



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Escobar, Arturo

Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas [1]

Tabula Rasa, núm. 36, 2020, Octubre-
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39664893014>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas¹

Pluriversal Politics: The Real and the Possible in Contemporary Latin American Critical Thought and Struggles

Política pluriversal: o real e o possível no pensamento crítico e as lutas latinoamericanas contemporâneas

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>

ARTURO ESCOBAR

University of North Carolina, Chapel Hill, USA
aescobar@email.unc.edu

Cómo citar este artículo: Escobar, A. (2020). Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas. *Tabula Rasa*, 36, 323-354.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.13>

La mayoría de estos textos se escribieron a la manera del estilo latinoamericano del ensayo. Los ensayos reflejan importantes debates intelectuales-políticos del momento. Eso no significa que se ocupen de temas efímeros o triviales. Por el contrario, en coyunturas cruciales, como las de las dos últimas décadas, caracterizadas con frecuencia en términos del giro a la izquierda que tuviera lugar entre 1998 y el 2015, seguido de un marcado retorno a la derecha en años recientes, el formato del ensayo ofrece vías para infundir nueva energía, orientación o contenido a los debates del momento. Esos debates podrían hacer referencia a preocupaciones de largo aliento, como las identidades latinoamericanas; las cuestiones del desarrollo y la modernidad; la inserción del continente en las divisiones globales del trabajo, o esa

¹ El presente texto es la traducción del Prefacio que escribiera a la edición inglesa del libro *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*, publicado por la Editorial Desde abajo (2018a). Para la edición en inglés [Pluriversal Politics. The Real and the Possible], ver Escobar (2020). Agradezco a Leonardo Montenegro y a *Tabula Rasa* por acoger este texto, y a María Luisa Valencia por su valiosa traducción. [Se tomó la decisión de publicar este prefacio a la edición inglesa, por su relevancia en relación con los eventos alrededor de Black Lives Matter, pero también por su pertinencia para las luchas anti-racistas y feministas en Colombia y América Latina. Nota del editor]. Mis agradecimientos a Elba M. Palacios Córdoba, María Campo (*otras negras y ... ¡feministas!*), Marilyn Machado Mosquera, y Betty Ruth Lozano Lerma por sus iluminadores textos sobre el sentipensar afrodiáspórico y por muchas conversaciones relacionadas con las temáticas de este texto. Agradezco igualmente a Patricia Botero, Lina Álvarez y Álvaro Pedrosa a este respecto, y a Vilma Almendra y Manuel Rozental por compartir conmigo su profundo conocimiento sobre las luchas indígenas del suroccidente colombiano.



2012 - Mujer emberá, Chigorodocito, Urabá
Leonardo Montenegro

pregunta siempre recurrente en los debates político-intelectuales, a saber, la relación entre la teoría y la práctica o praxis. Este tipo de ensayo también podría ayudar a arrojar luz sobre conceptos emergentes, como la pluriversalidad, la autonomía, la communalidad y las transiciones civilizatorias, los principales conceptos de los que se ocupa este volumen. Los ensayos de este tipo son por lo general prosa libre y como tales están exentos de la rigurosa convención académica, aun cuando puedan estar implícita o explícitamente imbuidos de consideraciones académicas, como es el caso de la mayoría de los capítulos que siguen. Al presentar estos escritos a una audiencia académica en el mundo anglófono, pido a los lectores aplicar una cierta medida de pluralismo epistémico².

En su conjunto, los ensayos que siguen plantean la siguiente proposición: que las realidades son plurales y en continua construcción, y que esto tiene profundas consecuencias políticas. El concepto mismo de mundo, como en el lema del Foro Social Mundial: «Otro mundo es posible», se ha pluralizado de manera más radical, particularmente por la movilización de los movimientos sociales contra mega proyectos extractivos, en defensa de sus territorios como mundos genuinos donde la vida se rige por principios que difieren de manera importante de aquellos que impulsan la fuerza arrasadora desatada sobre ellos. Si los mundos son múltiples, entonces lo posible también debe serlo. Esta percepción se cristalizó en mí un día con la frase que sirvió de título a la edición en español de este libro, *Otro mundo es posible*. Dicho en pocas palabras, como lo señaló en la introducción, es posible otro mundo, porque son posibles otra realidad y otro posible. Ese otro mundo es un mundo donde caben muchos mundos, o pluriverso. Rompiendo con las concepciones convencionales de lo real y lo posible, los ensayos que encontrarán a continuación ubican la política precisamente en este mismo nivel.

Más que prescriptivos, predictivos, normativos o siquiera diagnósticos, los textos que siguen buscan ofrecer un horizonte político en el sentido de brindar herramientas para pensar qué hacer frente a las múltiples facetas de la crisis planetaria. Su objetivo es abrir vías para la acción personal y colectiva en esta coyuntura. Simultáneamente, es importante aclarar que las vías propuestas no son las únicas concebibles en relación con la actual devastación, de la que parece no vislumbrarse un fin, que ha generado el depredador capitalismo global y su modo generalizado de expulsión (Sassen, 2014). Los contornos de dicho horizonte político los trazo solo a grandes rasgos, en términos de una serie de ejes y principios para la acción personal y colectiva (que se enumera al final del capítulo 1), lo que está lejos de ser un plan de ruta. Más aún, aquí y allá insisto en que cada persona, grupo o comunidad debe hallar su propia manera de interactuar con estos ejes, como la relocalización de actividades, la recomunalización de la vida social y la despatriarcalización y descolonización de la existencia, en formas apropiadas a su entorno.

² La práctica de blogs personales y grupales en muchos idiomas, en mi opinión, guarda semejanza con el estilo intelectual que describo en estas líneas.

Aunque este volumen es en realidad una recopilación de ensayos, también es más que eso. No debe medirse su productividad principalmente en términos de un marco teórico más o menos coherente, a ser desarrollado y expuesto a lo largo de los diferentes capítulos, como sería el caso con un texto académico o modernista estándar (aunque existe cierta coherencia teórica, especialmente en relación con el campo de la ontología política). Más bien, debe evaluarse el libro por la medida en que logra abrir la imaginación colectiva a la idea de que cierto tipo de política, una política ontológica hacia el pluriverso, realmente está ganando terreno en muchos entornos mundiales hoy en día. Su valor y su propósito, entonces, son más prefigurativos o anunciatorios, si se quiere. Como lo plantea el antropólogo Charles Hale, la función primordial del libro «no es analizar problemas acuciantes, desarrollar nuevas teorías ni ofrecer un programa restrictivo para lo que debe hacerse, sino más bien, convencer al lector o lectora de abrir su mente y su emoción de manera ontológica, para impregnarse de la energía de tantas y tantos otras/os en distintas esferas que lo han hecho, y especialmente, inspirarse en quienes están poniendo en práctica esas alternativas»³. Aunque hablo de una propuesta para repensar la política

³Correspondencia personal, 20 de noviembre, 2017.

para y desde Latinoamérica y el Caribe, anclada en sus márgenes, el llamado a imaginar la *posibilidad de otra manera* debe resonar con todas aquellas personas que cuestionan la noción hegemónica de lo posible, dentro de la cual es imposible un mundo compuesto de muchos mundos. Reflexionando sobre las herramientas y conceptos desarrollados por los movimientos sociales y los activistas-intelectuales en América Latina y el Caribe, espero proponer otras formas de pensar lo posible y lo real y de resistir la operación hegemónica que plantea un solo mundo, un real y un posible, mientras que contribuyo a visibilizar innumerables casos que a partir de dicha operación son considerados como «nada» o «imposibles».

Múltiples reales y posibles como descripción de la coyuntura actual

Mi interés es, en el espíritu de los estudios culturales, contar una mejor historia en relación con la actual coyuntura. Como lo dicen Stuart Hall y Lawrence Grossberg, los exponentes más conocidos del coyunturalismo, la articulación de cualquier coyuntura requiere cierto grado de abstracción, la cual busca visibilizar espacios para una intervención política efectiva (ver también Restrepo, 2015). Dichos análisis son necesariamente situados y contestados, lo que explica por qué los análisis coyunturales anteriores, ya sea dentro de las tradiciones marxistas o por fuera de estas, muchas veces se han considerado erróneos, débiles o insuficientes. El grado de abstracción debe abrirse camino entre la identificación de las características sobresalientes del momento (e.g., la crisis ambiental, la aberrante desigualdad, la intensificación del racismo y la xenofobia), por un lado, y la relación con la *longue durée* de la época (como el heteropatriarcado, el capitalismo, la colonialidad, la modernidad, el racismo, la civilización occidental

o lo que se quiera), por el otro lado. Dada la complejidad, la contingencia y la inestabilidad de cualquier contexto social, la tarea es abrumadora. No pretendo haberlo hecho mejor en las siguientes páginas, más allá de apuntar a una serie de conceptos, que surgen de una variedad de movimientos sociales, por un lado, y de las tendencias académicas en torno a lo que se ha llamado el giro ontológico, por el otro, que nos ayudan a entender mejor el contexto actual. Grossberg se refiere a esta característica del análisis cultural como «contextualidad radical» (Grossberg, 2010, 2018, 2019).

El contexto más amplio de los ensayos es lo que se conoce en la tradición de Gramsci y de Hall como una crisis orgánica, una ocurrencia relativamente rara. Me refiero a ella como una crisis planetaria, crisis civilizatoria, o crisis climática, de la energía, la pobreza y la desigualdad y el significado. Al añadir significado quiero llamar la atención a dimensiones de la crisis relacionadas con una multitud de aspectos a los que previamente no se prestó suficiente atención, como las formas de ser, saber y hacer (ontología); la espiritualidad; las identidades; y lo cultural, las emociones y los deseos. El análisis coyuntural investigaría las fuerzas y los puntos particulares de tensión, antagonismo y contradicciones a través de los cuales se manifiesta este tipo de crisis, y cómo son, o podrían estar, articulados de diversas maneras por fuerzas políticas varias, ya sean de la Derecha, la Izquierda o emergentes. También iluminaría aquellos espacios de los cuales pudiera surgir una lucha contrahegemónica. Los activistas por la justicia climática más reconocidos, como Vandana Shiva, Naomi Klein, Patrick Bond, Nnimmo Bassey y Joan Martínez-Alier, plantean la crisis climática en formas similares, que quizás se ejemplifique mejor con el lema de Klein (2014) «Esto [la crisis climática] lo cambia todo». Al hacerlo, articulan el cambio climático con la crisis global del capitalismo. En ocasiones, extiendo el título de Klein para dar a entender que «todo debe cambiar», lo que hace eco a un esfuerzo colectivo paralelo, pero en cierta forma distinto, de rearticular el calentamiento global no solo como una crisis capitalista, sino como una crisis dentro de la modernidad, esto es, relacionada con una ontología o un modo de ser en el mundo particular.

Espero haber mostrado que, frente a una crisis genuina de nuestros *modos de existencia* en el mundo, es creíble que podamos constituir la coyuntura como una lucha por una nueva realidad, lo que podría llamarse el pluriverso, y sobre los diseños para el pluriverso (Escobar, 2016). Sitúo mi lectura de la coyuntura en una serie de diagramas dominantes que van más allá del capitalismo y que en la jerga de la teoría crítica latinoamericana actual se abarcan bajo el rubro de sistema mundo heteropatriarcal, capitalista, moderno/colonial. Este sistema estructura nuestra ontología histórica como sujetos modernos. Mi fuente principal de inspiración proviene de los activistas de los movimientos sociales, que pueden concebirse como problematizadores de dicha ontología, en la medida en que se

movilizan en defensa de sus territorios, sus mundos y sus formas de existencia. Me baso sobre todo en algunos movimientos indígenas y afrocolombianos del suroccidente de Colombia, cuyos enunciados y conocimientos, así como los de activistas de movimientos afines, constituyen el principal archivo de los ensayos reunidos en este volumen.

Como en obras anteriores, sin embargo (Escobar, 2010, 2014b, 2016), pongo este archivo en conversación con tendencias académicas centradas en preguntas similares. También muestro las limitaciones de la teoría social contemporánea para ampliar nuestra comprensión de la crisis como una crisis de un modelo civilizatorio particular, combinado con intentos recientes de dejar atrás ese impasse. Esta última es la dimensión epistémica del argumento, que se trata con alguna profundidad en varios de los capítulos. Transformar la episteme de las ciencias sociales modernas, de las cuales sostengo que dependen de los dualismos ontológicos, hacia una configuración post-ilustrada de las formas de conocimiento, debe ser uno de los objetivos de la política cultural académica en un registro pluriversal. Finalmente, analizo cómo la postura crítica activa de los intelectuales y activistas de los movimientos nos convoca, personal y colectivamente, a una política y una ética de la interdependencia y el cuidado como vías para abrir paso a mundos y saberes menos atravesados por ejes de dominación.

Algunas tensiones y preguntas abiertas⁴

Al pensar en presentar un contexto para la audiencia anglófona, decidí centrarme en la relevancia de la política pluriversal en América Latina desde dos perspectivas privilegiadas: su relación con formas de política más establecidas y reconocidas,

⁴ En esta sección me refiero a temas recurrentes en las preguntas formuladas por las audiencias durante las presentaciones orales de estos ensayos, así como comentarios de pares involucrados en la reseña del material presentado en este volumen.

y la posibilidad de que esa política tenga relevancia más allá de Latinoamérica, en particular en Estados Unidos.

Exploraré esas preguntas reflexionando sobre las tensiones entre lo que, de manera muy resumida, llamaré política modernista (o universal) y política ontológica, o pluriversal. Debo aclarar desde el comienzo que me ubico decididamente en el campo que defiende una comprensión profundamente relacional de la vida, en particular a través de la reparación del tejido de la base comunitaria de la vida social, en oposición a la noción objetivizante de la vida prevalente en los contextos patriarcales capitalistas modernos, como constituidos por entidades y acciones separadas, así sea en interacción. Mientras que las ontologías no dualistas en ocasiones se resisten al capitalismo heteropatriarcal y racista colonialista, históricamente las ontologías de la separación han ido de la mano con sistemas de dominación basados en la jerarquía, el control, la negación del otro/a, la apropiación, la violencia y la guerra (e.g., Escobar, 2016; Maturana & Verden-

Zöller, 1993; Segato, 2016; von Werlhof, 2015, 2018). En Latinoamérica, las estrategias dominantes tendientes a suprimir, o por lo menos a neutralizar, la diferencia (a pesar de la violencia que conllevan) no han logrado erradicar la multiplicidad de formas de construir mundo. Tal multiplicidad halla expresión hoy en día en la incapacidad de las categorías modernas establecidas de precisar completamente lo que está en juego en las luchas y conflictos sociales. Es por eso que el resurgimiento de múltiples mundos en América Latina y el Caribe hace de la región un terreno especialmente fértil para articular y desarrollar las propuestas pluriversales tanto en los mundos académicos como activistas.

Permítanme introducir la noción de relacionalidad radical. Hace referencia al hecho de que todas las entidades que constituyen el mundo están tan profundamente interrelacionadas que ninguna tiene una existencia intrínseca y separada, por sí misma. La epistemología moderna otorga a las entidades una existencia separada, gracias a la premisa fundacional de la separación entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, naturaleza y humanidad, razón y emoción, hechos y valores, ellos y nosotros, y así sucesivamente. La política ontológica desestabiliza esos dualismos. Tanto en espacios activistas como académicos, el cuestionamiento a la separación modernista entre humanos y no humanos (o entre naturaleza y cultura) ocupa un lugar especialmente relevante. El campo de la ontología política se centra precisamente en el análisis de los conflictos ambientales como conflictos ontológicos que involucran configuraciones contrastantes de la relación humano/no humano. Como lo han demostrado Marisol de la Cadena (2015) y Mario Blaser (2010, 2013; de la Cadena & Blaser, 2018), una gran parte de los mundos indígenas no se ajusta a la separación entre humanos y no humanos, aun cuando esa separación también esté presente en muchas de sus prácticas. La pregunta que surge entonces es la de cómo entender mundos que claramente viven en parte por fuera de la separación entre naturaleza y humanidad, pero que también viven con ella, la ignoran, se ven afectados por ella, la usan de manera estratégica y la rechazan –todo al mismo tiempo–. Que ellos defiendan las montañas o los lagos contra la minería a gran escala en el entendido de que son «seres cognoscentes» o «entidades sagradas» (nuestra traducción moderna), requiere una perspectiva ontológica que evite traducirlos como «creencias» relativas a simples objetos o cosas con una existencia independiente (véase el capítulo 1; Escobar, 2016).

Para facilitar la exposición, haré una diferenciación entre política ontológica propiamente dicha, a saber, esas formas de política que, de manera explícita o implícita, se surten de la relacionalidad radical, y la política modernista que da por hecha la ontología de la separación. Debo recalcar, sin embargo, que estrictamente hablando todas las formas de política son ontológicas en la medida

en que implican una dimensión ontológica: tienen implicaciones para lo que cuenta como real, para los modos de existencia y para la adjudicación de acciones éticas o antiéticas⁵.

Todas las formas de política son relacionales, pero de formas diferentes. En ocasiones uso una heurística para diferenciar entre «relacionalidad débil» y «relacionalidad fuerte». En la primera, característica de la política modernista, se asume de entrada la separación ontológica de las entidades, para ser reunidas posteriormente mediante alguna especie de conexión, tal como una «red», pero aun cuando se hace eso, es claro que las entidades, que ahora resultan relacionadas, preexisten a la conexión. Lo más importante es que las formas modernistas de la política se desprenden de ontologías que están profundamente implicadas en la negación de la plena humanidad de múltiples otros y de los no humanos, y eso debe tomarse en cuenta seriamente al considerarlas como base para la acción. En la política ontológica radical, en contraste, no hay entidades intrínsecamente existentes, pues nada preexiste a las relaciones que la constituyen; en otras palabras, la realidad es relacional en todo el sentido de la palabra. A lo largo de los ensayos del libro, el lector encontrará amplios ejemplos de esas ontologías no dualistas y sus correspondientes formas pluriversales de política.

Quisiera analizar en primer lugar, las relaciones entre la política pluriversal, por un lado, y las formas modernistas de política que buscan efectuar un cambio social progresista, por ejemplo, en términos de justicia o derechos, por el otro; luego viene un segundo aspecto, el de la relación entre la política pluriversal y la izquierda. Juntos, estos dos aspectos plantean una pregunta clave: ¿tienen los modernos un rol en la política ontológica orientada al pluriverso, por sí mismos o al lado de quienes promueven explícitamente dicha política? Una tercera pregunta persistente tiene que ver con la viabilidad de la política pluriversal en comunidades realmente existentes. ¿Qué tan prevalente y efectiva es esta especie de política relacional y pluriversal, en especial cuando se la compara con estrategias políticas progresistas más establecidas? En lo que queda de este artículo, aventuro dos respuestas contrarias a estas preguntas. Aunque la primera serie contempla la posibilidad de tender puentes entre los diferentes tipos de política, la segunda, que se deriva en gran medida de una tendencia del pensamiento

⁵ Las formas modernistas de política han naturalizado una cultura política en la que solo ciertas prácticas e instituciones, principalmente aquellas asociadas con la democracia liberal representativa o sus contrapartes socialistas, cuentan como políticas (Álvarez, Dagnino & Escobar, 2002). Este dominio «político» se da por sentado como real. En este dominio, son posibles la objetividad y la verdad. Es relacional en cuanto a que lo político se erige en cierta relación con otros campos igualmente naturalizados, en particular la economía. Esta relationalidad, sin embargo, es limitada si se la compara con la relationalidad radical de las formas emergentes de política ontológica que se exponen en este volumen. En estas últimas, se cuestiona incluso la existencia misma de campos diferenciados predeterminados. De ahí la importancia de resaltar igualmente la dimensión ontológica de lo político y la dimensión política de la ontología.

radical afroestadounidense, conocida como afropesimismo, es escéptica ante esa posibilidad. Mi esperanza es que mis comentarios ayuden a los lectores a articular su propio sentido de la relación entre la política pluriversal y la modernista.

Sobre la posibilidad de articular las formas ontológica y modernista de la política

¿Puede la práctica política modernista contribuir a promover una política pluriversal? Este parece ser un punto clave en relación con la política ontológica, y adopta diversas formas, todas ellas importantes. ¿Pueden las formas modernistas de la política que buscan promover un cambio social radical (digamos, en relación con el heteropatriarcado, la supremacía blanca y el capitalismo) ser efectivas para trastocar las injusticias sociales, posiblemente en conjunto con formas pluriversales de política? ¿O necesariamente están en conflicto? ¿No es acaso cierto que las mismas personas que participan en la política ontológica pluriversal, como quienes defienden los mundos comunitarios y autónomos, con frecuencia también participan en formas modernistas de política, por ejemplo, de cara al Estado? ¿Pueden, o podemos, los modernos tener participación en la política del pluriverso? Aunque planteo algunas respuestas parciales a estas cuestiones en el presente volumen y en otros escritos recientes (2014b, 2016), dada su recurrencia, quisiera ofrecer algunos breves comentarios adicionales. No creo que haya una manera de zanjar esta disputa de una vez por todas; seguirá siendo una pregunta en abierto.

La política ontológica como política pluriversal

Permítaseme comenzar con una declaración directa: creo que existen múltiples formas para que aquellas personas que operan u operamos sobre la base de la política modernista podamos contribuir a una política pluriversal, aun cuando no acojamos de manera explícita la política pluriversal –por ejemplo, a través de luchas modernistas por la democratización económica, por la despatriarcalización y el fin del racismo y la homofobia, por la justicia ambiental, así como las críticas académicas. Podría decirse que una parte sustancial de la resistencia a las injusticias logra este objetivo. Dicho esto, también es importante reconocer que muchas formas modernistas de la política son contraproducentes en relación con la política pluriversal; reproducen y refuerzan, en lugar de debilitar, la ontología modernista de la separación, de la cual se derivan. Es el caso especialmente con las formas liberales de la política.

Adaptando una tipología amplia de las formas de política tomadas del campo de la cooperación para el desarrollo (explicada en el capítulo 6), quisiera proponer una caracterización en tres niveles para evaluar el campo de las estrategias políticas. El primer nivel comprende *las estrategias políticas y diseños en nombre del progreso*

y el mejoramiento de las condiciones de vida de ciertos grupos o personas; estas son las formas liberales de biopolítica diseñadas por la mayoría de los gobiernos neoliberales, el Banco Mundial y ONG convencionales. Dan por sentado las categorías del mundo dominante (en términos de mercados, acciones individuales, productividad, competitividad, la necesidad de crecimiento económico, etc.); en conjunto, estas no pueden más que revalidar los universales de la modernidad y sus instituciones capitalistas con sus concomitantes estrategias de dominación, control, jerarquía, violencia y guerra; son adversas a la política pluriversal. El segundo nivel comprende *estrategias políticas y diseños para la justicia social*: este es el tipo de política practicada con la intención de fomentar una mayor justicia social y sostenibilidad ambiental; abraza los derechos humanos (incluida la diversidad de género, sexual y étnica), la justicia ambiental, la reducción de la desigualdad, las alianzas directas con los movimientos sociales, etcétera. Algunas ONG de desarrollo progresistas, como Oxfam, y muchos movimientos sociales, pueden servir de paradigma para esta segunda trayectoria. En principio, estas formas de política pueden contribuir a la política pluriversal, especialmente si están orientadas hacia la tercera trayectoria.

La tercera opción sería la política pluriversal propiamente dicha, o *las estrategias y diseños políticos para transiciones pluriversales*. Quienes practican esta opción participarían en la política pluriversal desde la perspectiva de la interdependencia radical. Al hacerlo, irían más allá del binario de la política modernista o pluriversal, y adoptarían todas las formas de política en el mismo, aunque diverso, movimiento por transiciones civilizatorias por medio de entramados de colectivos y comunidades autónomas tanto del Norte como del Sur globales⁶. No existen modelos para este tercer tipo de política, aunque es tema de experimentación activa por parte de muchas luchas sociales actualmente. Cómo estos tipos de política podrían iniciar expansiones rizomáticas desde abajo para erosionar de manera efectiva la ontología universalista de la modernidad y el imaginario de un mundo hecho de un mundo que la subyace, es una pregunta sin respuesta en la teoría social contemporánea y en los debates de los activistas.

Subrayaré que muchos grupos y activistas entran y salen de los tres tipos de política que acabo de esbozar. Aun los movimientos sociales altamente politizados, como los de grupos étnicos, campesinos y marginales urbanos, adoptan acciones y críticas que fácilmente pueden calificarse de modernistas; por ejemplo, en

⁶ El «Tejido Global de Alternativas» (TGA) lanzado en mayo de 2019, se dedica a catalizar convergencias de este tipo entre iniciativas transformadoras a nivel mundial. Véase Kothari, Sahle, Escobar, Demaria & Acosta, (2019, pp.341-342), y el sitio web del TGA, www.globaltapestryofalternatives.org. Véase también el proceso de confluencia liderado en India por Ashish Kothari, Vikalp Sangam, <http://www.vikalpsangam.org/>. Algunas de estas iniciativas usan el concepto de tejido. En el mundo del arte, el proyecto «Antropoloops», de Rubén Alonso, arquitecto y etnomusicólogo de Sevilla, España, traza y teje las músicas del mundo en formas que quizás podrían aplicarse a las luchas. Véase <https://www.youtube.com/watch?v=oatdMjsVal&feature=youtu.be>. Gracias a Alberto Corsín por llamar mi atención sobre este formidable proyecto.

sus críticas contra la desigualdad, la corrupción y el despojo en nombre de los derechos, la cultura, el acceso a la tierra y a los servicios públicos, etcétera. Los lectores reconocerán esos casos en las declaraciones de algunos de los actores indígenas y afrodescendientes que se presentan en los diferentes capítulos. Pero con frecuencia van más allá, defendiendo los territorios, por ejemplo, como entramados que sostienen otras formas de ser, saber, y hacer, es decir, otros mundos posibles. De esta forma, su práctica podría describirse como modernista, de izquierda y pluriversal al mismo tiempo. En el mejor de los casos, se mueven inteligentemente a lo largo de varios tipos de práctica política y sus interacciones desde la perspectiva de su autonomía y mediante procesos de toma colectiva de decisiones. Aun así, no quiero insinuar que toda resistencia por parte de estos grupos es explícitamente ontológica o pluriversal.

Para quienes estén comprometidos con una u otra forma de política de izquierda y modernidad alternativa será útil considerar las siguientes preguntas, entre otras: ¿qué formas habituales de conocer, ser y hacer son cuestionadas, desestabilizadas o transformadas por una estrategia dada? Por ejemplo, ¿nos ayuda la estrategia o práctica en cuestión en el proceso de desindividualización y en la vía hacia la recomunalización? ¿Contribuye a fomentar formas más locales de economía que puedan, a su vez, ofrecer elementos para el diseño de las infraestructuras necesarias para una ética responsable de interexistencia y la profunda aceptación de la diferencia radical? ¿Nos hace más receptivos a las nociones de los múltiples reales y a un mundo donde quepan muchos mundos? ¿Ese desplazamiento nos anima a contemplar otras nociones de lo posible, sustancialmente distintas de las que ofrece el capitalismo, el Estado, los medios y la mayoría de instituciones expertas? ¿En qué medida nuestros esfuerzos por despatriarcalizar y descolonizar la sociedad van en la misma dirección de liberar la Tierra y de tejer el pluriverso efectivamente junto con múltiples seres humanos y no humanos?

El hecho es que todas y todos vivimos en la Tierra como pluriverso; tejemos el pluriverso junto con todes les demás seres existentes por medio de nuestras prácticas diarias. Todes estamos llamades a la tarea de reparar la tierra y el pluriverso, puntada por puntada, diseño a diseño, bucle a bucle, por así decirlo (Escobar, 2016). Algunas de nuestras puntadas y bucles probablemente contribuirán a la red de relaciones que sostienen la vida, otras menos o en absoluto. Nuestro tejido colectivo de un lugar, incluyendo nuestras formas de habitar, es parte importante de ello. Estamos comminades por el lugar a entrar en relación con les otros y con la multiplicidad de seres no humanos, bien sea en forma de conflicto o de cooperación o ambos, pues todes nosotros, vivimos de un modo u otro en coexistencia con múltiples otros por medio de intrincadas relaciones que definen nuestra forma misma de ser, aun cuando la mayoría de las veces imaginamos esas relaciones como débiles eslabones que podemos disolver con facilidad sin

ayuda de nadie. Como lo plantean los geógrafos Soren Larsen & Jay Johnson (2017) en su obra sobre la naturaleza en disputa de lugares y paisajes en los que coexisten pueblos indígenas y no indígenas, esto confiere una dimensión política y espiritual al lugar, lo que en mi opinión puede y debe aplicarse también en territorios urbanos (Escobar, 2018b).

Esta agencia del lugar y el pluriverso –el hecho de que nos convocan a la coexistencia con múltiples otros– indica que la política pluriversal misma implica un entrelazamiento de formas, habitando un espectro desde lo radicalmente relacional hasta lo liberal modernista, y que todos ineluctablemente hacemos parte de él. Visto de esa forma, las fronteras aparentemente firmes entre el Norte y el Sur Global, y entre lo que puede considerarse moderno o no, se debilitan sustancialmente, y eventualmente comienzan a disolverse. Dicho en pocas palabras, la lucha por rehabitar el pluriverso es de todos. Como lo aprendemos del movimiento indígena Nasa en Colombia, todos estamos abocados a la liberación de la Madre Tierra sin importar desde qué lugar o posición estemos ocupando, pues mientras la Tierra sea esclava, como afirman los Nasa, también lo estamos todos los seres vivos.

La política pluriversal y la izquierda

Una segunda cuestión importante es la de la relación entre la política ontológica y la izquierda. La elección de Hugo Chávez como presidente de Venezuela en diciembre de 1998 inauguró un periodo de gobiernos progresistas en el continente que duraría hasta 2015 aproximadamente, cuando se manifestó nuevamente un viraje hacia la derecha en Argentina, Brasil y Chile, entre otros. Según las Naciones Unidas, los gobiernos progresistas alcanzaron notorias reducciones de la pobreza y modestas reducciones de la desigualdad. Pero sus políticas se basaron en estrategias de desarrollo absolutamente convencionales, completamente modernizantes, organizadas en torno a la extracción de recursos naturales. Para algunos observadores, pese a los logros referidos, estas experiencias demostraron las limitaciones de perseguir transformaciones importantes dentro de cualquier marco de izquierda modernizante.

Podría ser el caso, sin embargo, que en su conjunto las políticas modernistas de izquierda creen condiciones menos adversas para la política pluriversal que los regímenes neoliberales de derecha, los cuales, al menos en América Latina, tienden a aplastar de manera brutal cualquier forma de disenso y resistencia. México y Colombia son casos notoriamente tristes a este respecto. La política pluriversal y de izquierda pueden ser mutuamente propicias, aunque esta convergencia no puede darse por sentado, como lo ilustra la represión de organizaciones indígenas y ambientalistas en Ecuador y Bolivia bajos sus respectivos gobiernos de izquierda.

También es el caso que en su práctica muchos movimientos sociales desdibujan los límites entre la política contrahegemónica y la ontológica. Basados en la conocida provocación de la feminista afro-norteamericana Audre Lorde (1984) («The master's tools will never dismantle the master's house» [Las herramientas del amo nunca echarán abajo la casa del amo]), podría decirse que la política contrahegemónica usa las herramientas del amo para presionar por la aceptación de demandas radicales, hasta el punto de quiebre del sistema, de ser posible. Esto podría involucrar prácticas modernistas, como la reivindicación de derechos, el uso de instrumentos legales en la negociación de derechos políticos con el Estado (como el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales, OIT 169, que ha sido usado hábilmente por pueblos indígenas y minorías étnicas, aunque con resultados contradictorios), etcétera. Estrategias de este tipo hacen uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos con diversos grados de efectividad (Santos, 2007)⁷.

Para que esas estrategias avancen hacia la política pluriversal, sin embargo, deben adoptar un carácter explícitamente político-ontológico. En el espíritu del imperativo revolucionario de Lorde, esto implicaría, como lo sostienen algunas académicas negras y latinas, ampliar los parámetros del cambio para articular su postura anticapitalista y antirracista con lenguajes y estrategias que vayan más allá de las ontologías dominantes. Desde esta perspectiva, debería quedar claro que principios de lucha, como la autonomía, el territorio, la comunalidad y el cuidado no pueden acomodarse con facilidad dentro de los discursos existentes de la izquierda; si bien puede hacerse mucho para promover estas causas mediante estrategias contrahegemónicas, también requiere un marco ontológico explícito que promueva los principios de la relacionalidad y la interdependencia⁸.

Política pluriversal en comunidades realmente existentes

En estos ensayos menciono de paso las críticas –ya sea desde actores de derecha o de izquierda–, sobre la plausibilidad de la política pluriversal, en particular en comparación con las estrategias de izquierda. Estas críticas se dirigen a las perspectivas que se perciben como demasiado localistas y con no poca frecuencia toman la forma de acusaciones de romanticismo (véase Gibson-Graham, 2002, para una contracritica). Las emociones se disparan en estos intercambios. No resumiré mis respuestas aquí (véase Escobar, 2014a, 2016), pero quisiera añadir

⁷ Una conocida recopilación zapatista de sus textos incluye la interpretación del subcomandante Galeano sobre la cuestión de la casa del amo. Como concluye el grupo involucrado en la anécdota, no tendría sentido reparar una casa «que no sirve para vivir», porque solo mantiene bien a quienes están arriba, mientras que pisotea a quienes están abajo y destruye la casa sobre la marcha. Mejor construir una nueva casa o un mundo nuevo, mientras se prepara para el eventual colapso del antiguo (Comisión Sexta del EZLN, 2016, p.8). Mi agradecimiento a Anthony Dest por recordarme este pasaje.

⁸ No me ocuparé aquí del anarquismo como una perspectiva y práctica teórico-política, aunque su rol en la renovación de los debates políticos en América Latina, incluyendo las aproximaciones locales a la autonomía y lo comunal, es claro y ha sido poco estudiado.

algunos elementos desde la perspectiva de la discusión anterior. Comenzaré rearticulando las críticas: ¿Es la política pluriversal un horizonte viable para la acción? ¿Es la construcción de espacios autónomos desde abajo suficiente para hacer siquiera mella en el sistema de dominación capitalista global? Hablan ustedes sobre recomunalización como algo esencial para la política pluriversal, pero ¿no son las lógicas comunales un elemento central de la subordinación de las mujeres y la juventud? ¿Las luchas en cuestión realmente representan otros principios de ser, saber y hacer, como afirma la política ontológica? O, por el contrario, ¿no están atascadas en el conflicto interno y la contradicción, siendo por ende demasiado vulnerables a las amenazas externas y la represión para tener una oportunidad real de éxito? ¿No son reinscritas con frecuencia en marcos modernistas por sus adversarios todopoderosos, en particular por las rígidas normas heteropatriarcales y economicistas del capital y el Estado? ¿No están los territorios de diferencia y las ZADS (*zones à défendre*, o zonas por defender) sujetos a la reocupación material y ontológica por los poderes establecidos?⁹

En el centro de estas preguntas están los criterios para evaluar la efectividad de diversas formas de política y resistencia. Pensar en términos de articulaciones, alianzas, convergencias, construcción de puentes entre alternativas sistémicas y procesos de conexión rizomáticos y de entramados entre movimientos antisistémicos es apenas un punto de partida. Plantear la posibilidad de articulaciones entre alternativas transformadoras, sin embargo, es esencial para transmitir la idea de que, al menos en ocasiones, estas pueden lograr hacer mella en las estructuras de opresión y devastación. Este tipo de pensamiento, junto con una reconsideración crítica de nociones bien conocidas sobre los conceptos de escala, la naturaleza del cambio estructural, y los binarios globales/locales, y demás –es crucial para que no se desestimen alternativas antisistémicas por inviables, ineficaces, específicas a un lugar, pequeñas, no realistas o faltas de credibilidad en relación con lo que existe. Las ideas y movimientos que hoy en día se enfocan en la confluencia de alternativas se esfuerzan en contrarrestar esta forma desempoderante de pensar.

Las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson han expuesto la naturaleza capitalocéntrica y globalocéntrica de buena parte de la crítica a las alternativas que defienden una perspectiva basadas en el lugar. La mayoría de los críticos,

⁹ Las Zonas por Defender, o ZAD (por sus siglas en francés) se refieren a sitios o territorios que han sido ocupados por activistas que oponen resistencia a megaproyectos de desarrollo. El término fue usado inicialmente por quienes levantaron bloqueos a la construcción de un gran aeropuerto internacional en Notre-Dame-des-Landes, cerca de la ciudad de Nantes, en Francia. El asentamiento que surgió de la ocupación lleva más de una década de existencia, pese a la fuerte represión policial. Esta ha sido una lucha inspiradora, que se ha replicado en otros lugares de Francia y Europa. Puede verse como ejemplo de la “Blockadia” de Klein (2014). Véase el sitio web de los movimientos, <https://zad.nadir.org/?lang=en> (acceso el 31 de julio, 2018). Visité la ZAD de Notre-Dame-des-Landes el 7 de junio de 2018. Mi gratitud con Christophe Bonneuil por la invitación a esta visita, y a los zadistes que nos recibieron ese día.

sean marxistas o posestructuralistas, plantean estas dos autoras, «no se ven a sí mismos como fuertemente constituidos por la globalización. Los realistas ven el mundo como tomado por el capitalismo global, el nuevo imperio. Los deconstrucciónistas ven un discurso de globalización dominante que fija la agenda política y legislativa. En distintas formas, ambos se sitúan por fuera de la globalización, y la ven ‘como es’—sin embargo, el poder de la globalización parece haber colonizado sus imaginaciones políticas» (Gibson-Graham 2002, pp.34, 35). Este pensamiento político modernista y masculinista, que desempodera ineluctablemente lo local y lo basado en el lugar, situando el poder decisivo de cambio en lo global, depende del presupuesto ontológico de la existencia de un mundo hecho de un solo mundo, uno real y uno solo posible. No estoy diciendo que todos aquellos que se adhieren a la política modernista de izquierda caen en esta trampa globalocéntrica; con mucha frecuencia, también respaldan una política progresista lugarizada. Planteo, sin embargo, que la pregunta misma de la efectividad política de un movimiento o estrategia dada está cargada de operaciones discursivas y vínculos emocionales que deben explicitarse como parte del proceso de decidirse o no por ella.

Avanzar hacia la realización de múltiples reales/posibles es el mejor antídoto contra el pensamiento globalocéntrico; esto nos permite considerar el poder de lo lugarizado y lo local para devenir en nuevas formas, quizás vislumbrando lo que Gibson-Graham imaginativamente llamaron una política homeopática, la de sanar múltiples locales mediante economías y lógicas comunitarias que se conecten entre sí constituyendo entramados de poder translocal difusos, constitutivos y sustentadores. Contar esta historia no es quizás tan apasionante como recountar la saga de la gran maquinaria capitalista y su potencial derrocamiento, pero es una con la que más y más grupos parecen comprometidos. Como lo plantean Gibson-Graham: «El juicio que señala que el tamaño y la extensión son coincidentes con el poder no es tan solo un cálculo racional en nuestra opinión, sino también una elección discursiva y un compromiso emocional [...]. Las comunidades pueden constituirse en torno a la diferencia, entre lugares, con apertura a otras y otros como una ética central. [...] Deben construirse nuevas formas de comunidad mediante el cultivo de las capacidades comunitarias de individuos y grupos y, lo que es más importante aún, el cultivo de sí mismo como sujeto comunitario» (2002, pp.51, 52). En último caso, es cuestión de cultivarnos a nosotros mismos como teóricos y practicantes de múltiples posibles, aun cuando alternamos entre diversos tipos de estrategia. ¿Qué prácticas de resubjetivación se necesitan para desear de forma activa y efectiva los modos de ser, saber y hacer no patriarciales, no capitalistas ni racistas, y profundamente relaciones? En otras palabras, debemos desidentificarnos activamente con el capitalismo, el masculinismo, las prácticas coloniales y racistas, y con las ontologías de la separación que hacen parte integral de la mayoría, sino de todas, las formas de opresión en el mundo actual.

Podría llamarse a esta desidentificación, según la socióloga feminista mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), una política en femenino: centrada en la reproducción de la vida como un todo, a lo largo del eje cuidado-conservación, en línea con la reapropiación social de bienes producidos en forma colectiva (postcapitalismo) y más allá de los cánones masculinistas de lo político ligado a la acumulación de capital y al Estado. O podría hablarse de ello, con la antropóloga argentina Rita Segato (2015, 2016), como una política que acabe con la «minorización» de las mujeres que ha ido de la mano de la descomunalización (individuación a ultranza) de los mundos modernos, a favor de una política autónoma de recomunalización que reclame la «plenitud ontológica» de los mundos de las mujeres. Para Segato, las ontologías patriarcales masculinistas, con su matriz binaria fundacional, no solo representan «la primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación» (2016, p.16), sino que continúan estando en la base de la mayoría de formas de violencia y acumulación predadora. De eso no puede derivarse más que una «pedagogía de la残酷» funcional a la profundización del despojo. Este imperativo ontológico debe desmontarse construyendo sobre las prácticas relaciones y comunitarias que aún habitan, aunque en formas fragmentarias y contradictorias, muchos mundos afrolatinoamericanos, indígenas, campesinos y marginales urbanos. Escuchemos la conclusión de Segato antes de traer a colación la noción de una ruptura radical con la estructura metafísica de la modernidad (2016, p.106):

Hay que rehacer las formas de vivir, reconstruir comunidad y vínculos fuertes, próximos, al estilo y con las «tecnologías de sociabilidad» que comandan las mujeres en sus dominios, localmente arraigados y consolidados por la densidad simbólica de un cosmos alternativo, disfuncional al capital, propio de los pueblos en su camino político, estratégico e inteligente, que les permitió sobrevivir a lo largo de quinientos años de conquista continua. Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. [...] *Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad.* [...] [E]s dotar de una retórica de valor, un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, que pueda contraponerse a la poderosa retórica del proyecto de las cosas, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador. *La estrategia a partir de ahora es femenina* (el énfasis es mío).

Esta es una política feminista y relacional radical a la que me adhiero por completo.

Sobre la necesidad de una ruptura radical y sus implicaciones políticas

Debemos considerar otra postura en cuanto tratamos de decidirnos por las estrategias en las cuales querríamos poner nuestras mejores ideas y energías. Esta puede articularse de diversas formas. ¿Qué hacemos si llegamos a la conclusión de que todo lo que nos rodea –instituciones, gobiernos, religiones, academias, incluso los aspectos más íntimos de nuestro ser– han sido tan completamente colonizados por la modernidad que hacen prácticamente inoperante y contraproducente cualquier uso contrahegemónico de las herramientas modernistas? ¿Cómo pensar y actuar si, confrontados con la historia de horrores de los cuales ha sido testigo el pluriverso, causados por el sistema mundo heteropatriarcal capitalista colonial/racista, uno se da cuenta de que no mucho, quizás nada, de lo que el mundo moderno/colonial tiene para ofrecer es de valor para la tarea urgente de la reconstrucción, la reparación y el resurgimiento de todos los mundos, y especialmente los subalternos? ¿No nos llevarían estas interpretaciones –contempladas seriamente por algunos, aunque quizás no muchos, críticos, en diferentes partes del mundo– a concluir que ha llegado el tiempo de una ruptura y una salida radicales de esos mundos dominantes? Esto me parecería una inferencia perfectamente válida, aun si pudiera hacer aún más esquiva la cuestión de la praxis. Y esta es la conclusión a la que han llegado varios autores afroestadounidenses.

Antes de exponer estas nociones, permítanme volver a Bob Marley¹⁰. Escuchemos a continuación la poderosa declaración sobre política ontológica de su canción de 1979 «Sistema de Babilonia», que Marley canta en el perfecto ritmo del reggae jamaiquino¹¹:

*Nos negamos a ser
Lo que querían que fuéramos
Somos lo que somos
Y así seguirá siendo.*

Pueden encontrarse muchas capas de significado en solo este enunciado; sin duda tiene que ver con la identidad, pero no solo eso; es un rechazo contundente del imperativo ontológico de ser de cierta forma particular, una forma que para los pueblos negros de todo el mundo implica al menos una falta de reconocimiento generalizada, muchas veces una negación absoluta de su ser, y con no poca frecuencia, formas letales de no relación, como en las ejecuciones policiales repetidas y el encarcelamiento masivo en muchos países. También puede leerse en estas letras un llamado a todos y cada uno, negros y no negros, a rechazar lo que «ellos»

¹⁰ Dediqué *Autonomía y diseño* (2016) a figuras ejemplares de la política relacional radical y la lucha por el pluriverso, como Bob Marley, los zapatistas, y los movimientos indígenas y afrocolombianos del suroeste de Colombia, algunos de cuyos pensamientos y acciones se cuentan en este volumen.

¹¹ Del álbum *Survival*, Kingston, Island/Tuff Gong Records, 1979.

quieren que seamos, donde *ellos* son el sistema babilónico, uno de los nombres que Marley daba a la civilización occidental, al capitalismo, el racismo incurable y la globalización desenfrenada: “*Babylon system is the vampire, yea! / Suckin’ the children day by day, yeah! / Me say de Babylon system is the vampire, falling empire / Suckin’ the blood of the sufferers, yeah!*” [El sistema babilónico es el vampiro, ¡sí! / Tragándose a los niños día a día, ¡sí! / Yo digo que el sistema babilónico es el vampiro, el imperio que cae / Chupando la sangre de los que sufren, ¡sí!]. No sería inverosímil plantear que también tiene que ver con si alguien –todes nosotros– podemos cantar a coro y sentir una identificación profunda con quienes padecen extrema necesidad de desidentificarse con «el sistema» por pura supervivencia. Pues no hemos estado nosotros también; “*trodding in the winepress much too long*” [pisando las uvas por mucho tiempo en el lagar]? ¿Acaso no hacemos parte del sistema que él denuncia y condena?: “*Building church and university, wooh, yeah! / Deceiving the people continually, yeah! / Me say them graduatin’ thieves and murderers / Look out now they suckin’ the blood of the sufferers, Yea! . . . Rebel, rebel!*” [Construyendo iglesias y universidades, ohh, ¡sí!/Engañando continuamente a la gente, ¡sí! / Yo digo que están graduando ladrones y asesinos / Míralos ahora chupándose la sangre de los que sufren, ¡Sí... ¡Rebelémonos, rebelémonos!] No podemos ser también nosotros parte de los procesos activos movidos a «decir la verdad a les niñes», parte de esta verdad siendo el hecho de que “*You can’t educate I / For no equal opportunity / Talkin’ bout my freedom / People freedom and liberty!*” [«No puedes educarme a mí/Porque no hay igualdad de oportunidades/Hablo sobre mi libertad/¡Libertad y liberación para la gente!»], Y finaliza: «Desde el momento que dejamos las costas de nuestros ancestros, hemos sido pisoteados, rebelémonos ya!».

El teórico político jamaiquino Anthony Bogues (2003) escribió sobre Bob Marley en su libro sobre ciertos herejes y los profetas negros como intelectuales radicales ejemplares que, operando en los intersticios de la modernidad, no se han basado tanto en los recursos críticos privilegiados de la teoría crítica moderna sino en la historia excavada de las prácticas asociadas con las visiones del mundo y las resistencias subalternas caribeñas (p.181)¹². Dicha historia contiene «un profundo clamor ontológico radical» que es crítico, utópico y redentor a la vez. Constituye la base para un proyecto de «devenir humano, no blanco ni imitador de lo colonial, sino que dé vuelta a la normatividad blanca/europea» (p.13), precisamente como en la negación de Marley a ser «lo que ustedes querían que fuéramos». Para Bogues, herejes y profetas de este tipo realizan un desplazamiento simbólico crucial; basados en la filósofa jamaiquina Sylvia Wynter, afirma que

¹² Bogues usa el término del inglés jamaiquino *dread history*, el cual es muy difícil de traducir. *Dread* es usado particularmente en el contexto Rastafari para significar respeto, confrontación, miedo o peligro, el poder de lo sagrado, o la historia que ha sido negada. La expresión *natty dread* (también el título de un álbum de Marley) es una especie de autodefinición de la gente rastafari que usa *dreadlocks* (las trenzas rasta), y también una descripción del movimiento rastafari como un todo (Nota del autor).

ellos contribuyen a «la creación de ideologías contramundo en el contexto en que lo negro es una *nada*» (Bogues, 2003, p.176)¹³. Es innecesario decir que la raza es parte central de esta política, pues Marley también nos lo recuerda: «*Hasta que la filosofía que afirma que hay una raza superior y otra inferior esté final y permanentemente desacreditada y abandonada, por todas partes habrá guerra, yo digo guerra*»¹⁴.

La noción de la persona negra como nada subyace a la «infraestructura metafísica» de la modernidad occidental, como lo llama de manera acertada el influyente intelectual afro-norteamericano Nahum Chandler (2014). Esta revela la imposibilidad para la persona negra de alcanzar la plenitud ontológica como humano dentro de cualquier orden social y político ontoepistémico dominante. Es inherente a la declaración misma de que «las vidas negras importan». Un punto de partida común es la violencia virulenta y aparentemente interminable contra las personas negras en general, y contra los jóvenes negros en particular. La escritora Jesmyn Ward (2013) describe valientemente el impacto cultural y existencial de esa violencia en un libro reciente, donde se refiere de manera vívida a la rabia concentrada y al dolor acumulado que causa la vista de tantos parientes cercanos y amigos muertos de forma violenta. ¿Cómo hablar de una historia así, de pérdida incesante? pregunta ella, una historia que parece extenderse a cualquier futuro previsible, de tal forma que nos permita «escribir un relato que recuerde, escribir el relato que dice: *Hola. Estamos aquí. Escucha*». No es fácil, responde (p.251).

No es fácil para los intelectuales, tampoco, aunque los debates son intensos y elocuentes en formas a las que difícilmente puedo hacer justicia en unos pocos párrafos. «La teoría de la negritud es la teoría de la presencia surreal», escribe el filósofo afro-norteamericano Fred Moten (2018, p.ix) en relación con el régimen de «epidermalización, criminalización y regulación genocida» que subyace a las vidas robadas que acompañan la negritud (*blackness*), frente a lo que solo parece tener sentido una huida reconstructiva de dicha imposición. Todo el edificio del pensamiento moderno está involucrado en este dilema, como lo ha sostenido la pensadora feminista afrobrasileña Denise Ferreira da Silva (2007) en uno de los tratamientos más incisivos del contexto filosófico de larga data sobre la antinegritud (*antiblackness*). En su opinión, el despliegue de la diferencia racial se ancla en un régimen epistémico que durante siglos hasta los tiempos globales de hoy ha motivado cierta especie de sujeción social en la que las instituciones de la sociedad con

¹³ Creo que la obra de Bogues, así como el trabajo de autores caribeños como Sylvia Winter, Paget Henry, Lewis Gordon, Édouard Glissant y Nelson Maldonado-Torres anticipó algunas de las discusiones actuales sobre el pensamiento radical negro desde perspectivas ontológicas.

¹⁴ «Guerra», del álbum *Rastaman Vibration*, Island Records, 1976. La inextricable relación entre el racismo y la guerra ha sido tratada minuciosamente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2008). Ver también las conferencias de Foucault sobre el tema (1997, especialmente las conferencias 3 y 11).

mayores pretensiones de racionalidad, como el derecho y la economía, ofrecen las herramientas mismas de aniquilamiento. Este contexto ontoepistémico llamado globalidad, dice ella, deben entenderse en estos términos para subvertirlo.

Trabajando a partir de los archivos de la crítica de la metafísica occidental, Calvin Warren (2018) desarrolla este planteamiento, y llega a una ontología política de la antinegritud como la constante más perdurable de la historia cultural occidental. Para Warren, el complejo industrial carcelario, como una forma de reesclavitud, y los homicidios repetidos de personas negras por parte de la policía deben servir como testimonio de la fuerza perdurable de esta ontología a nivel social. Su argumento, sin embargo, es básicamente filosófico. Desde su perspectiva, todas las soluciones que se ofrecen, ya sea que se formulen en términos de humanismo negro, de políticas sociales y jurídicas contra la antinegritud, o en términos posmetafísicos, como en las estrategias hermenéuticas que proponen nociones antirracistas de lo humano para refutar las nociones racializadas del ser, son claramente insuficientes, si no contraproducentes. La razón es que todas estas aproximaciones pasan por alto el hecho de que la persona negra cumple la posición de «nada» en un mundo estructurado y regido por supuestos metafísicos incrustados en el pensamiento binario, en universales naturalizados, en un humanismo liberal, en la racionalización social, el economismo y en ideas arraigadas de orden, libertad, agencia y demás. Solo una política del «mejoramiento» de la condición es concebible y practicable dentro de este orden ontológico, y eso no será suficiente para rectificar el «holocausto metafísico» (p.13) enactuado por la antinegritud como una «acumulación [sistemática] de prácticas, sistemas de conocimiento e instituciones *diseñadas* para imponer la nada a la negritud y la dominación/erradicación interminable de la presencia negra como esta nada encarnada» (p.9; mi énfasis).

Para Warren, el corolario de esta negritud generalizada es cierto tipo de terror ontológico que opera de manera muy diferente para los negros (una caída perpetua, la fuente de violencia y dominación) que para los blancos (enfrentar el terror de la nada que es la negritud, y de la posibilidad de que esa nada acabe que, aun si fuera imaginable, solo podría entenderse como un trastocamiento total del mundo metafísico existente, por ende, el terror). De ahí se desprende un nihilismo negro responsable, con implicaciones muy importantes:

Parte del objetivo, entonces, es derrocar al humano de su pedestal metafísico, rechazar lo humano y explorar diferentes formas de existir que no estén afirmadas en el Ser y su humanismo. Esta es la *única* forma como el pensamiento negro puede luchar contra la existencia sin Ser. [...] Quizás lo que estoy sugiriendo es una *revolución ontológica*, una que destruirá el mundo y sus instituciones (es decir, «el fin del mundo», como Fanon lo llama). Pero estas son nuestras opciones, pues el holocausto metafísico

seguirá mientras el mundo *exista*. La revelación nihilista, sin embargo, es que una revolución así destruirá *toda* la vida, lejos de los sueños de libertad de los idealistas políticos o la sobriedad de los pragmatistas. (p.23, 171)

La conclusión urgente de un mundo antinegro irredimible, del cual nunca puede surgir ninguna forma significativa de coexistencia genuina, tiene un fin potencialmente redimible, pues el abismo que prefigura puede conducir a «algo que exceda y preceda el mundo metafísico» (p.171), a saber, el espíritu. Es así que «el nihilismo negro debe reposar en la fisura entre la imposibilidad de transformar el mundo y el perdurable poder dinámico del espíritu» (p.171)¹⁵.

En su mayor parte, encuentro convincente la formulación de Warren. Su consumado nihilismo puede verse como un contrapunto a la noción de un antropocentrismo responsable planteado por el poshumanismo y muchas narrativas de transición. Pienso que sus premisas principales son aplicables a Afro-Latinoamérica, con las adaptaciones pertinentes. Allí, también, una estructura generalizada de antinegritud pende sobre la vida social como un gran inconsciente ontoepistémico, de la mano con la antiindigenidad. Mirando los jóvenes negros en su esfuerzo por limpiar las ventanas de los vehículos que transitan por las principales intersecciones de Cali, Colombia, o los jóvenes y mujeres que intentan vender frutas o distribuir un periódico, y que la mayor parte de las veces encuentran como respuesta una negación o falta de respeto profundamente naturalizada, una mirada deshumanizante sobre la cual no tienen control, habría que concluir que hay una estructura antinegra inextricable entrelazada con todo el tejido de la euromodernidad latinoamericana. Como otro ejemplo de la antinegritud, podría citar lo que el lúcido activista afrocolombiano Carlos Rosero me dijera alguna vez, explicando por qué su movimiento no lucha por la inclusión: «Ni queremos convertirnos en ciudadanos, porque hacerlo equivaldría a volver a los tiempos de la esclavitud». Como lo plantearía él en otro lugar, «Somos los descendientes de la trata trasatlántica de esclavos. Nuestros papeles dicen: ‘afrodescendientes’.

¹⁵ Warren sitúa su obra dentro de la crítica de la metafísica en la filosofía occidental (en particular Heidegger y Vattimo), por un lado, y una serie de archivos históricos relativos a la invención del Negro y la persona negra como nada en la academia, la ciencia, el derecho y las representaciones pictóricas. En este comentario sobre su obra, no pretendo ser experto en afropesimismo, pensamiento radical negro, o el afrofuturismo, ni siquiera tener una imagen completa del mapa de estas ilustres tendencias académicas. Me parece, sin embargo, que las preguntas planteadas por estas tendencias, sobre la negritud y la antinegritud (su ontología; la vida social y la muerte social del sujeto negro; la pregunta de cómo entender la existencia negra en un mundo antinegro; el desmantelamiento de la supremacía blanca; la articulación de la negación y la afirmación; la resiliencia y perseverancia de la gente negra frente al trauma continuado de la esclavitud y la antinegritud; las formas como la antinegritud confiere significado a los no negros como humanos, y las cuestiones de agencia y política) son de la mayor importancia para todos los que desean comprender estos mismos temas en relación con otros grupos subalternos y los interesados en una comprensión distinta de la blanquitud. Estas tendencias se asocian generalmente con Saidiya Hartman, Hortense Spillers, Frank Wilderson, Orlando Paterson, Jared Sexton, Christina Sharpe y Fred Moten (este último lo identifica Warren con el afromisticismo; véase Warren, 2017).

los descendientes de los africanos traídos a América con el tráfico trasatlántico de esclavos'. ¿En lo personal qué asumo? Si la trata y la esclavización están en la base de la acumulación de capital, entonces la desigualdad y el racismo están en la base del mismo proceso. Puedo hacer avances sobre el problema del territorio, la etnoeducación, hasta cierto punto, pero si no resuelvo el problema fundamental no resuelvo nada» (citado en Escobar, 2010, p.89).

Existen tensiones entre estas declaraciones afrolatinoamericanas y el pensamiento radical afroestadounidense que repasé aquí de forma tan somera. Una fuente de tensión es el énfasis en la economía política de la antinegritud. Siempre me ha parecido mucho más difícil articular una crítica anticapitalista como parte de un discurso crítico de raza o género en Estados Unidos, mientras que en Latinoamérica generalmente se da por sentada esa postura anticapitalista. Pero quizás la fuente de tensión más importante se derive de la agencia que muchas veces expresan los afrolatinoamericanos y otros activistas subalternos, en su compromiso con la lucha por lograr vidas que den cabida al gozo, al sentido y a la dignidad, así como entre quienes luchan por conservar el Pacífico colombiano como un territorio de vida, paz, alegría y libertad. No obstante, esa agencia no puede detectarse fácilmente en debates académicos y filosóficos; debe experimentarse en el lugar, cuando sucede; académicamente, se diría que debe entenderse etnográficamente, yendo mucho más allá del texto. La valencia de tal agencia se enfatiza en los enfoques relacionales a la ciudad, centrados en la recursividad cotidiana y las tácticas de supervivencia de los grupos populares que habitan en barrios pobres del Sur global. En estos trabajos (por ejemplo, Amin & Thrift, 2017; Escobar, 2018b; Simone & Pieterse, 2017), la atención se desplaza al juego del afecto, la inteligencia callejera y la acción colectiva relacional en forma de red, el «murmullo [de la ciudad] a nivel de la calle», para usar la vívida noción de Amin & Thrift (2017, p.5). Allí el análisis etnográfico se centra en la multiplicidad de las prácticas populares que con frecuencia surgen del simple hecho de que la ciudad –y, puede añadirse, la infraestructura metafísica que la subyace –no funciona de acuerdo al plan.

También vemos el énfasis en la economía política de la antinegritud en pensadores africanos como Achille Mbembe (2017), quien hace énfasis en la conexión entre la antinegritud, la modernidad y el capitalismo, desde la época de la trata transatlántica –lo que el filósofo camerunés Fabien Eboussi Boulaga (2014) llamara apropiadamente «la catástrofe»–, hasta la economía biodigital de hoy, el capitalismo financiero y la globalización neoliberal. ¿Estos diferentes énfasis plantean desafíos a las premisas, conclusiones y la política del afropesimismo, aun cuando comparten mucho de su análisis ontológico-político? Aquí solo puedo dejar plantead la pregunta, mientras empiezo a ir hacia la conclusión. Permítaseme citar de una contribución de Christina Sharpe al debate sobre el afropesimismo para volver a la pregunta inicial sobre la relación entre la política

modernista y la política pluriversal; en su opinión, el afropesimismo es un intento «de construir un lenguaje que, pese a los incentivos para hacer lo contrario, se niega a negar la negritud, que acoge ‘sin pathos’ lo que se construye y define como patología. [...] Es una labor que insistentemente narra lo que se constituye como inenarrable y que inaugura una acogida ética de lo que se constituye (afirmativamente) como lo no asumible» (citada en Sexton, 2016). Esta posición interpreta el afropesimismo como un proyecto ético y epistemológico, que Jared Sexton también halla hábilmente articulado en la declaración de Wilderson sobre ser capaces, finalmente, de «pensar la negritud y la agencia juntos de manera ética» (citado en Sexton, 2016).

Las declaraciones más elocuentes sobre la necesidad de considerar en forma simultánea los efectos cotidianos del racismo y la antinegritud, por un lado, y la agencia de aquellas personas y grupos más sujetos a estos, me parece, vienen de las feministas negras y latinas, en particular en su insistencia por una política de la diferencia abierta y reconstructiva, aun cuando estén plenamente conscientes de cuánto riesgo corre dicha política de hacerse inefectiva y contraproducente. Igual de significativo en ese aspecto es el énfasis en la espiritualidad, el amor, la sanación y el cuidado por el mundo no humano, en un marco de justicia social radical, favorecido por algunas feministas negras y latinas, como bell hooks (2000), Fania y Angela Davis (2016), Gloria Anzaldúa, Chela Sandoval y Cherríe Moraga (e.g., Anzaldúa & Keating, 2002). Creo que, en las obras de estas autoras, por diversas que sean, estos énfasis constructivos y la ontología política de la antinegritud no son mutuamente excluyentes, pero su articulación debe discutirse a medida que se ponen a prueba en la práctica.

Esas articulaciones pueden deducirse de manera más poderosa, en mi opinión, del trabajo reciente de algunas feministas negras en Estados Unidos y en Colombia. Comenzaré con *Wayward Lives, Beautiful Experiments*, la increíblemente original, potente y lúcida reconstrucción que hace Saidiya Hartman (2019) de las vidas y proezas de las jóvenes mujeres negras que llegaron del Sur de Estados Unidos a Nueva York (Harlem) y Filadelfia, entre las décadas de 1880 y 1930, solo para encontrar allí una forma de racismo igual de virulenta, aunque distinta, en lo que esperaban que serían espacios de libertad en el norte urbano. El párrafo que abre el libro va tanto contra la corriente que merece citarse en su totalidad:

A comienzos del siglo XX, las jóvenes negras estaban en abierta rebelión. Luchaban por crear vidas bellas y autónomas, por escapar a las nuevas formas de servidumbre que les aguardaban, y por vivir como si fueran libres. Este libro recrea la imaginación radical y las prácticas obstinadas de estas jóvenes, describiendo el mundo a través de sus ojos. Es una narrativa escrita desde ningún lugar, desde el no lugar del gueto y el no lugar de la utopía (2019, p.xiii).

Como sigue diciendo Hartman, el propósito del libro es «iluminar la imaginación radical y la anarquía cotidiana de chicas de color comunes y corrientes, que no solo han sido pasadas por alto, sino que son casi inimaginables» (p.xiv). A su llegada, lo que estas chicas encuentran es «la plantación extendida a la ciudad» (p.4), la ciudad como un nuevo confinamiento. Ese cerco eventualmente se convirtió en el «gueto negro», cimentado por reformistas sociales y sociólogos liberales, el Estado y la policía, con sus estrategias espaciales, morales y sociales de mejoramiento, como si dijeran «*Negro, ni siquiera intentes vivir*» [“*Negro, don't even try to live*”]¹⁶ (p.22). Las mujeres se llevaron lo peor de todo eso, debido al entramado de violencia y

¹⁶ En esta frase, Hartman usa el término despectivo racista en inglés, «negro» (pronunciado «nigro»).

sexualidad que condicionaron tanto, si no todo, para ellas. Sin embargo, nos dice Hartman, el desafío es ver cómo

sobrevivieron y en ocasiones incluso prosperaron, en este contexto de brutalidad, privación y pobreza, cómo sus bellos experimentos de vida, entre la cocina y el burdel, la calle y hacinamiento, el trabajo en las lavanderías de ropa y sus vidas íntimas en sus habitaciones, produjeron vidas que eran dolorosas pero por momentos también bellas, momentos fugaces de ir por ahí como si fueran libres, en medio del «hambre insistente de la barriada» (p.84).

Con seguridad, Hartman es dolorosamente consciente del control ontoepistémico sobre las vidas negras («¿Cuándo alcanzarán las mujeres de color su plena condición de mujeres?» [p.177]), pero se niega a ver solo el horror y no la belleza, a persistir en la tragedia sin plantear una convincente visión de cómo las jóvenes de color intentaron «abrirse camino donde no había, a no ser derrotadas por la derrota» (p.347). Les quedó a ellas concebir las cosas de otro modo, bailar dentro del cerco para poner en movimiento «un sentido feroz y amplio de lo que podría ser posible» (p.59). Al hacerlo, constituyeron otro momento importante en la larga historia del radicalismo y el rechazo negros. El sacar a la luz las historias de estas jóvenes olvidadas de manera creativa, delicada y amorosa por parte de Hartman demuestra por qué hay otro posible, debe haberlo. Es una invitación a todos a responder con certeza a su pregunta: «¿Quién más se atrevería a creer que otro mundo era posible [...] [y] tener el convencimiento de que nada podría decirse sobre el problema Negro, la modernidad, el capitalismo global, la brutalidad policial, los asesinatos de Estado y el Antropoceno si no la tuviera en cuenta?» (p.347). ¿Quién?

Que hay todo un archivo del «ser en la diferencia» encarnado por las mujeres negras lo ha explorado de manera maravillosa Avery Gordon en su libro más reciente. Pero es cuestión no solo de representar la diferencia sino de cómo esa diferencia con el tiempo llega a constituir verdaderos momentos de «otro utopismo» capaz de crear espacios de autonomía, aun cuando sean fugaces y temporales. Es en estas zonas que se puede percibir la por momentos sofisticada conciencia y entendimiento subalternos de lo que significaría vivir en un mundo mejor organizado por las

mujeres negras que viven en muchos de los barrios populares del mundo. Prestarles atención podría ayudarnos a ver por qué lo utópico no es una imposibilidad absoluta, porque «está en nosotros» también, en «todas esas cosas que somos y hacemos que exceden o no son solo expresiones de lo que es dominante y nos domina» (2018, p.64). «Huir», dice ella –una práctica afrodescendiente ancestral y paradigmática, podría añadirse– «es un proceso [...] de intentar hallar una forma de vida en diferentes términos, cuyo resultado infortunadamente nunca se da por adelantado. Es extremadamente difícil dejar de vivir la vida en sus términos [los términos de la cultura dominante], dejar de lado [las categorías de] lo malo y lo bueno y hallar otra forma. Requiere cierto grado de indiferencia acuerpada u órganos para lo alternativo que la convicción o la retórica por sí solas no producen. Requiere cierta práctica o preparación en relaciones de propiedad con las que muchas veces estamos menos familiarizados» (p.185).

Para terminar, exploremos este tema de huir, y la pregunta de Hartman «¿Quién más...?», escuchando los relatos de otro grupo de mujeres negras en otra «ciudad negra dentro de la ciudad» (Hartman, 2019, p.17), el Distrito de Aguablanca, o DAB, el territorio del Oriente de la ciudad de Cali. Casi inexistente en 1980, hoy el DAB alcanza los 700.000 habitantes, un gran porcentaje de ellos personas afrocolombianas que han sido desplazadas a la fuerza por el conflicto armado y el despojo de tierras en otros lugares del suroeste del país, en especial del Litoral Pacífico. Allí, *mujeres-negras-afrodescendientes de Cali* (*munac*), término introducido por la filósofa y activista Elba Mercedes Palacios Córdoba para comunicar las formas entrelazadas de opresión que enfrentan las mujeres negras, pero también las múltiples dimensiones de su resistencia y creatividad, despliegan enorme coraje y creatividad en la construcción de los territorios urbanos. Los grupos de activistas feministas negras en el DAB¹⁷ investigan las realidades de las *munac*, construyen redes autónomas de apoyo, y desarrollan marcos para la coexistencia pacífica y digna (véase Campo *et al.*, 2018; Lozano, 2014, 2016,

¹⁷ Entre estos el Colectivo –Otras negras... ¡y feministas!, la Asociación Casa Cultural El Chontaduro, y el Colectivo Sentipensar Afrodescendiente.

2017, 2019; Machado, 2017; Palacios Córdoba, 2019). Puede decirse que la suya es una práctica de tejer mundos urbanos, donde las mujeres racializadas

y etnizadas puedan encontrar condiciones más dignas y seguras para la vida cotidiana en la ciudad. «Reexistencia» es una noción importante de estos grupos de mujeres, referido a un proceso de creación de vidas autónomas y de construcción de condiciones auspiciosas para promover la vida en general, basados en memorias históricas de opresión y en las múltiples formas de negación de su ser, pero también en la remembranza activa de sus luchas por la libertad, incluyendo la experiencia del cimarronaje, que siempre ancla sus acciones. Este feminismo radical negro decolonial (Lozano, 2019) llega hasta el centro de relaciones de poder de siglos en ciudades como Cali. De las *munac*, puede decirse, recordando a Hartman (2019,

p.59), que podrían estar llevando a cabo una «revolución en clave menor» (p.59), aun cuando sea en su mayoría invisible para la mayoría de habitantes de la ciudad, en particular su élite y sus clases medias blancas y mestizas.

En la última parte, traté de construir un diálogo entre el pensamiento crítico latinoamericano y el pensamiento y la política radicales negros de Estados Unidos, poniendo de relieve los debates introducidos por las feministas negras. Podemos reflexionar sobre la posibilidad de mantener conversaciones más asiduas entre los que, en mi opinión, son los debates intelectuales y académicos más vibrantes en el momento: en primer lugar, el pensamiento negro radical (*Black radical thought*) y el pensamiento feminista negro y latino en Estados Unidos; segundo, los feminismos decoloniales, afrodescendientes, indígenas, comunitarios y autónomos latinoamericanos (Espinosa, Gómez & Ochoa, 2014), así como el pensamiento decolonial en general (véase por ejemplo, Mignolo & Walsh, 2018, para ver una aproximación reciente); y tercero, el pensamiento crítico surgido de intelectuales indígenas y pueblos originarios de todo el continente americano (desde Canadá / Isla Tortuga hasta el Wallmapu).

La importancia de la pregunta por la negritud y la agencia es primordial, si atendemos al argumento de Mbembe de que, con la intensificación de la economía global del despojo, asistimos a una negritud generalizada, un verdadero *devenir negro del mundo* (2017, p.6). Aquí de nuevo encontramos una variedad de posiciones en tensión, que incluyen, entre otras, el llamamiento de Mbembe a una noción de comunidad universal, concebida de forma abierta, un mundo común en el que todos podamos ser seres humanos en pleno sentido de la palabra (p.182), a la par con la restitución y la reparación ontoepistémica.

Una nota final sobre ontología política y relationalidad radical

Anteriormente argumenté que todos tejemos el pluriverso juntos por medio de nuestros diseños y prácticas cotidianas; de ese modo, la lucha por rehabitar el pluriverso de una manera sabia en relación con la Tierra no es solo para los pueblos indígenas o la gente del Sur global, sino para todos y cada una de nosotros. La autora indígena canadiense Leanne Simpson ha recalcado vehementemente esto en lo que respecta a los pueblos indígenas (2017, p.246):

Debemos construir y reconstruir continuamente los mundos indígenas. Ese trabajo se pone en movimiento, en amor decolonial, en vuelo, en relación, en biiskabiyang, en generosidad, humildad y bondad, y es allí donde también termina. No puedo ser prescriptiva aquí, porque estos procesos son profundamente íntimos y emergentes y son a fin de cuentas las responsabilidades colectivas de quienes pertenecen a naciones indígenas únicas y diversas. No quiero imaginar o soñar futuros. Quiero un mejor presente.

Quisiera sugerir que esta declaración, una lección activa de los movimientos indígenas para todas las personas y grupos que deseen luchar por el pluriverso, se aplica a todos los mundos, con ciertas salvedades. En primer lugar, es crucial reconocer que no toda la resistencia es ontológica en el potente sentido relacional del Proyecto de Resurgimiento Radical de Simpson. Debemos empujar todas las estrategias ontológica y decolonialmente en esta dirección. Lo que quiero decir con esto es lo siguiente: en primer lugar, todxs necesitamos desaprender activamente las ontologías de la separación y de una única realidad que configuran nuestros cuerpos y mundos; por ejemplo, ¿podemos desaprender al individuo liberal – ese caballo de Troya antirrelacional que habita en cada uno de nosotrxs en los mundos modernos– de manera similar a como nos empeñamos en desaprender el patriarcado, el racismo y el heterosexismo? En segundo lugar, debemos ser conscientes de las múltiples formas como nuestras acciones dependen de, y muchas veces refuerzan, la infraestructura metafísica de los actuales sistemas dominantes, incluyendo sus constructos universales y relaciones objetivantes, su antropocentrismo, secularismo y eurocentrismo, y sus clasificaciones jerárquicas colonialistas en términos de raza, género y sexualidad.

Como lo sostienen los ensayos contenidos en este volumen, la mayoría de los mundos viven bajo ocupación ontológica. Dicha ocupación se efectúa por medio de las categorías y clasificaciones jerárquicas desplegadas por gobiernos, corporaciones, religiones organizadas y la academia como principales pilares de la estructura ontoepistémica dominante. Los conflictos ambientales en América Latina y otros lugares dan una claridad prística a esta afirmación. En juego, por ejemplo, con la expansión del cultivo de palma de aceite, represas hidroeléctricas a gran escala, minería de oro y minerales estratégicos y muchos proyectos de megadedesarrollo se encuentra no solo el desplazamiento forzado, y a veces la destrucción total de territorios y mundos particulares, sino también su ocupación activa por parte de las ontologías modernistas que sirven como andamiaje para el crecimiento económico implacable y la hiperacumulación en las capas superiores de ingreso y riqueza. Este tipo de conflicto ambiental *cum* ontológico es precisamente el enfoque de la ontología política, un campo emergente que proporciona la arquitectura para este volumen. Los diferentes ensayos contribuyen a construir este campo emergente como espacio para explorar la política del pluriverso, con base en la noción de múltiples y posibles realidades implícitas en la agenda de muchos movimientos sociales.

Al localizar estos ensayos entre el momento presente (la barbarie de la globalización neoliberal) y la época (euromodernidad capitalista neoliberal), he señalado que podemos analizar la actual coyuntura en términos de una crisis civilizatoria. Ya sea que se articule la coyuntura como la lucha por la modernidad, yendo más allá de la euromodernidad hacia múltiples modernidades, como Grossberg (2010,

2019) lo hizo de manera convincente, o en términos de la crisis de los modelos civilizatorios que apuntan a transiciones más allá de la modernidad como espacio clave de posibilidad, y quizás atrayente para una multiplicidad de luchas, me pongo del lado de aquellas y aquellos para quienes forjar nuevas conexiones y orientaciones transformadoras es una práctica central. La ontología política hace parte de este esfuerzo. Como lo plantea Blaser (2013), la ontología política no es una nueva aproximación para otro argumento realista sobre lo real; de hecho, las instancias de política ontológica analizadas en este libro son solo una manera de poner en primer plano la variedad de formas de concebir lo que existe para hacer tangible la noción de múltiples ontologías o mundos. En esta línea, la ontología política es una forma de contar las historias de la construcción de los mundos que habitamos de un modo diferente, con la esperanza de que puedan abrirse otros espacios para el despliegue del pluriverso.

Para concluir, escuchemos el elocuente e incontrovertible enunciado de política articulatoria por parte de las mujeres reunidas en el Foro Internacional sobre Feminicidios en Grupos Etnizados y Racializados, celebrado en la ciudad portuaria de Buenaventura, en el Pacífico colombiano, a poca distancia de Cali, en abril de 2016, cuya población es predominantemente negra. El foro denunció la conexión sistémica entre el genocidio de mujeres, en especial mujeres negras, y la acumulación global de capital, concluyendo con un compromiso con la política pluriversal encarnada en las nociones de Ubuntu y Buen Vivir como alternativas civilizatorias. La relationalidad radical surge en este tipo de espacio político como el mejor antídoto a la metafísica de la separación y el aislamiento y a las ontologías de la antinegritud, la colonialidad, los órdenes sociales patriarcales y la devastación de la Tierra. La relationalidad radical es una respuesta al imperativo de que «retejer comunidad a partir de los fragmentos existentes [es] entonces la consigna» (Segato, 2016, p.27). La declaración final del foro dice en parte¹⁸:

Frente a esto, en el foro analizamos conjuntamente el incremento de las diversas formas de violencia contra las mujeres y su relación con las dinámicas de acumulación del capital global que en América Latina tiene una expresión colonial y racista. En particular, analizamos cómo el feminicidio es funcional al despojo de la tierra y al exterminio de las comunidades y pueblos indígenas, negros, populares, urbanos y rurales. Este despojo tiene formas crueles y sangrientas en áreas pacíficas colombianas producto de la imposición del modelo destructivo del desarrollo. Junto a esto analizamos las formas de resistencias y de organización autónoma de las mujeres y movimientos

¹⁸ De la declaración del Foro: <https://movimientos.org/es/content/declaraci%C3%B3n-del-foro-internacional-sobre-feminicidios-en-grupos-etnizados-y-racializados> Véase también el blog del Foro: <http://forofeminicidios2016.blogspot.com/>, y las Memorias (Palacios, Campo, Rivas, Ocoró y Lozano, eds. 2019).

desde sus comunidades en contra de la violencia y del exterminio de las comunidades y pueblos. Vivimos con alegría la capacidad de las mujeres de crear y recrear la vida común, el compartir y la capacidad de reparar dolores transformándolos en conocimientos y luchas por la justicia.

Exigimos al Estado, al gobierno, a las multinacionales y a la sociedad colombiana en general, poner fin a la guerra contra las mujeres, sus comunidades y pueblos, respetando los territorios, garantizando la vida de los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes, campesinas, urbanas y populares. Exhortamos a las organizaciones de los movimientos sociales a asumir un compromiso profundo por el desmantelamiento del patriarcado colonial capitalista y así caminar por las aspiraciones del Buen Vivir y del Ubuntu.

Referencias

- Alvarez, S., Dagnino, E. & Escobar, A. (Eds.). (2002). *Política Cultural y Cultura Política: Una Nueva Mirada sobre los Movimientos Sociales Latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/ICANH.
- Amin, A., & Thrift, N. (2017). *Seeing Like a City*. Cambridge: Polity Press.
- Anzaldúa, G. & Keating, A. L. (Eds.). (2002). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. New York: Routledge.
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5): 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- Bogues, A. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Campo, M. M. & Colectivo Otras negras... y feministas! (2018). Los feminismos, si son tales, tienen la tarea de ir a las raíces de las opresiones. Presented at the conference, Corpus Africana: Danser et Penser L'Afrique et ses Diasporas. Tolouse, France, October 25-November 9.
- Chandler, N. (2014). *The Problem of the Negro as a Problem for Thought*. New York: Fordham University Press.
- Comisión Sexta del EZLN. (2016). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. México, DF: Ediciones Mexicanas.

- Davis, F. & Davis, A. (2016). The Radical World of Healing: Fania and Angela Davis on a New Kind of Civil Rights Activism. Posted February 18. *Yes! Magazine* website, <http://www.yesmagazine.org/issues/life-after-oil/the-radical-work-of-healing-fania-and-angela-davis-on-a-new-kind-of-civil-rights-activism-20160218>
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De la Cadena, M. & Blaser, M. (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Eboussi Boulaga, F. (2014). *Muntu in Crisis*. Trento, New Jersey: Africa World Press.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2018a). *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Editorial Desde Abajo.
- Escobar, A. (2018b). "Habitabilidad y diseño: La interdependencia radical y la terraformatividad de las ciudades". *Revista Astrágalo*, 25, 19-48.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2014a). *Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia* Medellín: Unaula.
- Escobar, A. (2014b). Response to Knudsen's 'Is Escobar's *Territories of Difference* Good Political Ecology? *Social Analysis*, 58(2), 97-104.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviación/Editorial Universidad del Cauca.
- Espinosa, Y., Gómez Correal, D. & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismos, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ferreira da Silva, D. (2007). *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1997). *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976*. New York: Picador.
- Gibson-Graham, J.K. (2002). Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Boundary Frame. In A. Herod & M. Wright (Eds.). *Geographies of Power: Placing Scale*, (pp.25-60). Oxford: Blackwell.
- Gordon, A. (2018). *The Hawthorne Archive: Letters from the Utopian Margin*. New York: Fordham University Press.
- Grossberg, L. (2019). Cultural Studies in Search of a Method, or Looking for Conjunctural Analysis. *New Formations*, 96(96), 38-68. <https://doi.org/10.3898/NEWF:96/97.02.2019>

- Grossberg, L. (2018). *Under the Cover of Chaos. Trump and the Battle for the American Right*. London: Pluto Press.
- Grossberg, L. (2010). *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham: Duke University Press.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitarios-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hartman, S. (2019). *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Social Upheaval*. New York: W.W. Norton.
- hooks, b. (2000). *All about Love. New Visions*. New York: Harper Collins
- Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs the Climate*. New York: Simon and Schuster.
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. & Acosta, A. (Eds.). (2019). *Pluriverse. A Post-development Dictionary*. Delhi: Tulika/AuthorsUpfront.
- Larsen, S. & Johnson, J. (2017). *Being Together in Place: Indigenous Coexistence in a More than Human World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lorde, A. (1984). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In *Sister Outsider: Essays and Speeches by Audre Lorde*, (pp.110-114). Berkeley, CA: Crossing Press.
- Lozano, B. R. (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial: insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias* Quito: Abya Yala.
- Lozano, B. R. (2017). Pedagogías para la vida, la alegría y la re-existencia: pedagogías de mujeres negras que curan y vinculan. En C. Walsh (Ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir (re) existir y (re) vivir*. Tomo II (pp.273-290). Quito: Abya Yala.
- Lozano, B. R. (2016). Violencias contra las mujeres negras: neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *Revista La Manzana de la Discordia*, 11(1), 7-17. <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v11i1.1630>
- Lozano, B. R. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Y. Espinosa, D. Gómez & K. Ochoa (Eds.). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, (pp.335-352). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Machado, M. (2017). Territorios de resistencia. Minería, ancestralidad y esperanzas. En L. M. González & A. Duran (Eds.). *Paz para quién? Defensa del territorio y minería en Colombia*, (pp.236-258). Barcelona: Editorial Descontrol.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Maturana, H. & Verden-Zöller, G. (1993). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el patriarcado a la democracia*. Santiago: J.C Sáez editor.

- Mbembe, A. (2017). *Critique of Black Reason*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, W. & Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Moten, F (2018). *Stolen Life: Consent Not to Be a Single Being*. Durham: Duke University Press.
- Palacios Córdoba, E. M. (2019). Sentipensar la paz en Colombia. Oyendo las re-existentes voces pacíficas de mujeres negras afrodescendientes. *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, 38, 131-161. <http://dx.doi.org/10.14482/memor.38.303.66>
- Palacios Córdoba, E. M., Campo, M. M., Rivas, M. L., Ocoró, N. A., Lozano, B. R. & (eds.). (2019). *Feminicidios y acumulación global. Memorias Foro Internacional Feminicidios*. Quito: Abya Yala.
- Restrepo, E. (2015). Estudios culturales: avatares y posiciones. Entrevista a Eduardo Restrepo. *Tabula Rasa*, 22, 337-351. <https://doi.org/10.25058/20112742.36>
- Santos, B. (2007). *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*. London: Zed Books.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sexton, J. (2016). “Afro-pessimism: The Unclear Word.” *Rhizomes*, 29, <https://doi.org/10.20415/rhiz/029.e02>
- Simone, A. M. & Pieterse, E. (2017). *New Urban Worlds: Inhabiting Dissonant Times*. Cambridge: Polity Press
- Simpson, L. B. (2017). *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- von Werlhof, C. (2018). New Matriarchies. En A. Kothari, A. Acosta, F. Demaria, A. Saleh & A. Escobar (Eds.). *Pluriverse! A Postdevelopment Lexicon*. London: Zed Books.
- von Werlhof, C. (2015). *¡Madre Tierra o muerte!: reflexiones para una teoría critica del patriarcado*. Oaxaca: El Rebozo.
- Ward, J. (2013). *Men We Reaped: A Memoir*. New York: Bloomsbury.
- Warren, C. L. (2018). *Ontological Terror. Blackness, Nihilism, and Emancipation*. Durham: Duke University Press.
- Warren, C. L. (2017). Black Mysticism: Fred Moten’s Phenomenology of (Black) Spirit. *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik*, 65(2), 219-230.