose en vez de separarse. Estos principios tangibles y accionables de rediseño son necesarios para una desglobalización selectiva pero sustancial. Podemos intuir el fin de la globalización tal y como la conocemos o el inicio de otra en términos distintos, como el paradigma del cuidado (Swampa, 2020), en cuyo caso podría ni siquiera llamarse globalización, o al menos (como pretende esta revista) pluralizarla: globalizaciones.

La autonomía requiere repensar la economía en términos de solidaridad cotidiana, reciprocidad y convivencia. En la modernidad, la economía se ha hecho central en nuestras vidas, pero también se ha separado de los hogares, las comunidades y los lugares que somos y habitamos. ¿Podemos rediseñar las economías locales, regionales, nacionales e incluso transnacionales para favorecer las relaciones, los bienes comunes y la vida basada en el lugar? ¿Podemos descentrar la economía capitalista del lugar de orgullo que se le ha otorgado en la vida social y eliminar sus motivos de lucro de nuestro trabajo y mercados?

La simultánea descolonización, despatriarcalización y desracialización de las relaciones sociales

El patriarcado está tan arraigado en nuestros pensamientos y deseos personales que puede parecer imposible transformarlo y más aún desmantelarlo. Esto es así porque, si bien es un sistema social, económico, cultural y político, es también, y principalmente, una ontología que

privilegia la separación, la jerarquía, la apropiación, la negación de los demás, el control y, no pocas veces, la violencia y la guerra (Maturana y Verden-Zöller, 2008; Segato, 2016, 2018). Si queremos habitar nuevas formas de vida, debemos identificar, cuestionar y desafiar las suposiciones patriarcales que son una parte tan natural de nuestras vidas.

El dicho feminista latinoamericano de que no hay descolonización sin despatriarcalización y desracialización de las relaciones sociales nos recuerda lo que está en juego. Despatriarcalizar y desracializar requiere reparar el daño de la ontología capitalista blanca heteropatriacal, practicar una "política en femenino" centrada en la reapropiación de bienes producidos colectivamente y la reproducción de la vida (Segato, 2016; Gutiérrez Aguilar, 2017). En lugares habitados por mujeres racializadas y etnicizadas, tal política implica seguir la reconstitución pacífica de sus territorios, como sugiere la filósofa afrocolombiana Elba Palacios en su trabajo con mujeres negras afrodescendientes pobres en Cali, Colombia: "En sus territorios, las mujeres dan a luz a la vida y a los modos de reexistencia" (2019, p. 143). Las mujeres nos enseñan que

> volver a existir significa mucho más que resistir; implica la creación y transformación de la autonomía en defensa de la vida, a través de una especie de marronaje urbano contemporáneo que les permite reconstituir su humanidad negada, retejiendo comunidades en la diáspora histórica (Palacios, 2019, p. 150).

Esta óptica feminista y antirracista es esencial para entender y fortalecer los procesos de recomunalización y relocalización en muchos lugares; se puede ver en acción en los movimientos Black Lives Matter en varias regiones del mundo (Lozano, 2018; Hartman, 2019, para la experiencia histórica de las jóvenes negras en los Estados Unidos).

Este énfasis está particularmente bien articulado por el movimiento diverso de feminismos comunitarios liderado por activistas-intelectuales mayas y aymaras, como Gladys Tzul Tzul (2018), Julieta Paredes (2012) y Lorena Gabnal. Tzul Tzul destaca el potencial de lo comunitario como horizonte para la lucha y como espacio para la reconstitución continua de la vida. Su perspectiva es absolutamente histórica y

antiesencialista; surge de la reflexión sobre los entramados comunitarios, con todas las formas de poder que los atraviesan.[4] Desde esta perspectiva, la reconstitución de la red de relaciones de la vida de manera comunitaria es uno de los desafíos más fundamentales que enfrenta cualquier estrategia de transición. Como afirma la antropóloga argentina Rita Segato,

> Necesitamos avanzar en esta política día a día, fuera del Estado: retejer el tejido común para restaurar el carácter político de la domesticidad propia de lo comunitario [...] Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad [...] Significa dotar a la relacionalidad y a las formas comunitarias de felicidad de una gramática de valor y resistencia capaz de contrarrestar la poderosa retórica desarrollista, explotadora y productivista de las cosas con su supuesta meritocracia. La estrategia a partir de ahora es femenina (2016, p. 106).

Esta política relacional feminista, necesita incorporarse en muchas, o todas, las prácticas de transición. Cabe destacar que lo femenino en este contexto tiene la intención de revalorizar los vínculos históricos de las mujeres con el cuerpo, el lugar y la comunidad y su ética del cuidado, pero dentro de una perspectiva de cuidado completamente despatriarcalizada y desracializada. Es decir, inquieta la imposición patriarcal de que las mujeres sean cuidadoras relacionales mientras se les niega autonomía sobre sus cuerpos y economías. Como dice la economista feminista social y solidaria Natalia Quiroga (2020), si el capitalismo no puede existir sin el patriarcado, el corolario es que toda la economía debe despatriarcalizarse y reconstituirse bajo el principio del cuidado de la vida para todos (véase también Acosta, García y Munck, 2021).

4. Contrario al pensamiento común, las formaciones comunitarias indígenas no son homogéneas, sino plurales, y tampoco suprimen la expresión personal: "Lo comunitario no pone límites a lo personal, más bien lo potencia. Los enredos comunitarios proporcionan las bases sobre las que se sustentan las vidas personales e íntimas" (Tzul Tzul 2018, p. 57), incluso si la organización de la vida, la política y la economía se realiza colectivamente.

La reintegración con la Tierra

Llegamos, necesariamente, a la Tierra –Gaia, Pachamama, coemergencia, autoorganización, simbiosis–, recurriendo tanto a cosmovisiones indígenas como a la teoría científica contemporánea. Existe un hecho central e indudable: vivimos en un planeta de profunda interdependencia. Nada existe aparte de las eras geológicas y la evolución biológica que lo precedieron. Las nuevas formas de vida están siempre en proceso de cosurgimiento. Para Lynn Margulis, "Gaia, como la red entrelazada de toda la vida, está viva y consciente en diversos grados en todas sus células, cuerpos y sociedades" (1998, p. 126). Necesitamos mantener esta noción de una Tierra en constante cambio a la vista cuando intentamos poner la teoría en práctica.

El concepto de terricidio es una expresión de lo lejos que los humanos modernos se han desviado de esta realización. Otra instancia de la necesidad de una existencia centrada en la Tierra proviene del pueblo indígena Nasa, del norte del Cauca, en el suroeste de Colombia. Durante casi dos décadas, su "minga" social y comunitaria ha articulado el concepto-movimiento de la *liberación de la madre tierra* como parte de su estrategia de "tejer la vida en libertad". Como dicen, la Tierra ha sido esclavizada y mientras ella esté esclavizada, todos los seres vivos del planeta también están esclavizados. Esta lucha, dicen,

> sale del norte del Cauca, pero no es la lucha del norte del Cauca. Viene del pueblo Nasa, pero no es del pueblo Nasa. Porque la vida misma está en riesgo cuando la tierra es explotada a la manera del capitalismo, lo que desequilibra el clima, los ecosistemas, todo.

Como se apresuran a aclarar, es un proyecto para todos, ya que todos somos Tierra y pluriverso.

> Cada granja liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma al restablecimiento del equilibrio de Uma

> Kiwe [madre tierra]. Esta es nuestra casa común, nuestra única casa. Sí, por supuesto: entra, la puerta está abierta.[5]

¿Qué significa aceptar esta invitación, ya sea en el campo o en la ciudad, en el sur o en el norte global? La liberación de la madre tierra, concebida desde el cosmocentrismo y la cosmoacción de pueblos-territorio como los Nasa, nos invita a "disoñar" diferentes mundos, propicios para la reconstitución de la red de la vida, el sostenimiento de los territorios y las formas comunizadas de economía dondequiera que estemos. La liberación de la madre tierra, como imaginario de pueblos y colectivos, no es un proyecto utópico. Las luchas y conocimientos mundiales centrados en la Tierra están dando forma a un espacio ontoepistémico y político emergente. Esta convergencia se ha hecho más notoria a raíz de la multiplicidad de luchas desencadenadas por la resistencia al brutal extractivismo de las últimas décadas, en la convicción de que la devastación del planeta no es un destino inevitable (Toro, 2020). En las múltiples expresiones del discurso ambiental, como en las luchas indígenas, negras, campesinas, feministas y ecológicas, existe todo un archivo de categorías y prácticas para pensar caminos hacia transiciones concretas y la reterrificación de las ciudades, economías y vida social.

Si bien discutir esta tendencia está más allá del alcance de este artículo, cabe mencionar que los paradigmas de relación entre los humanos y la Tierra encuentran una inspiración inesperada en los seres vivos no humanos, incluidos y en particular, hongos, bosques, plantas y plantas sagradas (Simard, 2021; Gagliano, 2018; Ryan, Vieira y Gagliano, 2021; Vargas, 2020, 2021) y en culturas y ontologías que han vivido con la fuerte conciencia de que la Tierra está viva, como las ontologías animistas y de otros pueblos indígenas (Weber, 2020; Kohn, 2013; Ingold, 2011; Hardin, 2009, en Weber, 2020). Todo un campo de la cognición y la comunicación de las plantas está floreciendo en la interfaz de varias ciencias

5. Hay un extenso archivo del pueblo nasa sobre la liberación de la madre tierra. Véase Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2005), Tejido de Educación ACIN (19 de enero de 2016); Vilma Almendra (2 de agosto de 2012). Véase también Proceso de Liberación de la Madre Tierra (17 de diciembre de 2016). El movimiento por la liberación de la Madre Tierra está actualmente dividido y, al mismo tiempo, fuertemente reprimido por latifundistas y fuerzas gubernamentales. Para una descripción completa del movimiento y la situación, véase Escobar (2020), capítulo 3.

biológicas y de las comunicaciones, y toda la cuestión de "la mente de las plantas" reverbera con ideas y narrativas de la vida que intuitiva y analíticamente hace importantes incursiones en la relacionalidad y atrae a los humanos a nuevos modos de sentir-pensar y ser que trascienden la separación duradera de los humanos modernos de las plantas.

La construcción de mallas entre iniciativas transformadoras y alternativas

Este último eje apunta a la necesidad de fomentar la convergencia y articulación de alternativas genuinamente transformadoras, particularmente desde abajo. Aunque las transiciones necesariamente implicarán muchos tipos de iniciativas articulatorias, existe un creciente reconocimiento sobre la necesidad de construir puentes entre "alternativas radicales", es decir, aquellas basadas en cosmovisiones relacionales y pluralistas. El proyecto de fomentar la creación de redes autoorganizadas, o redes de redes, estas alternativas han sido abordadas por un número creciente de iniciativas colectivas. El Global Tapestry of Alternatives (GTA), un proyecto centrado en reunir redes locales y regionales de alternativas radicales, es un ejemplo de ello. Para el GTA, las alternativas radicales se definen como iniciativas que intentan romper con el sistema dominante y tomar caminos hacia formas directas y radicales de democracia política y económica, autosuficiencia localizada, justicia social y equidad, diversidad cultural y de conocimientos y resiliencia ecológica. Su lugar no es ni el Estado ni la economía capitalista. Avanzan en el proceso de desmantelamiento de la mayoría de las formas de jerarquía, asumiendo los principios de suficiencia, autonomía, no violencia, justicia e igualdad, solidaridad y cuidado de la vida y de la Tierra. Lo hacen de una manera integral, no limitada a un solo aspecto de la vida. Aunque tales iniciativas pueden tener vínculos con los mercados capitalistas y el Estado, priorizan su autonomía para evitar una dependencia significativa de ellos y tienden a reducir, en la medida de lo posible, cualquier relación con ellos.

Este último eje refleja el hecho de que ya no hay una comprensión clara de lo que constituye una transformación social significativa ("cambio sistémico"), ya sea en espacios activistas o de teoría social. Esta es

una pregunta abierta, originada en el reconocimiento de que ni las perspectivas liberales ni las marxistas establecidas sobre esta cuestión son suficientes o están a la altura de la tarea. Los temas son complejos, incluidos los intentos de repensar la escala, los binarios globales/locales, los criterios de cambio y la naturaleza de la política misma (por ejemplo, la política pluriversal proautonomía orientada a las bases, versus la política contrahegemónica establecida a nivel del capital y el Estado). Una "revolución del pensamiento" implica también, después de todo, una reimaginación de la política.

Fomentar las redes entre alternativas transformadoras desde abajo solo proporciona un punto de vista para abordar la cuestión clave del "cambio sistémico" frente a crisis ilimitadas. La pregunta más amplia sobre el carácter de las crisis y cómo abordarlas de manera efectiva es tan compleja que exige otras epistemologías y políticas. Este punto ha sido convincentemente planteado por Akomolafe (11 de marzo de 2020), para quien el cambio climático no es un problema en que las organizaciones puedan trazar líneas y gestionar, pues es "ontológicamente incapturable, impensable e incalculable". Tony Fry y Madina Tlostanova (2021) argumentan, de manera similar, que las prácticas académicas y epistemologías existentes son incapaces de comprender la complejidad de las crisis compuestas. Se necesitan nuevas formas de entenderlas para informar políticas efectivas. A falta de esto, las instituciones y la política solo perpetuarán las presiones de desfuturización y aumentarán por siempre el riesgo para el planeta (la sexta extinción, el crecimiento exponencial de los disturbios sociales y políticos), incapaces de ofrecer futuros viables. Los imaginarios políticos que convocan estos autores van más allá de las perspectivas euromodernas (las de Hombre2 de Wynter), el transhumanismo y el tecnoutopismo, e incluso más allá de la teoría más crítica en la actualidad. Construir las condiciones para tales imaginarios innovadores se convierte en una de las tareas intelectuales-políticas más importantes de nuestro tiempo. Aquí está en juego un cuestionamiento nuevo ante cualquier idea universal del "hombre". Creo que en el trabajo que se está llevando a cabo en los márgenes ontoepistémicos y sociales y periferias de los mundos donde el hombre aún

reina (y esto incluye la academia) podríamos encontrar puntos de partida auspiciosos.

Reflexiones finales

"Cuando pensamos con la audacia de los constructores del mundo", nos dicen los teóricos profesionales del Design Studio for Social Intervention, con sede en Boston, "comenzamos a ver no solo nuevas formas de luchar por una sociedad más justa y vibrante, sino ideas completamente nuevas sobre cómo podría ser ese mundo" (Design Studio for Social Intervention, 2020, p. 11). Esta es una declaración elocuente de la imaginación del diseño transicional. ¿Qué significa imaginarnos a nosotros mismos como diseñadores de la vida cotidiana, como personas capaces de imaginar otras posibilidades y ponerlas al alcance de la práctica? ¿Qué reordenamientos profundos anhelamos? ¿Cómo podrían ser nuestras familias, nuestras comunidades, nuestra vida cotidiana?

Se podría argumentar que la supremacía ontoepistémica del hombre se ha vuelto más envolvente con el capitalismo globalizado que en cualquier otro momento de la historia. La conjunción de la racionalidad económica y un *ethos* patriarcal competitivo, controlador, perdurable y a menudo violento, respaldado por la tecnociencia y por los gurús tecnológicos del momento, parece estar tan naturalizada y dominante hoy como siempre. Casi en todas partes, uno ve casos de vida dañada, patriarcas capitalistas ocupados en el trabajo de controlar, extraer y despojar a los pueblos de sus territorios de vida. Mientras lo artificial se vuelve un nuevo horizonte para el ser, dando forma cada vez más indeleble a nuestra propia relación con los mundos humanos y no humanos, un replanteamiento significativo de la tecnociencia desde perspectivas relacionales se vuelve imperativo.

La teoría social moderna enfrenta límites significativos al tratar muchos de estos temas, incluyendo proporcionar un relato convincente de la relacionalidad en términos que no sean muy abstractos. Estos límites tienen cuatro dimensiones. Primero, dado su carácter abstracto, la teoría social moderna deja fuera el ámbito de la encarnación, la práctica y

la experiencia, que es esencial para comprender la creación relacional del mundo. Segundo, olvida que la cuestión de lo humano toma diferentes formas para los humanos distintamente ubicados y encarnados, en especial para aquellos expuestos a la violencia simbólica y corporal asociada al "hombre universal", como los sometidos al colonialismo. En consecuencia, en tercer lugar, el pensamiento moderno evidencia cierta ceguera ante su propio lugar histórico de enunciación en el régimen del hombre, más claro ante la pregunta: ¿de quién es la idea de lo humano de la que hablamos? Cuarto, la separación entre teoría y práctica hace que teóricos y críticos en general permanezcan en una postura académica segura, desde la que imaginan/mos otros tipos de mundos y política, pero sin comprometerse/nos con las prácticas activas de creación de vida y mundo en el terreno donde la política se negocia y vive activamente. Cada factor ha estropeado la capacidad de la teoría social moderna para llegar a una concepción plenamente relacional de la vida. Avanzar por los caminos de transición plantea claros desafíos al pensamiento, de modo que pensar-hacer-ser de otra manera se convierte en una necesidad (véase Hosseini y Gills, 2020).

Este es un aspecto esencial de la exploración de las transiciones civilizatorias, ya que, como afirma Akomolafe refiriéndose a las implicancias del antropoceno,

> todos somos fugitivos. O al menos quienes estamos gestando en mundos modernos que han sido tocados por los anhelos materiales de estabilidad y progreso. Nos persiguen. El cuajo implacable de los bordes, el chapoteo de las amenazantes olas del océano, el oscurecimiento del sol por el polvo en el aire y la desaparición de las abejas, conspiran para eliminar el refugio posterior a la Edad de Hielo que durante mucho tiempo hemos conocido como hogar. El suelo nos ha quitado su apoyo: ya no nos sentimos seguros (11 de marzo de 2020).

¿Adónde vamos, entonces, en esta era infundada de pérdida y asombro (Ogden, 2021), que, paradójicamente, nos acerca a la Tierra, a lo sagrado,

al espíritu, a otras formas de lo humano, es decir, a aquellos dominios de los que la teoría social moderna se había ampliamente retirado?

Bibliografía

Acosta, Alberto; García, Pascual y Munck, Rolando (eds.) (2021). *Posdesarrollo. Contexto, contradicciones y futuros.* Quito: Abya-Yala.

Akomolafe, Bayo (11 de marzo de 2020). Coming Down to Earth. *Báyò Akómoláfé.* https://www.bayoakomolafe.net/post/coming-down-to-earth

Bollier, David y Helfrich, Silke (2019). *Free, Fair and Alive.* Gabriola Island: New Society Publishers.

Césaire, Aimé (1972 [1955]). *Discourse on Colonialism.* Nueva York: Monthly Revíew.

Design Studio for Social Intervention (2020) *Ideas, Arrangements, Effects. Systems Design and Social Justice.* Colchester: Minor Compositions, Autonomedia.

Dubois, William E. B. (1903). *The Souls of Black Folk.* Chicago: A. C. McClurg & Co.

Eisenstein, Charles (2013). *Sacred Economics. Money, Gift & Society in the Age of Transition.* Berkeley: Evolver Editions.

Escobar, Arturo (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds.* Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible.* Durham: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2021a). Designing as a Futural Praxis for the Healing of the Web of Life. En Tony Fry y Adam Nocek (eds.), *Design in Crisis. New Worlds, Philosophies and Practices* (pp. 25-42). Londres: Routledge.

Escobar, Arturo (2021b). Now That We Know the Critique of Global Capitalism Was Correct. En Philip Clayton et al. (eds.), *The New Possible. Visions of Our World Beyond Crisis* (pp. 247-258). Eugene: Cascade Books.

Esteva, Gustavo (2005). Celebration of Zapatismo. *Humboldt Journal of Social relations, 29*(1), 127-167.

Esteva, Gustavo (2015). The Hour of Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies, 10*(1), 134-145.

Esteva, Gustavo (2019). Autonomy. En Ashish Kothari et al. (eds.), *Pluriverse. A Post-development Dictionary* (pp. 99-101). Delhi: Tulika, AuthorsUpfront.

Esteva, Gustavo (2020). El día después. En Oliver Quijano y Carlos Corredor (comps.), *Pandemia al Sur* (pp. 55-68). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Esteva, Gustavo y Guerrero, Arturo (2018). Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad. En Raquel Gutiérrez Aguilar (ed.), *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común* (pp. 33-50). Oaxaca: Pez en el árbol.

Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks.* Nueva York: Grove Press.

Ferreira da Silva, Denise (2015). Before Man: Sylvia Wynter"s Rewriting of the Modern Episteme. En Katherine McKittrick (ed.), *Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis* (pp. 90-105). Durham: Duke University Press.

Foucault, Michel (1970). *The Order of Things.* Nueva York: Vintage Books.

Fry, Tony y Tlostanova, Madina (2021). *A New Political Imagination. Making the Case.* Londres: Routledge.

Gagliano, Monica (2018). *Thus Spoke the Plant.* Berkeley: North Atlantic Books.

Gibson-Graham, J. K. (2002). Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame. En Andrew Herod y Melissa Wright (eds.), *Geographies of Power: Placing Scale* (pp. 25-60). Oxford: Blackwell.

Guerrero, Arturo (2019). Comunalidad. En Ashish Kothari et al. (eds.), *Pluriverse. A Post-development Dictionary* (pp. 130-133). Delhi: Tulika, AuthorsUpfront.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2017). *Horizontes comunitarios-populares.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Hartman, Saidiya (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Social Upheaval.* Nueva York: W. W. Norton.

Hosseini, Hamed y Gills, Barry (2020). Beyond the Critical: Reinventing the Radical Imagination in Transformative Development and Global(ization) Studies. *Globalizations, 17*(8), 1350-1366.

Ingold, Tim (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description.* Nueva York: Routledge.

Kohn, Eduardo (2013). *How Forests Think.* Berkeley: University of California Press.

Kothari, Ashish et al. (eds.) (2019). *Pluriverse. A Post-development Dictionary*. Delhi: Tulika/AuthorsUpfront.

Leyva-Solano, Xochitl (2019). Zapatista Autonomy. En Ashish Kothari et al. (eds.), *Pluriverse. A Post-development Dictionary* (pp. 335-338). Delhi: Tulika, AuthorsUpfront.

Lozano, Betty Ruth (2018). *Aportes a un feminismo negro decolonial.* Quito: Abya-Yala.

Manzini, Ezio (2019). *Politics of the Everyday*. Londres: Bloomsbury.

Margulis, Lynn (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution.* Nueva York: Basic Books.

Margulis, Lynn y Sagan, Dorion (1995). *What Is Life?* Berkeley: University of California Press.

Maturana, Humberto y Verden-Zöller, Gerda (2008). *The Origin of Humanness in the Biology of Love.* Charlottesville: Imprint Academic.

Nhat Hanh, Thich (2008). *The World We Have.* Berkeley: Parallax Press.

Norberg-Hodge, Helena (2019). *Local is Our Future: Steps to an Economics of Happiness.* East Hardwick: Local Futures.

Ogden, Laura (2021). *Loss and Wonder at the World"s End.* Durham: Duke University Press.

Palacios Córdoba, Elba M. (2019). Sentipensar la paz en Colombia: oyendo las reexistentes voces pacificas de mujeres Negras Afrodescendientes. *Memorias*, (38), 131-161.

Paredes, Julieta (2012). *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* La Paz: ded.

Pensamiento Ambiental [@pensamientoambiental9312] (23 de mayo de 2016). Moira Millán y el buenvivir originario [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=JOiRYUW8R08

Plan B Noticias (15 de febrero de 2020). Participó Vutá Trawn: conformaron Movimiento contra el "terricidio". https://www.planbnoticias.com.ar/index.php/2020/02/15/participo-wuta-trawn-conformaron-movimiento-contra-el-terricidio/

Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2005). Libertad para la Madre Tierra. https://liberaciondelamadretierra.org/libertad-para-la-madre-tierra/

Proceso de Liberación de la Madre Tierra (17 de diciembre de 2016). Libertad y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierra. *Consejo Regional Indígena del Cauca*. https://www.cric-colombia.org/portal/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/

Quiroga, Natalia (2020). *Economía pospatriarcal. Neoliberalismo y después.* Buenos Aires: Cooperativa La Vaca.

Raskin, Paul (2016). *Journey to Earthland. The Great Thansition to Planetary Civilization.* Boston: Tellos Institute.

Ryan, John; Vieria, Patricia y Gagliano, Monida (eds.) (2021). *The Mind of Plants. Reimagining the Nature of Plant Cognition.* Santa Fe: Synergetic Press.

Segato, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Sharma, Kriti (2015). *Interdependence. Biology and Beyond.* Nueva York: Fordham University Press.

Tejido de Educación ACIN (19 de enero de 2016). Lo que vamos aprendiendo con la liberación de Uma Kiwe. *Pueblos en camino*. https://pueblosencamino.org/?p=2176

Toro, Catalina (2020). Aprendiendo de saberes y haceres: los Nadies en tiempo de pandemia. En Oliver Quijano y Carlos Corredor (comps.), *Pandemia al Sur* (pp. 99-116). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tzultzul, Gladys (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena.* México: Instituto Amaq".

Vargas, Iván (2021). *The Legal Lives of Forests: Law and the Other-than-Human in the Andes-Amazon, Colombia* [Tesis de doctorado]. McGill University.

Vargas, Iván. Forests on Trial (2020). Toward a Relational Theory of Legal Agency for Transitions into the Ecozoic. En Christopher Orr, Kaitlin Kish y Bruce Jennings (eds.), *Liberty and the Ecological Crisis* (pp. 139-155). Londres: Routledge.

Vilma Almendra (2 de agosto de 2012). La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silencios. *Pueblos en camino*. https://pueblosencamino.org/?p=150

Weber, Andreas (2020). *Sharing Life. The Ecopolitics of Reciprocity*. Delhi: Heinrich Böll Stiftung.

Wynter, Sylvia (2015). Unparalleled Catastrophe for Our Species? En Katherine McKittrick (ed.), *Sylvia Wynter. On Being Human as Praxis* (pp. 9-89). Durham: Duke University Press.

Un río Cauca, muchos mundos: transitando la paz territorial pluriversal* **

La soberanía alimentaria se siembra en el territorio ancestral.

Sra. Deyanira Gonzalías, Escuela Casilda Cundumí, Villa Rica, junio de 2024 (Un río Cauca, muchos mundos [@unriocaucamuchosmundos], 17 de julio de 2024).

Estamos recuperando nuestros sentidos más profundos, volvemos a imaginar un valle de ríos y lagunas.

Vicenta Moreno, exdirectora de Asociación Casa Cultural El Chontaduro, Cali, 13 de diciembre de 2019.

Para nosotros el río es libertad, la libertad de nuestros antepasados… El río como compromiso con la libertad, con la vida, con el cuidado de la vida.

Diana M. Carabalí C., joven de Río Ovejas, Suárez, Norte del Cauca; Mensajes al futuro, Un río Cauca, Muchos mundos, Museo La Tertulia, Cali, abril-mayo, 2024.

---

* En coautoría con Diana A. Bernal, María Campo, Olga Eusse y Carlos Rodríguez Aristizábal: Tejido de Transicionantes por el Valle del Río Cauca. Originalmente en Anna Willow y Bürge Abiral (eds.), *Postcarbon Futures: Imagining (and Enacting) New Worlds through Transition Studies*. Londres: Routledge [N. del E.].

** Destacamos el carácter colectivo de nuestro proyecto, incluido este capítulo. En este sentido, más que autores, nos consideramos *escribanxs* del proceso. Nuestro proyecto actual ha recibido financiamiento del Fondo para la Equidad Etnica y de Género, Centro de Estudios Afrosdispóricos, Universidad ICESI, Cali (financiado por la Oficina Andina de la Fundación Ford en Bogotá) y de la Fundación Henry Luce. Agradecemos a ambas organizaciones por su financiación oportuna. Anotamos que, en castellano, se utiliza la x como una apuesta política de reconocimiento de identidades de género diversas.

Introducción. Transiciones justas como respuesta al terricidio

Comenzamos este capítulo con tres epígrafes de *lideresas* que participan en nuestro proyecto colectivo sobre transiciones sistémicas en el sur geográfico del Valle del Alto Cauca (VAC), en el suroeste de Colombia. Encarnan elocuentemente varios aspectos centrales de las transiciones ecosociales como praxis de libertad y cuidado de la vida en nuestra biorregión, incluida la búsqueda de la soberanía alimentaria y su relación con la territorialidad y la ancestralidad; la defensa del agua en todas sus formas; restauración ecoontológica, es decir, de ecosistemas y mundos, y las reparaciones históricas de las huellas dejadas por diferentes formas de opresión en este valle. Al comenzar con estas citas, también queremos resaltar no solo la dimensión colectiva de nuestro *trayecto*, sino también el hecho de que este se realiza desde y con las comunidades afrodescendientes participantes.

El valle geográfico del Alto Cauca ha pasado de ser un ecosistema de bosques predominantemente subxerofíticos a convertirse en un sistema socioecológico caracterizado por una intensa actividad agroindustrial en torno al cultivo de la caña de azúcar y su posterior transformación en ingenios azucareros y plantas de producción de etanol (Uribe 2017, 2021). Este valle es una extensa llanura bordeada por las cordilleras Andina Central y Occidental, atravesada por abundantes fuentes de agua (numerosos ríos, humedales, lagunas, manantiales); se ubica entre los departamentos de Cauca, Valle y Risaralda y comprende las tres cuartas partes de la parte alta de la cuenca del río Cauca. Comienza en el municipio de Suárez, Cauca, y continúa hasta el municipio de La Virginia, Risaralda. Su superficie comprende 300.000 hectáreas de tierras fértiles, de las cuales el 81 % (243.000 ha) están sembradas de caña de azúcar, lo cual representa el 98 % de la producción nacional (Centro Colombiano de Investigaciones de la Caña de Azúcar [Cenicaña], 2023).[1] Durante trescientos días al año, en el VAC se producen diariamente 75.000 toneladas de materia prima a partir de cultivos de caña de azúcar, que posteriormente se procesan en doce instalaciones de gran escala. Existe una

1. Esta cifra no incluye los callejones y caminos necesarios para la siembra y cosecha de caña de azúcar.

conciencia cada vez más compartida de la necesidad de una transición ecosocial significativa para la biorregión, dados los impactos ecológicos y sociales destructivos de este modelo de desarrollo, como se analiza a continuación.

Creemos que en muchas partes del mundo se están llevando a cabo transiciones ecosociales dignas y justas. El campo de los estudios de transiciones surge en la interfaz de múltiples activismos de transición, por un lado, y academias críticas, por el otro. Tanto en su concepción como en sus prácticas, este campo está habitado por una pluralidad de visiones y estrategias, a veces en tensión, otras veces en mutua complementariedad. Aunque persisten marcadas diferencias entre las visiones de las transiciones en el norte y el sur global, ya están surgiendo redes de conversaciones y convergencias potenciales entre ellas, tanto a nivel académico, como a través de proyectos concretos de investigación y acción que buscan integrar perspectivas diversas.

En América Latina, donde la interfaz entre el activismo y la investigación crítica es particularmente rica, el pensamiento y las prácticas de las transiciones enfatizan su dimensión civilizatoria. El Movimiento Sudamericano de Mujeres Indígenas y Diversidades por el Buen Vivir, surgido hace una década en el *Puelwillimapu* (el territorio mapuche al este de los Andes), acuñó un término que nos parece muy revelador: *terricidio*. "Llamamos terricidio", dicen, "al asesinato no solo de los ecosistemas tangibles y de las personas que los habitan, sino también al asesinato de todas las fuerzas que regulan la vida en la tierra, lo que llamamos el ecosistema perceptible" (citado en Frontera, 10 de octubre de 2019). El ecosistema perceptible incluye numerosos elementos que son imperceptibles para nosotros lxs modernxs, como los seres espirituales, lxs ancestrxs y los conocimientos, que son esenciales para reparar y mantener los mundos locales y regionales en su complejidad ecoontológica. "Frente al terricidio", continúan en la "Declaración Final del Campamento Pueblos contra el Terricidio Climático",

> nos declaramos en lucha, en resistencia y reexistencia [...] Llamamos a la construcción de *una nueva matriz civilizatoria* que abrace el Buen Vivir como derecho. El Buen Vivir es la recuperación de la armonía

> y la reciprocidad entre las personas y con la naturaleza. Convocadxs por la memoria de nuestrxs ancestrxs y la memoria de la tierra que nos habita, hemos acordado formar el Movimiento de los Pueblos contra el Terricidio (citado en Gallino, 17 de febrero de 2020).

El modelo civilizatorio dominante es una forma histórica específica de existencia que se ha ido globalizando. Se asocia generalmente con la tradición judeocristiana y, en los tiempos modernos, con el humanismo liberal secular de Occidente, con sus conexiones con el capitalismo, el colonialismo, el racismo y el heteropatriarcado. De esta configuración surgió una comprensión del ser humano como "naturalmente" individualista, competitivo, racional, secular y antropocéntrico, separado del mundo natural. Por tanto, pensar en una nueva matriz civilizatoria requiere la construcción colectiva de *otra forma de ser humano y otra forma de habitar la Tierra*. Así entendidas, nos parece que aquellas transiciones ecosociales radicales que buscan enfrentar el terricidio apuntan a lograr este complejo e ineludible objetivo.[2]

El Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (17 de junio de 2023), por ejemplo, sostiene que "ninguna transición ecosocial es posible sin la articulación entre justicia social y justicia ambiental, que apunta hacia una profunda transformación socioeconómica y civilizatoria". En muchas partes del sur global, el movimiento por las transiciones justas enfatiza que las transiciones deben basarse en propuestas comunitarias y de base que surjan de la experiencia y perspectivas de mujeres, campesinxs, pueblos indígenas y afrodescendientes, jóvenes y otras comunidades, y de sus luchas por los derechos de la naturaleza, el *buen vivir*, el *vivir sabroso*, y el *ubuntu*. A menudo se hace hincapié en las economías del cuidado, la agroecología, la soberanía alimentaria, hídrica y energética, las economías posextractivistas y el pluriverso.

En nuestro trabajo nos adherimos al concepto de *terricidio*, ya que lo encontramos más conceptual y políticamente convincente que los discursos del *Antropoceno* y la *policrisis*.[3] Estos conceptos rara vez abordan los procesos subyacentes del modelo civilizatorio dominante, aunque

2. Vea los pronunciamientos y propuestas del pactoecosocialdelsur.com

3. La policrisis se entiende como un entramado de crisis con interacciones no lineales y posibles efectos en cascada entre ellas que son desproporcionadamente destructivos. Véase el Instituto Cascade: cascadeinstitute.org

están empezando a fomentar preocupaciones sobre su posible colapso. Cada vez es más claro que el terricidio exige una revisión significativa de aquello en lo que la vida, la humanidad y el mundo han devenido debido a las formas de ser, conocer, narrar y hacer que han caracterizado la era moderna. Por otro lado, crece la conciencia de que ha llegado el momento de una reflexión colectiva que permita a los grupos que se resisten al terricidio organizarse horizontalmente (a través de confluencias y convergencias, rizomas y redes que produzcan efectos sinérgicos entre ellos respetando sus diferencias) para poner fin a los conflictos socioeconómicos y los órdenes fundamentados en el crecimiento infinito, la competencia despiadada y el capitalismo extractivo.

Terricidio y *policrisis* nombran una situación global caracterizada por innumerables crisis: social, climática, económica, ecológica, estética, epistémica, ontológica, narrativa, cultural y geopolítica. Nos enfrentamos a la posibilidad de un colapso social y ambiental debido al aumento exponencial de las desigualdades, la aceleración de la destrucción de la biodiversidad, las guerras (entre ellas, en este momento, la más absurda y brutal es la guerra genocida contra el pueblo palestino en Gaza), la militarización de la vida cotidiana en muchas regiones del sur global y en los territorios de los inmigrantes racializados de las grandes ciudades del norte global, la hiperconcentración de la riqueza fomentada por el capitalismo financiero-digital de la nube (*cloud capital*), la tendencia a la derecha en muchos sistemas políticos y la intensificación del racismo y la xenofobia. Estas son las manifestaciones más visibles no solo de la trágica fase que atraviesa el planeta como sistema vivo, sino también del agotamiento y necesario fin del modelo civilizador capitalista occidental, con sus vínculos crecientes con el crimen organizado, el narcotráfico, y aberrantes niveles de corrupción.

Al mismo tiempo, el terricidio y la policrisis actúan como un poderoso desencadenante de una diversa gama de pensamientos, sentimientos, relatos y prácticas enfocadas en tejer transiciones biorregionales pluriversales centradas en el cuidado de la vida.[4] En este capítulo, discutiremos un trayecto/proyecto colectivo de transición ecosocial en la

4. La noción de pluriverso hace referencia a la multiplicidad de mundos que habitan el planeta. En este capítulo lo definimos, siguiendo al zapatismo, como "un mundo donde quepan muchos mundos" o "un mundo de muchos mundos". Véanse Escobar 2016 y 2018 para una extensa discusión sobre el concepto.

biorregión ubicada en el sur del valle del Alto Cauca (SVAC), entre los departamentos del Valle del Cauca y Cauca, en el suroeste de Colombia (figura 1).[5] Tanto nuestra conceptualización como el diseño del proyecto privilegian la práctica de colectivos y organizaciones de la región, en gran medida surgen de ellos, y se articulan en torno a tres conceptos teórico-políticos: transiciones ecosociales desde perspectivas relacionales, conflictos ambientales como conflictos entre mundos y la paz territorial pluriversal como objetivo primordial.

Nuestro trayecto/proyecto busca contribuir al diseño de una perspectiva interseccional sobre las transiciones que sea explícita y activamente antirracista, antipatriarcal, poscapitalista y en pro de la autonomía territorial. Estos principios nos permiten avanzar por el camino de transiciones justas, pluriversales, relacionales y contrahegemónicas.

Figura 1. Mapa de la región geográfica sur del Valle del Alto Cauca.

Fuente: Colaboratorio de Cartografía Crítica y Codiseño Territorial, 2024.

5. A lo largo de este capítulo nos referimos al *trayecto/proyecto*, entendiendo *trayecto* como el compromiso de mediano y largo plazo con la transformación de la región y *proyecto* como momentos o fases más breves dentro del mismo, algunos financiados, otros no. Nuestra visión del *trayecto* implica la inclusión de otros actores y comunidades en fases posteriores, principalmente comunidades indígenas, pero también ambientalistas, gobiernos y actores de élite en la medida de lo posible.

Nuestro proyecto sigue un enfoque de diseño de transición que llamamos ontológico, porque en última instancia la fuerza que diseña es la cosmovisión u ontología dominante, entendida ya sea como antropocéntrica, dualista, racional o instrumental. Esta constituye la base de las sociedades contemporáneas centradas en el control, la jerarquía, la apropiación, el individuo, las ganancias y el llamado desarrollo. Por ello, las transiciones involucran una dimensión ontológica o civilizatoria. En este diseño de transición, nos basamos en *la visionación* y *la disoñación* para fomentar el re-surgimiento y retejido de cosmovisiones relacionales orientadas al cultivo de toda vida.

En su fase actual, el *trayecto* está constituido por cuatro grupos: el Tejido de Transicionantes por el Valle Geográfico del Río Cauca (TVGRC);[6] la Asociación Casa Cultural El Chontaduro (ACCC), en el riente de Cali (un sector de alrededor de seiscientos mil habitantes, en su mayoría afrodescendientes);[7] la Asociación de Consejos Comunitarios del Municipio de Suárez (ASOCOMS), en Suárez, Cauca,[8] y la Asociación Cultural Casa del Niño y la Niña (ACCN), en Villa Rica, Cauca.[9] Para nuestro proyecto colectivo, ACCC, ACCN y ASOCOMS se articulan territorialmente en términos de quince procesos organizativos de base, a los que nos referimos como "alternativas transformadoras" (AT). Alternativas transformadoras son aquellas formas organizativas que buscan romper con los sistemas dominantes y que avanzan por otros caminos hacia formas

6. El TVGRC es un colectivo de veinticinco personas, creado en 2018 por un grupo diverso de por activistas-intelectuales negros-afrodescendientes, feministas, ambientalistas y académicxs. Un logro importante del Tejido es el acuerdo sobre una perspectiva fundamental para el trayecto propuesto, que llamamos La Transicionada y que se concibe como autonómico-territorial, antirracista, antipatriarcal y pluriversal.

7. La ACCC tiene una amplia experiencia trabajando con mujeres y jóvenes negrxs-afrodescendientes. Fue fundada en 1986 en uno de los sectores más empobrecidos, racializados y vulnerables del oriente de Cali, en el Valle del Cauca. Se centra en la construcción de sociedades justas, étnica y racialmente plurales y con igualdad de género.

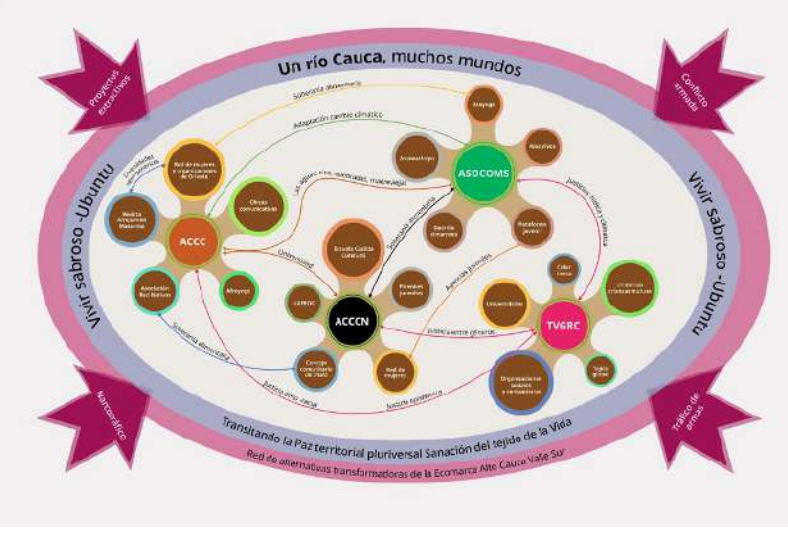
8. ASOCOMS es una organización de comunidades negras (unas dos horas y media al sur de Cali, en la región del Norte del Cauca). Reúne a tres consejos comunitarios del municipio de Suárez en Cauca y trabaja por los derechos del pueblo negro a través de acciones estratégicas, como la formulación e implementación del Plan de Manejo Ambiental de la Central Hidroeléctrica La Salvajina y la defensa de los ríos Cauca y Ovejas contra amenazas provenientes de proyectos mineros y energéticos.

9. La ACCN, ubicada en el municipio de Villa Rica en el Cauca (a una hora al sur de Calil en el norte del Cauca), promueve la protección de la niñez, la juventud, las personas con discapacidad, el medio ambiente y el cuidado de la salud, así como el fortalecimiento de la cultura y los derechos humanos, territoriales, sociales, culturales y ambientales de las comunidades negras y afrocolombianas.

radicales y directas de democracia política y económica para una vida digna, que contribuyan a construir otros mundos y territorios posibles para el *buen vivir* y *vivir sabroso*.[10]

De esta forma, ASOCOMS alberga las siguientes AT: Ríos vivos, Asociación agroindustrial de productores agropecuarios y mineros afrodescendientes de Yolombó y Gelima (ASOYOGE), Asociación de mujeres afrodescendientes de la vereda de Yolombó (ASOMUAFROYO), Guardia Cimarrona y Consejo Municipal de Juventudes (CMJ). La Asociación Cultural Casa del Niño y de la Niña apoya a Escuela Itinerante Casilda Cundumí, Red de Mujeres del Norte del Cauca (REDMUNORCA), Unidad de Organizaciones Afrocaucanas (UOAFROC) y Palenques Juveniles, Consejo Comunitario Territorio y Paz. Y la Asociación Casa Cultural El Chontaduro se entreteje con Red de Mujeres y Organizaciones del oriente de Cali, revista afrojuvenil *Matamba*, Afroyoga, Chicas comunicativas, Asociación Red nativos. La siguiente figura resume la arquitectura del proyecto:

Figura 2. Constelación de alternativas transformadoras en el SVAC



Fuente: María Campo y Colaboratorio de Diseño para la Innovación Social, Universidad del Cauca, Popayán, 2023.

10. Nuestra definición de AT se basa en gran medida en la proporcionada por The Global Tapestry of Alternatives, con el que está asociado nuestro proyecto: globaltapestryofalternatives.com

En lo que resta de este artículo, describimos los principales objetivos, marco conceptual, estrategias, prácticas y logros de nuestro *trayectuar* y *tejinandar* (caminar tejiendo), incluidas sus tres dimensiones principales, que se organizan en torno a tres *colaboratorios*: un Colaboratorio de Pensamiento y Diseño para las Transiciones Regionales, un Colaboratorio de Narrativas para las Transiciones y un Colaboratorio de Cartografías Críticas y Codiseño Territorial. Esta experiencia de trabajo concretiza las discusiones, acciones y reflexiones adelantadas por el TGVRC desde 2018. El primer proyecto del *trayecto* (de marzo de 2023 a mayo de 2024), que vemos como su primera fase formal, se llevó a cabo como un proyecto financiado con el título "Diseñando transiciones regionales sistémicas en tiempos de emergencia social y climática: proyecto de investigación-acción con una perspectiva de paz territorial pluriversal para el valle geográfico del río Cauca". Esta fase continuará hasta mayo de 2025.

En la breve conclusión, rearticulamos los principios del proyecto y presentamos varias líneas de trabajo que actualmente estamos consolidando en la fase II. Se centra en las transformaciones productivas, las reparaciones históricas y las restauraciones ecoontológicas en una biorregión que entendemos como *agropolitana, acuapolitana y multipolitana*, con sus diversas potencialidades y vocaciones.[11]

Nuestro tejinandar-trayectuar

Nuestro trayecto está guiado por un enfoque interseccional, territorial y de cosmovisión u ontología.[12] Partimos del principio epistémico-pedagógico de que nadie enseña a nadie, todxs aprendemos de todxs.[13] Es

11. Por razones de espacio, no incluimos en este capítulo una revisión de las tendencias en el pensamiento y el diseño de la transición, que los lectores pueden encontrar en otros capítulos de Willow y Abiral (2025). Véanse también los capítulos 5 y 6 de Escobar (2016) para conocer algunos antecedentes sobre las transiciones.

12. Cosmovisión es el término utilizado por activistas comunitarios étnicos y campesinos en América Latina para referirse a su concepción histórica y fundacional de la vida y el mundo. Es en cierto modo equivalente al concepto filosófico de ontología, que se refiere a los supuestos de cualquier grupo social sobre lo que es "real" y que están encarnados en las formas de ser, conocer y hacer del grupo. Para una discusión técnica sobre la ontología en filosofía y antropología, consulte el Apéndice sobre el tema en Escobar, Osterweil y Sharma (2024).

13. Parafraseando a Paulo Freire: nadie educa a nadie, las personas se educan unas a otras con la mediación del mundo.

decir, existen diversas formas de pensar, vivir, sentir, hacer y saber que son todas válidas en su diferencia. Por eso hablamos de *sentipensaractuar* en nuestro trabajo colaborativo con los cuatro entramados territoriales del SVAC, mencionados anteriormente. La propuesta para el diseño de transiciones ecosistémicas en la biorregión articula una perspectiva de paz territorial pluriversal que incorpora seis ejes que nos parecen útiles para avanzar en los caminos de las transiciones, lo que pretendemos hacer a través de tres objetivos principales y sus respectivas estrategias:[14]

1) Reconocer, fortalecer y promover convergencias entre las alternativas transformadoras que están desarrollando ACCN, ASOCOMS, ACCC y TGVRC, a partir de una comprensión de las formas en que se relacionan entre sí en sus respectivos entramados territoriales de Suárez, Villa Rica y el oriente de Cali. La principal estrategia para lograr esta convergencia ha incluido hasta el momento un diagnóstico participativo de los conflictos-obstáculos y las iniciativas-acciones para la construcción de una paz territorial pluriversal.
2) Codiseñar narrativas contrahegemónicas y estrategias mediáticas para activar la reimaginación de la región hacia otros futuros posibles. Esto se adelanta a través de la campaña "Un río Cauca, muchos mundos", que involucra procesos colectivos para narrar –a través de medios audiovisuales, arte, teatro y diseño gráfico– las opresiones del sistema y visibilizar acciones para contrarrestarlas.
3) Poner en marcha un Colaboratorio de Cartografía Crítica y Codiseño Territorial para la experimentación y construcción de herramientas analíticas necesarias para comprender y contribuir a la formación de territorialidades agropolitanas, acuapolitanas y multipolitanas. Estas herramientas se han desplegado a través de procesos cartográficos de aprendizaje colectivo y creativo y la consolidación de un atlas de las acciones, capacidades, conocimientos y principales conflictos

14. Estos son los ejes que enfatizamos para el diseño de transiciones: la recomunalización de la vida social; la relocalización de actividades sociales, económicas y culturales; el fortalecimiento de la autonomía; la despatriarcalización, desracialización y desclasamiento de las relaciones sociales; la reintegración con la Tierra, y la construcción de redes autoorganizadas entre alternativas e iniciativas transformadoras. Véase Escobar (2018).

territoriales de las redes comunitarias del oriente de Cali, Villa Rica y Suárez.

El proyecto ha generado una estructura de gobernanza en torno a las cuatro organizaciones mencionadas anteriormente, siguiendo los tres objetivos y sus respectivas estrategias y acciones. Estos últimos se conciben además en términos de cinco hilos que configuran líneas de acción e impacto: hilos de agua, soberanía alimentaria, justicia social y ambiental, cambio climático y ordenamiento territorial. A partir de esta estructura, buscamos activamente la convergencia entre alternativas transformadoras y avanzar en la construcción de un marco conceptual articulado en torno a la noción de *paz territorial pluriversal*. Las principales actividades han consistido en encuentros, talleres, módulos de capacitación (por ejemplo, sobre sonido, imagen, cartografía, visionación y disoñación, diseño gráfico) y arte (exposiciones y una obra de teatro).[15]

Colaboratorio de Pensamiento y Diseño para las Transiciones Regionales

En las convergencias y compartires posibilitados por los diversos encuentros, talleres y diálogos realizados durante nuestro caminar-tejiendo entre marzo de 2023 y mayo de 2024, surgió la posibilidad de que diferentes alternativas transformadoras se reunieran, se conocieran y se reconocieran en un sentimiento-pensamiento común arraigado en la biorregión que enriqueció las actividades de los encuentros. Se forjaron y fortalecieron vínculos afectivos, así como aprendizajes mutuos que hicieron visible el largo camino recorrido –y el camino que queda por recorrer. Compartimos la intención de fomentar una paz duradera en nuestra biorregión, que ha visto la intensificación del conflicto armado durante las últimas tres décadas, y la necesidad de afirmar los lazos de solidaridad necesarios para tejernos juntxs en el compromiso por el *buen vivir* y el *vivir sabroso* basados en el cuidado de la vida y la tierra.

15. Por *paz territorial pluriversal* entendemos un territorio sin miedo y con dignidad; con justicia ambiental, social, racial, epistémica y de género, donde se reconozca la diversidad de mundos, su pluriverso, en la interrelación e interdependencia entre mundos.

Nuestro punto de partida fue compartir –a partir de los sentimientos, conocimientos y experiencias de cada comunidad– nuestra comprensión de lo que llamamos la *situacionada* o análisis de la situación, entendida como una especie de diagnóstico del estado de la biorregión, resaltando las circunstancias y situaciones expresadas por quienes habitan los territorios desde sus lugares y territorialidades concretas (Marandola Jr., 2020; Bernal, 2022) y teniendo en cuenta las historias que se han querido ocultar a los pueblos.[16] En este análisis situacional pudimos visualizar algunos de los problemas y obstáculos que han enfrentado las comunidades, así como las iniciativas y acciones de reexistencia que han desarrollado para la paz territorial pluriversal en la biorregión.

Algunas de las preguntas que guían esta parte del trayecto incluyen: ¿cuáles son las principales problemáticas que enfrentan estos territorios para la paz y cuáles son sus causas?, ¿cuáles son las estrategias de reexistencia que se han desarrollado desde los propios territorios y cuál es su potencial para construir una paz duradera?, ¿qué nos dicen estas estrategias, que ya están teniendo lugar, sobre lo que constituye *el buen vivir* y el *vivir sabroso*?, ¿cuáles son los futuros imaginados que se están construyendo en el presente y qué relación tienen con el pasado?

Con estas preguntas orientadoras identificamos cinco ejes que articulan problemas-obstáculos y cinco ejes de iniciativas-acciones, que se agruparon en narrativas hegemónicas o dominantes y respuestas desde la reexistencia que se convierten en contranarrativas. Estos ejes están interconectados, pero los categorizamos de la siguiente manera para brindar mayor claridad conceptual:

› Problemáticas, obstáculos: economías de la guerra, monocultivos y narcotráfico; devastación por el desarrollo urbano descontrolado; la injusticia epistémica y racial, la violencia de género y la violencia contra las diversidades sexuales; injusticia ambiental, hídrica, climática y espacial, y el desplazamiento, despojo y desarraigo territorial, existencial, cultural y espiritual.

16. *Lugares* y *territorialidades* hacen referencia a la forma adverbial de lugares y territorios, enfatizando que estos no son fijos, sino que se transforman en acciones, en el copertenecimiento existencial mutuo donde lxs moradores, los lugares y los territorios coemergen.

› Iniciativas, acciones, contranarrativas: economías para la vida; soberanía alimentaria e hídrica; justicia epistémica, antirracismo, justicia de género y para las diversidades sexuales; autonomía y arraigos territoriales, y agencias relacionadas con la cultura, identidad, arte y juventud.

Problemas, obstáculos

1. Economías de guerra, monocultivos y narcotráfico, conflicto armado: La economía capitalista colonial, en su constante proceso de acumulación, ha requerido la racialización de los cuerpos y la colonización de territorios para su reproducción, lo que ha llevado al deterioro de los ecosistemas y fuentes de agua, junto con la destrucción de ecosistemas y condiciones de vida dignas para las personas. Un ejemplo es el caso de las comunidades de ASOCOMS, dramáticamente afectadas por la construcción de la represa y central hidroeléctrica La Salvajina en Suárez, a mediados de los años 1980, que provocó el desplazamiento de gran parte de la comunidad al inundar sus mejores tierras cultivables. Esto favoreció la presencia de actores armados, la oportunidad (en ocasiones por necesidad económica) para la proliferación de cultivos ilícitos y, en consecuencia, el desarrollo de economías del narcotráfico. Estas formas de acumulación de capital, tanto legales como ilegales, implican la destrucción del tejido de la vida, en un continuo de violencia que se remonta a la era colonial pero que sigue siendo fundamental para la lógica extractivista y racial del presente.

2. Injusticia epistémica y racial: Se refiere a aquellas formas de colonización del conocimiento que se basan en mecanismos de racialización del pueblo negro. Sus conocimientos ancestrales han sido denigrados, clasificados como no conocimientos y sistemáticamente excluidos de la educación oficial. El borramiento de la historia de opresión y resistencia, la devaluación de sus conocimientos, así como el rechazo, olvido y distanciamiento de sus prácticas han favorecido la apropiación de territorios por parte del capital. En este proceso de colonización, el pueblo negro ha sido representado como ignorante e insuficientemente humano.

3. Violencia de género y violencia contra las diversidades sexuales: El constante intento de disciplinar y aniquilar los cuerpos femeninos, feminizados y disidentes se expresa en frecuentes actos de violencia que destruyen el tejido comunitario; estas formas de violencia son esenciales para la reproducción de las economías de guerra, y afectan particularmente a los cuerpos de las mujeres negras y de personas negras de las diversidades sexuales, cuya movilidad, espacios, relaciones e incluso hábitos de vestir se ven significativamente limitados. Las instituciones y sus estadísticas han contribuido a la perpetuación de este tipo de violencia al ignorar las dimensiones de género y étnicorraciales.

4. Injusticias ambientales, hídricas y climáticas, y devastación causada por el desarrollo urbano descontrolado: Estas injusticias ocurren en plural y a menudo están interrelacionadas. Se remontan a la época colonial y están claramente marcados por el racismo. Las élites blancas y mestizas, junto con los actores externos y el propio Estado, han sido las principales causas de los daños ambientales y al mismo tiempo los principales beneficiarios del modelo capitalista extractivo. Por el contrario, los pueblos indígenas y negros, arraigados en los territorios, a pesar de ser los que más han protegido los ecosistemas y su biodiversidad, son también los que más han sufrido el saqueo de la naturaleza. El monocultivo de caña de azúcar, la extracción de arcilla, los cultivos ilícitos, el control y dominio de las aguas (como la represa Salvajina en Suárez), el distrito de riego y drenaje en el oriente de Cali, el deplorable estado de las lagunas Charco Azul y el Pondaje en el mismo territorio urbano, y el desarrollo urbano descontrolado y la escasez de áreas verdes en barrios habitados principalmente por comunidades negras en Cali son algunos de los muchos impactos que se han generado por esta imbricación de injusticias. Son ejemplos de la necropolítica y el terricidio empeñado en controlar los cuerpos de los pueblos y comunidades que más defienden los territorios, los ecosistemas y la vida.

5. Desplazamiento forzado, despojo y desarraigo territorial, existencial, cultural y espiritual: Las configuraciones espaciales del territorio reflejan en gran medida las dinámicas de violencia que el modelo económico y la narrativa capitalista han desplegado para disciplinar los territorios; esto incluye a aquellos que han tomado los lugares habitados por

el pueblo negro como espacios vacíos o conflictivos para ser ocupados para el "desarrollo" y el progreso. Esto ha favorecido la ocupación de estos territorios por proyectos extractivos, como la Salvajina en Suárez, donde la empresa llegó a negar la presencia de personas negras en la región. Como en otras partes del mundo, los territorios ocupados por pueblos étnicos a menudo se definen como zonas de sacrificio y están sujetos a prácticas de desposesión, desplazamiento forzado y desarraigo que erosionan las formas culturales y de existencia únicas de los pueblos locales, y provocan a su vez rupturas espirituales.

Iniciativas, acciones, contranarrativas

1. Economías para la vida, la soberanía alimentaria e hídrica: Como forma de reexistencia, los pueblos han desarrollado economías alternativas basadas en *el buen vivir* y *el vivir sabroso,* practicando la sanación del territorio y una especie de perseverancia cultural que permite la transmisión y reconstrucción de conocimientos ancestrales. Se han creado economías solidarias y locales basadas en la regeneración de la tierra y el cuidado de todas las formas de existencia, con procesos productivos como el reciclaje, el fortalecimiento de la autonomía comunitaria y la reducción de la dependencia del mercado, la producción agrícola de fertilizantes en el lugar, los préstamos solidarios en el exterior de las instituciones bancarias, la recuperación de semillas nativas y la minería ancestral.

2. Resistencia epistémica, antirracismo y autoeducación: Las comunidades intentan persistir en la reapropiación y renovación de sus conocimientos, a través de procesos educativos horizontales de carácter popular y autónomo, donde cada uno es agente y constructor de conocimientos. Han promovido la revalorización de los saberes ancestrales tradicionales, reconociendo la capacidad intelectual y creativa del pueblo negro. Este conocimiento es reinterpretado como fundamento de su práctica de reexistencia a través de una diversa gama de iniciativas transformadoras en los territorios, incluyendo la recuperación de prácticas agrícolas a través de granjas y huertos urbanos tradicionales, recetas y usos medicinales de las plantas; canciones y música tradicionales,

arte y teatro, y a través de los programas de la Escuela Sociopolítica para Mujeres de la ACCC, como el curso preuniversitario Paulo Freire, destinados a preparar a la juventud para ingresar a la educación superior, y las semillas de una Universidad Afro en Villa Rica. Estos esfuerzos se han nutrido de saberes ancestrales denominados *cosmocimientos*, que permiten retejer vínculos de amor entre humanos y seres no humanos, al tiempo que deconstruyen el imaginario racial que representa a los pueblos negros como no creadores de conocimiento.

3. Justicia de género y justicia para las diversidades sexuales; tejinandando una política en femenino: Las mujeres han sido agentes clave de transformación y reexistencia en los territorios, preservando y reconstituyendo vínculos comunitarios, transmitiendo y recuperando conocimientos ancestrales y memoria colectiva, y practicando una forma de política cada vez más conocida dentro de los feminismos latinoamericanos como "política en femenino".[17] Sus prácticas van desde el teatro, la música, las azoteas y huertas, la guardia cimarrona, la sanación de traumas infringidos desde la trata transatlántica a través del yoga y marchas contra la megaminería, el feminicidio y los juvenicidios. Estas políticas en femenino apuntan a desmonopolizar el conocimiento y el acceso a la riqueza (material y simbólica), fortaleciendo la autonomía comunitaria y la interdependencia relacional dentro de los territorios, el diseño desde y para los territorios, el desarrollo de vínculos afectivos, y la construcción y fortalecimiento de iniciativas lideradas por mujeres.

4. Justicia ambiental, hídrica, climática y espacial: Entendemos la justicia ambiental desde la perspectiva de la lucha contra el terricidio y la policrisis, entendiendo lo ambiental como la expresión de la interdependencia entre lo simbólico y lo biótico (Noguera, 2004), el ecosistema, cultura y ontología (Ángel-Maya, 1996). La justicia ambiental se entrelaza con las justicias hídrica, climática y espacial, pues

17. *Política en femenino*, un concepto introducido originalmente por Raquel Gutiérrez Aguilar (2017) pero que implícita o explícitamente está en juego en muchos feminismos comunitarios, negros, indígenas y autónomos latinoamericanos, es una noción totalmente antiesencialista que ve el objetivo de la política como la defensa y reapropiación de las condiciones de vida en común, centradas en el cuidado de la vida desde una perspectiva relacional. Véase también Escobar et al. (2024) para una explicación del concepto.

se fundamenta en el reconocimiento de mundos interdependientes, es decir, de un pluriverso, donde el agua configura y es configurada por territorios y comunidades; el espacio habitado se convierte en lugar y territorio gracias al agua y el clima encarna esta relación entre diferentes tipos de seres, tanto a escala planetaria como local. En las comunidades, la búsqueda incesante de estas justicias parte del reconocimiento de su propio lugar y formas de vivir, sus sentimientos, sus propios pensamientos y acciones. Para las comunidades de Suárez, el río es padre y madre, quien les da vida y con quien tienen profundos vínculos afectivos; para las comunidades de Villa Rica, esto se refleja en sus esfuerzos por lograr la soberanía alimentaria recuperando y vinculando las granjas tradicionales que aún permanecen en el territorio (a menudo rodeadas de grandes campos de caña de azúcar) en un corredor afroalimentario, y en el oriente de Cali vemos las diferentes justicias en juego con los tejados y huertas, así como el cuidado y curación de las lagunas Pondaje y Charco Azul.

5. Autonomías y arraigo territorial; cultura, identidad, arte y agencias juveniles: La autonomía y el arraigo territorial de las comunidades se entienden como dimensiones esenciales de la lucha por la defensa del territorio y una vida digna, por vivir sin miedo y por el ejercicio de diferentes formas de justicia. Cada comunidad ha establecido su propia autonomía y formas de arraigo: en Suárez, desde la abolición de la esclavitud, las comunidades afrodescendientes han logrado a través de su proceso organizativo comprar tierras que pertenecían a terratenientes, y más recientemente han luchado contra el desvío del Río Ovejas hacia la represa. Durante la pandemia de COVID-19, las familias extensas de Suárez, Villa Rica y el oriente de Cali fortalecieron sus lazos de solidaridad cuando los de las zonas rurales enviaron mercados a familiares y conocidos de la ciudad para que no pasaran hambre; también han creado economías solidarias con grupos de ahorro y fondos comunitarios rotativos. De esta manera, han surgido formas de lucha y modos de vida que se han fortalecido, promueven el arraigo, la solidaridad y el cuidado mutuo.

Colaboratorio de Narrativas para las Transiciones

El lema de la campaña, "Un río Cauca, muchos mundos", recoge los contenidos que surgieron de nuestro trayecto y toman forma en las narrativas construidas por las comunidades que hacen parte del proceso. En una primera fase, formulamos la capacitación necesaria, basada en laboratorios cocreativos, que resultó en la producción de piezas y contenidos comunicativos, y propició condiciones para que las narrativas que expresan las cosmovisiones de las comunidades fluyeran como el río que las alberga. Las matrices narrativas son un lugar estratégico donde se disputan relatos sobre el mundo; donde se imponen juicios, estigmas y valores; donde se asignan roles a territorios y comunidades, y donde se legitiman acciones que son válidas, buenas y deseables para una determinada cosmovisión, invalidando otras posibles. En la narrativa hegemónica de los medios de comunicación que históricamente sostienen el modelo civilizatorio dominante –heteropatriarcal, racista, antropocéntrico, extractivista– los territorios y comunidades que participan en el proceso son estigmatizados y subalternizados, y sus ontologías y formas de relacionarse con los demás y la naturaleza son consideradas como obstáculos para el despliegue continuo del paradigma desarrollista y terricida.

En los primeros encuentros del Colaboratorio de Narrativas para las Transiciones se evidenció que los participantes tienen muy claro el rol que ellos, sus territorios y comunidades tienen en el relato hegemónico, y la articulación de ese relato con los poderes fácticos, en particular los que se han naturalizado en el sur geográfico del VAC. La caña de azúcar, por ejemplo, es celebrada como elemento de identidad del territorio en canciones, series de televisión, refranes y festividades, pero es conocida como "el monstruo verde" por las comunidades negras del Norte del Cauca, que históricamente han sufrido los estragos de su monocultivo, que pone en riesgo sus condiciones de subsistencia y formas de vida tradicionales.

La central hidroeléctrica La Salvajina, promovida como un megaproyecto necesario para el desarrollo de la región, que buscaba principalmente controlar las aguas del río Cauca en beneficio de la industria cañera y la urbanización, generó grandes y negativos impactos en la territorios y comunidades afectadas, al grado que pasó a ser ampliamente

conocida como "La Salvajada" por la población de Suárez. Estos dos ejemplos, entre muchos posibles, muestran que la lucha por las palabras, por el relato y por las narrativas ya está anidada en el corazón de las existencias que se tejen en los territorios.

En los talleres realizados a lo largo del proyecto con activistas de las alternativas transformadoras (video, producción sonora y *marketing* digital) se pusieron en juego de manera colaborativa distintos tipos de conocimientos y experiencias: por parte de las comunidades; por activistas, académicos e investigadores, y por profesionales de diversos campos de la comunicación que desarrollan su práctica en conjunto con procesos sociales y comunitarios. Esta dinámica se refleja en la estrategia de las redes y plataformas digitales identificadas bajo el lema "Un río Cauca, muchos mundos". [18] El propósito principal del trabajo realizado es fortalecer equipos de comunicación alrededor de cada uno de los nodos, que permitan difundir una narrativa contrahegemónica como estrategia digital al tiempo que ganan autonomía en la gestión de la comunicación de sus propias organizaciones.

Figura 3. Logotipo de la campaña del trayecto/proyecto

Fuente: David Torres Peña, 2023.

Entre abril y mayo de 2024 preparamos una experiencia educativa inmersiva en el museo La Tertulia, el museo de arte más importante de la ciudad de Cali. La exposición, denominada *Trayecto un río Cauca, muchos*

18. Véanse también las redes sociales del proyecto, bajo el usuario *unriocaucamuchosmundos* (Instagram, Facebook, YouTube). Y el *podcast Río de voces y sonidos*, en Spotify.

mundos, mostró parte del archivo y productos generados en el colaboratorio y organizó actividades interactivas con el público asistente. El evento de inauguración contó con importantes medios de comunicación regionales y nacionales, lo que nos permitió ampliar nuestras redes incorporando a otros actores relevantes en nuestro *trayecto / proyecto*: ambientalistas, artistas, periodistas, organizaciones no gubernamentales, activistas indígenas y algunos tomadores de decisión de sectores público y privado. Algunos de los aspectos más destacados del trabajo del colaboratorio, incluida la experiencia de La Tertulia, se recogen en un vídeo de media hora (Un río Cauca, muchos mundos [@unriocaucamuchosmundos], 17 de julio de 2024).

En la fase actual (mayo 2024-mayo 2025), continuamos trabajando en las narrativas propias de las organizaciones y en el diseño de relatos y contenidos situados que aborden el contexto particular de cada uno de los grupos y sus alternativas transformadoras, buscando puntos de encuentro y articulaciones entre ellos. Al construir relatos que contrarresten la narrativa hegemónica, queremos examinar críticamente nuestras propias narrativas para detectar cómo los lenguajes y constructos dominantes las han permeado, no solo en términos de contenido, sino también en formas y estructuras, en entonaciones, maneras y modos de enunciación. Se trata de un ejercicio que busca desnaturalizar los relatos imperantes para dar a conocer sus costuras y fisuras, al tiempo que permite la creación de nuevos tejidos narrativos tejidos con los colores y texturas de las tradiciones locales. Podemos decir que estamos creando colectivamente un lenguaje emergente, parte del cual está representado en el siguiente árbol/rizoma:

Figura 4. Árbol del palabreo para las transiciones construido por el Tejido de Transicionantes

Cartografías críticas y codiseño territorial para las transiciones en el sur del valle del Alto Cauca

La consolidación de una agroindustria tan extensa e intensiva como la de la caña de azúcar en el valle geográfico del Alto Cauca requirió el despliegue de una enorme capacidad tecnológica. Esto ha dado lugar a un diseño a escala territorial, con tecnologías y herramientas de intervención que han permitido al sector azucarero planificar según sea necesario para garantizar una producción de alto volumen. Para ilustrar esta escala de operaciones, en 2022 la zafra de caña de azúcar fue de 23 millones de toneladas, produciendo 2,09 millones de toneladas de azúcar, 347 millones de litros de bioetanol y 1745 GWh de energía cogenerada a partir del bagazo de caña (Asociación de Cultivadores de Caña de Azúcar de Colombia [Asocaña], 2023). La agroindustria es la quinta generadora de divisas en el sector agrícola de Colombia después del café, las flores, el banano y el aceite de palma.

Entre las herramientas que hacen posible esta explotación intensiva, destacamos dos proyectos recientes que ilustran el poder de la agroindustria y el nivel de diseño territorial al que están siendo sometidos los ecosistemas de esta planicie. Uno de ellos es la implementación del proyecto AEPS (Agricultura Específica por Sitio) desde principios del siglo XXI. Con esta tecnología, liderada por el Centro Nacional de Investigaciones de la Caña de Azúcar de Colombia, Cenicaña, se ha llevado a cabo una zonificación agroecológica en el Alto Valle del Cauca a una escala de 1:10.000. Esto llevó a la definición de cincuenta y un tipos de suelo resultantes del cruce de diez grupos de suelo y seis grupos de humedad (Cenicaña, 2011). Este detalle en la caracterización del territorio del valle ha profundizado el despliegue de un diseño extractivo eficaz. El otro proyecto está relacionado con el desarrollo de herramientas de agricultura de precisión que contemplan técnicas para la toma de datos topográficos para la nivelación de tierras, desarrollo de un aplicativo para la implementación de fertilización con tasa variada y mapas de productividad utilizando Radar SAR y técnicas de *machine learning* (Cenicaña, 2023). Muchas de estas innovaciones tecnológicas se promocionan como pasos cruciales hacia una industria ambientalmente "sostenible".

La intervención, diseño y explotación a gran escala del valle desde las primeras décadas del siglo XX (y en lo que va del XXI) es parte fundamental de un engranaje de opresiones que van desde los impactos que sufren los ecosistemas transformados por una agroindustria intensiva basada en monocultivos, a la demanda de mano de obra, compuesta en su mayoría por grupos desposeídos y social y económicamente excluidos, particularmente trabajadores afrodescendientes. Implica también el abuso del agua, al punto de moldear el curso del río Cauca, borrar del paisaje las características típicas de las llanuras inundables y enfrentar el riesgo permanente de escasez de las aguas superficiales y confinadas de uno los territorios más fértiles del país. Lo anterior se agrava con la captura de usos de suelo para la actividad exclusiva de la siembra de caña de azúcar, sin dejar lugar a otros modos y formas de vida que expresen la diversidad biológica y cultural del valle.

El Colaboratorio de Cartografías Críticas y Diseño Territorial es uno de los dispositivos de nuestro trayecto para comprender los mecanismos

de opresión y devastación ambiental en la biorregión y las acciones necesarias para revertirlos. Este trabajo incluye reconocer las estructuras geográficas del territorio y los diferentes tipos de asentamiento y formas de vida que allí se han desarrollado. Además, existe un interés en comprender y crear un sentido de identidad biorregional en nuestro territorio. Sostenemos firmemente la urgencia de regenerar y reconfigurar la red de vida en el sur del VAC y de profundizar la conciencia y el cuidado de la relacionalidad radical presente en esta región del planeta. Para ello, hemos activado el colaboratorio en tres etapas:

1. Proceso formativo y creativo en cartografías críticas: Por un lado, abordamos los mapas enfatizando su capacidad para representar el mundo según perspectivas dominantes y crear un régimen de "verdad" a partir de estas. Por otro lado, desarrollamos la capacidad de utilizar herramientas de trabajo cartográfico, especialmente aquellas relacionadas con la georreferenciación y su importancia para la creación de contenidos autónomos.
2. Ejercicios de codiseño territorial: Han consistido hasta el momento en crear condiciones para reconocer e incorporar el enfoque interseccional en la planificación territorial y construir formas de análisis que involucren la corporalidad, la memoria, las apuestas estéticas, los anhelos y las trayectorias de vida.
3) Atlas de acciones, capacidades, conocimientos y principales conflictos territoriales de las redes comunitarias del oriente de Cali, Villa Rica y Suárez: El Atlas se compone de una recopilación de los productos cartográficos del proyecto. Está compuesto por veintiocho mapas que narran los territorios de nuestro trayecto y aportan algunos puntos para configurar una biorregión acua-, agro- y multipolitana.

Los continuares: a manera de conclusión

A partir del trabajo realizado hasta el momento, hemos identificado dos principios claves para organizar las acciones de nuestro trayectuar. El

primero es un conjunto de tres ejes interrelacionados: *transformaciones económicas y productivas,* orientadas hacia la promoción de la *soberanía alimentaria y economías populares para la vida*; la *restauración ecoontológica*, es decir, de ecosistemas, de comunidades y de mundos, encaminadas a crear una identidad de la biorregión *como territorio pluriversal del agua*, y *reparaciones históricas,* conducentes a la *paz territorial* con justicia racial, social, espacial, ambiental y epistémica.

El segundo principio clave se relaciona con nuestra conceptualización colectiva emergente de la biorregión como un territorio *agropolitano, acuapolitano y multipolitano pluriversal*. Este principio se basa tanto en nuestro trabajo con las diecinueve alternativas identificadas por los cuatro nodos como en nuestra investigación sobre tendencias en estudios territoriales y estudios de transiciones socioecológicas y urbanas. La perspectiva acuapolitana entiende la biorregión del SVAC como un territorio profundamente moldeado por su ordenamiento en torno al agua –incluido el sistema fluvial y los diferentes cuerpos de agua, como arroyos, humedales, lagunas y aguas subterráneas– y como espacio de importantes luchas por la justicia ambiental para garantizar el buen vivir y el vivir sabroso de los pueblos y comunidades de la biorregión. La perspectiva agropolitana, por su parte, integra sinérgicamente el campo y la ciudad sobre la base de la soberanía alimentaria; reconoce a las comunidades indígenas, negras afrodescendientes y campesinas como sujetos de derechos territoriales con autonomía, visiones propias del mundo y competencias que contribuyen significativamente a la habitabilidad de toda la biorregión y a una mejor relación entre las ciudades y los territorios del que forman parte. Finalmente, la orientación multipolitana busca contrarrestar la tendencia dominante hacia una creciente metropolitanización centrada en la ciudad de Cali como nodo económico global, pero acentuando su desconexión con las áreas rurales y las ciudades pequeñas y pueblos circundantes. En el caso de la SVAC, las tres dimensiones son necesarias para la transformación productiva y económica, la restauración ecoontológica y las reparaciones históricas.[19]

19. Un primer esbozo de la visión acuapolitana, agropolitana y multipolitana ha sido propuesto por Álvaro Pedrosa (2023), miembro del TVGRC, y se ha enriquecido colectivamente. Para el concepto de agropolitanismo nos inspiramos en el trabajo de Izquierdo Vallina en Asturias, España (2019).

En su conjunto, estos objetivos nos llevan por el camino de la paz territorial pluriversal, las economías populares y la restauración ecoontológica, incluida su relación con las estrategias de adaptación al cambio climático. Se trata, en definitiva, de generar conversaciones regionales que actualmente no existen sobre otros futuros posibles para la biorregión, capaces de incentivar redes entre diversos actores, reformular políticas públicas e institucionales y, en general, avivar una movilización regional encaminada hacia nuevas formas de cuidar y habitar la Tierra para la sanación y reconstitución del tejido de la vida.

Como en otras regiones del sur global, estamos comprometidos con transiciones que integren los llamados a la descarbonización con una agenda amplia de soberanías alimentaria, hídrica y energética, autonomía territorial, economías posextractivistas y justicias sociales, ambientales y pluriversales. En nuestra opinión, toda transición debe orientarse hacia relaciones y modos de vida pospatriarcales, antirracistas y poscapitalistas, agro-, aqua-, multipolitanas y arraigados en los territorios. Se trata de implementar estrategias de movilización capaces de sanar el tejido de la vida y al mismo tiempo cultivar formas de habitar la tierra tan diversas como los pueblos, los mundos y los actores de la biorregión. Creemos que la mejor manera de abordar esta tarea es volver a mirar los territorios desde la perspectiva de las personas que los han habitado, construido, amado, sufrido y sanado, aprendiendo de sus tácticas de resistencia y reexistencia y de las tareas realizadas por quienes los cuidan, y, en última instancia, retejer territorios y comunidades con todos los habitantes y grupos dispuestos a reconstituir y sanar el tejido de vida.

Nuestro trayecto lanza un llamado a un pacto social, ecológico, económico y pluriversal, capaz de avanzar hacia una sociedad más justa e igualitaria, basada en una desglobalización selectiva posextractivista, unida a la relocalización de esferas claves de la vida, como comer, sanar, aprender y habitar. Se trata de una apuesta de transición a corto, mediano y largo plazo, que contemple una salida sostenida y progresiva del modelo extractivista y cambios sustanciales en la lógica del consumismo, capaces de enfrentar el terricidio y sanar a la madre tierra. Nuestro proyecto convoca a comprometernos con una transformación de fondo

que reconozca y abra el camino a otros modos de existencia, en equilibrio y reciprocidad con el tejido de la vida.

Una advertencia crucial es que la transición energética del norte global hacia energías limpias no puede lograrse a expensas de la intensificación del extractivismo en el sur global, como ocurre actualmente, por ejemplo, con la minería de cobalto y litio para la producción de baterías de alta tecnología, la extracción de madera de balsa para turbinas eólicas y el acaparamiento de vastas extensiones de tierra para megaproyectos de granjas solares, agrocombustibles y producción de hidrógeno. Los marcos y estrategias para las transiciones corporativas y la descarbonización para los ricos a menudo implican el continuo saqueo ambiental del sur global, lo que algunos llaman colonialismo del carbono o colonialismo verde.[20] Se necesita urgentemente un enfoque amplio de las transiciones ecosociales, que integre perspectivas del norte global y del sur global que a menudo están en tensión geopolítica, epistémica y ontológica.

Bibliografía

Aguilar, Raquel Gutiérrez (2017). *Horizontes Comunitarios-populares* Madrid: Traficantes de Sueños.

Ángel-Maya, Augusto (1996). *El Reto de la Vida*. Bogotá: Ecofondo.

Asociación de Cultivadores de Caña de Azúcar de Colombia [Asocaña] (2023). Sector agroindustrial de la caña de azúcar en Colombia. https://www.asocana.org/publico/info.aspx?Cid=215

Bernal, Diana (2022). *Río Sensible: Topología de la tierra-vida* [Tesis de doctorado]. Universidad Estatal de Campinas.

Campo, María y Arturo Escobar (2024). Diseño de transiciones regionales sistémicas: una experiencia de investigación-acción en Colombia. En Miriam Lang, Mary Ann Manahan y Breno Bringel (eds.),

20. Véase Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (9 de febrero de 2023) y el volumen relacionado editado por Lang et al. (2024).

La geopolítica del colonialismo verde: justicia global y transiciones ecosociales (pp. 229-239). Londres: Prensa Plutón.

Centro Colombiano de Investigaciones de la Caña de Azúcar [Cenicaña] (2011). *Zonificación agroecológica para el cultivo de caña de azúcar en el Valle del Río Cauca. Principios metodológicos y aplicaciones*. Cali. https://www.cenicana.org/pdf_privado/serie_tecnica/st_38/st_38.pdf

Centro Colombiano de Investigaciones de la Caña de Azúcar [Cenicaña] (2023). *Informe Anual 2022*. Cali. https://www.cenicana.org/wp-content/uploads/2023/09/ia2022.pdf

Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo (2018). *Otro posible es posible. Caminando por la senda de Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: desde abajo.

Escobar, Arturo (2022). Reinterpretación de las civilizaciones: de la crítica a las transiciones. *ARQ*, (111), 24-41. https://www.scielo.cl/pdf/arq/n111/0717-6996-arq-111-24.pdf

Escobar, Arturo, Michal Osterweil y Kriti Sharma (2025). *Relacionalidad: una política emergente de la vida más allá de lo humano*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Frontera, Agustina Paz (10 de octubre de 2019). La rebelión de las flores nativas. *LatFem*. https://latfem.org/la-rebelion-de-las-flores-nativas

Gallino, Lucila (17 de febrero de 2020). Argentina. Deliberó en el Lof Mapuche Pillán Mahuiza el Campamento Climático Pueblos contra el Terricidio. *Resumen Latinoamericano*. https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/02/17/argentina-delibero-en-el-lof-mapuche-pillan-mahuiza-el-campamento-climatico-pueblos-contra-el-terricidio/

Izquierdo Vallina, Jaime (2019). *La Ciudad Agropolitana. La Aldea Cosmopolita*. Oviedo: KRK.

Lang, Miriam; Manahan, Mary Ann y Bringel, Breno (2024). *Más allá del colonialismo verde: justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales*. Buenos Aires: CLACSO.

Marandola Jr., Eduardo (2020). Lugar y Lugaridad. *Mercator, Fortaleza, 19*. https://www.scielo.br/j/mercator/a/cFTJnGWQsGpQ9tPTQwfJzFJ/abstract/?lang=es

Noguera, Ana (2004). *El reencantamiento del mundo: ideas filosóficas para la construcción del pensamiento ambiental contemporáneo.* México: PNUMA, ORPALC.

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (9 de febrero de 2023). Manifiesto de los Pueblos del Sur - Por una Transición Energética Justa y Popular. https://pactoecosocialdelsur.com/manifiesto-de-los-pueblos-del-sur-por-una-transicion-energetica-justa-y-popular-2/

Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur (17 de junio de 2023). Declaración de Bogotá. https://pactoecosocialdelsur.com/declaracion-de-bogota/

Pedrosa, Álvaro (2023). *Valle y Cauca. Fusiones y Confusiones* [inédito].

Un río Cauca, muchos mundos [@unriocaucamuchosmundos] (17 de julio de 2024). Cuaderno de bitácora (video memoria) [Video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=Y4EhShDWsjo

Uribe, Hernando (2021). *Caña de azúcar en el "espléndido" valle del Río Cauca, Colombia: historia ambiental, conflictos ambientales y acción colectiva.* Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Uribe, Hernando (2017). El valle geográfico del río Cauca: un espacio transformado por el capital agroindustrial. En Aceneth Perafán y Jorge Elías (eds.), *Conflictos Ambientales en Ecosistemas Estratégicos* (pp. 297-314). Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Willow, Anna y Abiral, Bürge (eds.) (2025). *Postcarbon Futures: Imagining (and Enacting) New Worlds through Transition Studies*. Londres: Routledge.

Sobre los autores y las autoras

María Juliana Flórez Flórez

Psicóloga (Universidad Católica Andrés Bello, Caracas), especialista en Cooperación y Desarrollo (Universidad de Barcelona), magíster en Psicología Social y doctora en Psicología Social Crítica (Universitat Autònoma de Barcelona). Actualmente profesora titular e investigadora del Instituto de Estudios Sociales y Cultuales Pensar (Universidad Javeriana). Publicó *Lecturas emergentes. El giro decolonial en los movimientos sociales* (Vol. I) y *Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales* (Vol. II). Es co-traductora de *Una política poscapitalista* y *Retomemos la economía* del colectivo de autoras Gibson-Graham. Sus investigaciones con movimientos sociales, desde una perspectiva feminista y descolonial, giran en torno a perspectivas críticas del desarrollo, estudios de la subjetividad y economía comunitaria.

Diana Marcela Gómez Correal

Antropóloga y magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en Antropología de la Universidad de Carolina del Norte. Actualmente es co-presidente de la Sección Otros Saberes (LASA). Fue designada como la primera viceministra de las mujeres en el Ministerio de Igualdad y Equidad de Colombia. Co-coordinó la compilación *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*

en Abya Yala (2014). Es autora de *De amor, vientre y sangre. Politización de los sujetos victimizados y gestación de una paz transformadora en Colombia* (2024) y *Dinámicas del movimiento feminista bogotano: vivencias de cuarto, salón y calle, historias de vida. 1970-1991* (2011). Ha investigado sobre paz, justicia transicional, derechos de las víctimas, movimientos sociales y alternativas al desarrollo.

Eryka Yuvelyre Torrejón Cardona

Socióloga (Universidad de Antioquia) y doctora en Geografía (Universitat Autònoma de Barcelona). Profesora titular del programa de Sociología de la Universidad de Antioquia. Integrante del Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad Cofundadora del Grupo de Trabajo de CLACSO Procesos y Metodologías Participativas y de la Red Sentipensante. Es coautora de *Arturo Escobar. Transitar entre mundos desde el Sur* (2025), *Migración por amenidades en la ruralidad de América Latina* (2023), *La propuesta ético-política de Tomás Rodríguez Villasante Prieto* (2023). Ha facilitado procesos de investigación participativa en urbanismos inclusivos y agricultura urbana (código SIUU 39970), así como con campesinos en ecosistemas de bosques, selvas y zonas marino-costeras.

Arturo Escobar

Investigador-activista de Cali, Colombia, interesado en las luchas territoriales contra el extractivismo, las transiciones ecosociales pluriversales y el diseño ontológico. Durante los últimos treinta años ha colaborado con organizaciones y movimientos sociales afrocolombianos, ambientalistas, y feministas. Fue profesor de Antropología en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill hasta 2018, y actualmente está vinculado con el doctorado en Ciencias Ambientales de la Universidad del Valle en Cali. Su libro más conocido es *La invención del desarrollo* (1996, 2ª ed. 2012). Sus libros más recientes son *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal* (2016); *Otro posible es posible: Caminando*

hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América (2018); y *La relacionalidad: Una política emergente de la vida más allá del humano* (2024, con Michal Osterweil y Kriti Shama). Fue elegido miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias de Estados Unidos en abril del 2021.

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Arturo Escobar

Hilos del pensamiento crítico.
Cultura, ecología, posdesarrollo, pluriverso y transiciones

Esta antología esencial reúne más de cuatro décadas de pensamiento y acción de Arturo Escobar, figura clave del pensamiento crítico latinoamericano. Desde la ingeniería química hasta la ecología política y el diseño ontológico, su trayectoria es un viaje interdisciplinario y profundamente comprometido con las luchas sociales. Las cinco secciones del libro entrelazan saberes y territorios, abriendo caminos hacia transiciones ecosociales basadas en el cuidado, la relacionalidad y la pluriversalidad. Escobar escribe desde la interfaz entre academia, activismo y colectividad, desafiando las fronteras del conocimiento convencional. Feminismo, antirracismo y ambientalismo atraviesan su obra como pilares ético-políticos. Este libro es tanto memoria como brújula, una invitación a repensar el mundo desde el Sur.

ISBN 978-631-308-027-4

CLACSO