



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Carlos Andrés Duque Acosta

La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna

A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna

**Campinas
2019**

Carlos Andrés Duque Acosta

La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna

A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna

**Tesis presentada al
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
– IFCH de la Universidad Estadual de
Campinas como parte de los requisitos
exigidos para la obtención del título de
Doctor en Filosofía**

**Tese apresentada ao Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do
título de Doutor em Filosofia**

Orientador: Daniel Omar Pérez

**ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
APRESENTADA PELO ALUNO CARLOS
ANDRÉS DUQUE ACOSTA E
ORIENTADO PELO PROF. DR. DANIEL
OMAR PÉREZ**

**Campinas
2019**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

D929a Duque Acosta, Carlos Andrés, 1977-
La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna / Carlos Andrés Duque Acosta. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Daniel Omar Perez.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia política. 2. Bem viver. I. Perez, Daniel Omar, 1968-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna

Palavras-chave em inglês:

Political Philosophy

Living well

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

Banca examinadora:

Daniel Omar Perez [Orientador]

Antonio Florentino Neto

Suze de Oliveira Piza

Juan Carlos Cepeda Herrera

Ana Patricia Noguera de Echeverry

Data de defesa: 24-09-2019

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-1171-4805>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4870854576414018>



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 24/09/2019, considerou o candidato Carlos Andrés Duque Acosta aprovado.

Prof. Dr. Daniel Omar Pérez (Presidente da Comissão Examinadora)

Profa. Dra. Ana Patricia Noguera de Echeverry

Prof. Dr Antonio Florentino Neto

Profa. Dra. Suze de Oliveira Piza

Prof. Dr. Juan Carlos Cepeda Herrera

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Dedicatoria

A los pueblos ancestrales del mundo que resisten,

A las lideresas y líderes sociales que resisten, en especial, a Francia Elena Márquez,

A las académicas y los académicos críticos, en especial, a Arturo Escobar,

Al entretejido profundo de la vida que somos, que estamos siendo, del que hacemos parte, a la Madre Tierra,

A mi familia:

A Adela, Jerónimo, Antonio, María Elena, Diana Carolina, Carlos Walter y Luis Fernando.

Agradecimientos

En primer lugar, especial agradecimiento al profesor Daniel Omar Pérez por acompañarme en este proceso, por su valentía al apoyar una tesis poco convencional en el ámbito de la Filosofía.

A mi compañera de vida Adela Parra Romero por su apoyo y compañía en este camino doctoral que desde febrero de 2015 emprendimos juntos como familia en Brasil, al lado de nuestros hermosos hijos Jerónimo y Antonio, a quienes también agradezco su paciencia.

A mi madre María Elena Acosta por su apoyo presencial en Brasil entre los meses de agosto y noviembre de 2016 cuando viajé a Londres a realizar mi estancia doctoral en la University of Westminster y, en general, por su constante ayuda con nuestros niños en todo este tiempo del doctorado (2015-2019).

A las compañeras y los compañeros del Grupo de Investigación en Filosofía Latinoamericana & Decolonialidad de la Universidad del Valle, en Cali, Colombia, por todos los aprendizajes de mi último año de tesis. En especial, al compañero, mejor, al hermano Leonardo Álvarez por las enriquecedoras conversaciones.

A las hermanas y los hermanos del Cabildo Indígena Universitario de la Universidad del Valle, en Cali, Colombia, por su acompañamiento en este proceso de aprendizaje. En especial, a la Gobernadora del Cabildo, Carely Londoño, del Pueblo Washina; al ex-gobernador Gabriel Cuatín y a Euler Mimalchi del Pueblo de los Pastos; a Luis Alberto Tumiña y Martha Isabel Muelas del Pueblo Misak; a Oscar Yonda del Pueblo Nasa. Al compañero y amigo afrodescendiente Luis Fernando Solís y a la compañera del Pueblo Nasa, Flor Vitonás, profesionales de la naciente Oficina de Asuntos Étnicos de la Universidad del Valle, en Cali, Colombia.

Al Maestro Arturo Escobar por su vida y obra que ha sido siempre inspiradora,

A la lideresa afrodescendiente Francia Elena Márquez Mina.

A el taita Ángel Chindoy y a los hermanos Palchucán por la medicina ancestral del yagé,

A la mayora nasa Marleny Quitumbe por los refrescamientos,

Al taita Rafa Semilla por el encuentro con el temazcal y el peyote,

Al compañero Fernando Dorado y al profesor Santiago Castro-Gómez por los generosos diálogos en estos últimos cuatro años,

A la profesora Chantal Mouffe por recibirme en mi estancia doctoral en Londres,

A mi querida amiga Mónica López Santamaría, a mi amiga en Unicamp, Carolina Tamayo, a mis queridos amigos Nicolás Pérez, Alejandro Caicedo, Remigio Delgado, Frank Suarez, Edward Cruz, Branly Delgado y Wilson Palomino.

Al Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colciencias) de Colombia por el crédito condonable otorgado entre 2015 y 2019 para financiar mis estudios doctorales.

*"¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra?
Esa es para nosotros una idea extraña. Si nadie puede poseer la frescura del viento ni el fulgor del agua, ¿cómo es
posible que usted se proponga comprarlos?
Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo [...]
Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros [...]
Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestras costumbres. Para él una porción de tierra tiene el mismo
significado que cualquier otra, pues es un forastero que llega en la noche y extrae de la tierra aquello que necesita.
La tierra no es su hermana sino su enemiga, y cuando ya la conquistó, prosigue su camino. [...]
Enseñen a sus niños lo que enseñamos a los nuestros, que **la tierra es nuestra madre**. Todo lo que le ocurra a la
tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, están escupiendo en sí mismos. Esto es
lo que sabemos: **la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra**. Esto es lo que
sabemos: **todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia.**
Hay unión en todo.
Lo que ocurra con la tierra recaerá sobre los hijos de la tierra. El hombre no tejió el tejido de la vida; él es
simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo. [...]
La tierra es preciosa, y despreciarla es despreciar a su creador. Los blancos también pasarán; tal vez más rápido
que todas las otras tribus. Contaminen sus camas y una noche serán sofocados por sus propios desechos. [...]
¿Qué ha sucedido con el bosque espeso? Desapareció.
¿Qué ha sucedido con el águila? Desapareció.
La vida ha terminado. Ahora empieza la supervivencia"*

(Fragmentos de la Carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de América, 1854. [El subrayado es mío])

"La palabra sin acción es vacía. La acción sin palabra es ciega. La palabra y la acción fuera del espíritu de la comunidad, son la muerte"
(Álvaro Ulcué Chocué, sacerdote del pueblo indígena Nasa de Colombia asesinado por paramilitares en 1984)

Resumen

La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna

Múltiples investigaciones han demostrado empíricamente que nos encontramos en medio de una crisis civilizatoria multidimensional —ecológica, económica, política, ética— que nos tiene frente a la posibilidad eminente de auto-extinción como especie humana. Para algunos autores incluso, ya no es momento para referirnos a crisis sino a *situación catastrófica* (Stengers, 2015). Estamos en la era geológica del *Antropoceno* (Crutzen, 2002), en la cual la acción del ser humano será determinante en las próximas décadas para el futuro de la vida humana y no-humana en el planeta tierra. Parto de la hipótesis que este dramático panorama está ligado al *sistema-mundo capitalista moderno-colonial* (Quijano, 1992, 2000; Mignolo, 2005, 2007) que se expresa colectivamente como *sentido común* en la ideología del *Vivir Mejor* que se fundamenta a su vez en las concepciones modernas de progreso material, crecimiento económico y desarrollo ilimitado. Este proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal) basado en la explotación humana y de la *Madre Tierra*, encubre un *Vivir Opulento* para una ínfima minoría de la población mundial (menos del 0,0001 %) y un *Mal Vivir* para las mayorías humanas y no-humanas. (Informe Oxfam Internacional, 2016). El objetivo de esta tesis es demostrar que los proyectos/praxis del *Buen Vivir/Vivir Bien* fundados en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*), constituyen una respuesta desde el Sur Global, desde los pueblos *no[solo]modernos* (De la Cadena, 2015), al *Vivir Mejor* capitalista del mundo moderno-colonial. Asumiendo que no estamos ante un problema político o epistemológico, sino que hacemos frente a un *conflicto ontológico* (Almeida, 2013; Blaser, 2016), muestro que el *Buen Vivir/Vivir Bien* representa una alternativa de *ampliación ontológico-política* basada en la *relacionalidad (cosmocentrismo)* que confronta las coordenadas de la ontología dual antropocentrada que fundamenta el *Vivir Mejor* de la *modernidad-capitalista*. Esta *ampliación ontológico-política* no implicará postular una "nueva ontología", la relacional, sino mostrar que la ontología moderna (dualista) se funda en el que denominaré *reduccionismo ontológico moderno* sustentado a su vez en: (1) una reducción epistemológica (en términos de la Ciencia Universal); (2) una reducción económica (en términos del capitalismo); (3) una reducción política (en términos del

antropocentrismo) y, (4) una reducción espiritual (en términos de la tradición judeocristiana). Procedo de la siguiente manera: a partir del *Giro ontológico* en la antropología, expongo las particularidades de los *conflictos ontológicos* que me permiten problematizar los conceptos de *cultura, naturaleza, universo, estado-nación y política multicultural* (fundados en el antropocentrismo y la ontología dual moderna) y avanzar hacia los conceptos de *mundos, multinaturaleza, pluriverso, estado plurinacional* y la *propuesta cosmopolítica* (fundada en el cosmocentrismo y la ontología relacional trans-moderna). De esta manera, como resultado de la tesis, postulo la *ampliación ontológico-política* que representa el *Buen Vivir/Vivir Bien* basado en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* como un camino decolonial-transmoderno hacia la transición civilizatoria (o *pachakuti* en kichwa) que haga frente a la posibilidad inminente de auto-extinción. Finalmente, en diálogo con los modelos clásicos de la teoría política (liberalismo, progresismo, socialismo, etc.) expongo a manera de propuesta para continuar desarrollando en futuras investigaciones, la posibilidad de una *filosofía política basada en el Buen Vivir/Vivir Bien*.

Palabras clave: Buen Vivir, Vivir Bien, Filosofía Política, Giro ontológico, Decolonialidad, Transmodernidad.

Resumo

A expansão ontológico-política do Bem Viver/Viver Bem como uma prática transmoderna

Múltiplas investigações tem demonstrado empiricamente que estamos no meio de uma crise de civilização multidimensional -ecológica, econômica, política, ética- que nos confronta com a eminente possibilidade de auto-extinção como espécie humana. Para alguns autores, já não é mais tempo de se referir a crises, mas a situações catastróficas (Stengers, 2015). Estamos na era geológica do Antropoceno (Crutzen, 2002), em que a ação do ser humano será decisiva nas próximas décadas para o futuro da vida humana e não humana no planeta Terra. A partir da hipótese de que esse panorama dramático está vinculado ao sistema-mundo capitalista moderno-colonial (Quijano, 1992, 2000; Mignolo, 2005, 2007) que é coletivamente expresso como senso comum na ideologia de Viver Melhor que se fundamenta ao mesmo tema nas concepções modernas de progresso material, crescimento econômico e desenvolvimento ilimitado. Este projeto hegemônico globalizante/homogeneizador de Viver Melhor (ou ethos neoliberal), baseado na exploração humana e na Mãe Terra, oculta uma vida opulenta para uma pequena minoria da população mundial (menos de 0,0001%) e uma vida ruim para maiorias humanas e não humanas. (Relatório Internacional da Oxfam, 2016). O objetivo desta tese é demonstrar que os projetos/praxis do Bem Viver/Viver Bem baseados no sentimento/pensamento/habitar da Mãe Terra (ou Pachamama), constituem uma resposta do Sul Global, dos povos não[somente]modernos (De la Cadena, 2015), ao Viver Melhor capitalista do mundo colonial moderno. Assumindo que não estamos diante de um problema político ou epistemológico, mas que enfrentamos um conflito ontológico (Almeida, 2013; Blaser, 2016), mostro que o Bem Viver/Viver Bem representa uma alternativa de expansão ontológico-política baseada na relacionalidade (cosmocentrismo) que confronta as coordenadas da ontologia dual antropocêntrica subjacente à Vida Melhor da modernidade-capitalista. Esta extensão ontológico-política não implicará postular uma "nova ontologia", a relacional, mas mostrar que a ontologia moderna (dualista) se funda no que eu chamarei de reducionismo ontológico moderno sustentado por sua vez: (1) uma redução epistemológica (em termos da Ciência Universal); (2) uma redução econômica (em termos de capitalismo); (3) uma redução política (em termos de antropocentrismo) e (4) uma redução espiritual (em termos de tradição judaico-cristã). Procedo da

seguinte maneira: a partir da virada ontológica da antropologia, exponho as particularidades dos conflitos ontológicos que me permitem problematizar os conceitos de cultura, natureza, universo, estado-nação e política multicultural (fundados com base no antropocentrismo e na ontologia dual moderna) e avançar para os conceitos de mundos, multinaturalidade, pluriverso, estado plurinacional e a proposta cosmopolítica (fundada no cosmocentrismo e na ontologia relacional transmoderna). Deste modo, como resultado da tese, postulo a expansão ontológico-política que representa o Bem Viver/Viver Bem baseado no sentimento/pensamento/habitar da Mãe Terra como um caminho decolonial-transmoderno para a transição civilizacional (ou pachakuti em kichwa) para enfrentar a possibilidade iminente de auto-extinção. Finalmente, em diálogo com os modelos clássicos de teoria política (liberalismo, progressismo, socialismo, etc.), proponho como proposta continuar desenvolvendo em pesquisas futuras, a possibilidade de uma filosofia política baseada no Bem Viver/Bem Viver.

Palavras-chave: Bem Viver, Viver Bem, Filosofia Política, Decolonialidade, Virada Ontológica, Transmodernidade.

Abstract

The ontological-political extension of the Good Living/Living Well as transmodern praxis

Multiple investigations have empirically demonstrated that we are in the middle of a multidimensional civilization crisis —ecológica, economic, political, ética— that has us facing the eminent possibility of self-extinction as a human species. For some authors, it is no longer time to refer to a crisis but to a *catastrophic situation* (Stengers, 2015). We are in the geological era of the *Anthropocene* (Crutzen, 2002), in which the action of the human being will be determinant in the next decades for the future of human and non-human life on planet earth.

I start from the hypothesis that this dramatic panorama is linked to the *modern-colonial capitalist world-system* (Quijano, 1992, 2000; Mignolo, 2005, 2007) that is expressed collectively as common sense in the ideology of *Better Living* that is founded in turn, in the modern conceptions of material progress, economic growth and unlimited development. This hegemonic globalizing/homogenizing project of *Better Living* (or neoliberal ethos) based on the human exploitation and of *Mother Earth*, hides a *Opulent Living* for a tiny minority of the world population (less than 0,0001 %) and a *Bad Living* for the human and non-human majorities. (Oxfam International Report, 2016). The objective of this thesis is to demonstrate that the projects/praxis of Good Living/Living Well founded on the feeling/thinking/inhabiting of *Mother Earth*, constitute a response from the Global South, from the *not[only]modern* peoples (De la Cadena, 2015), to the *Better Living* Capitalist of the modern-colonial world. Assuming that we are not facing a political or epistemological problem, but that we are facing an *ontological conflict* (Almeida, 2013; Blaser, 2016), I show that the Good Living/Living Well represents an *ontological-political expansion* alternative based on *relationality (cosmocentrism)* that confronts the coordinates of the dual anthropocentric ontology that underpins the *Better Living* of capitalist-modernity. This ontological-political expansion will not imply postulating a "new ontology", the relational one, but to show that the modern ontology (dualist) is based on what I will call *modern ontological reductionism* sustained in turn: (1) an epistemological reduction (in terms of Universal Science); (2) an economic reduction (in terms of capitalism); (3) a political reduction (in terms of anthropocentrism) and, (4) a spiritual reduction (in terms of the Judeo-Christian tradition). I proceed in the following way:

from the *ontological turn* in anthropology, I expose the particularities of *ontological conflicts* that allow me to problematize the concepts of culture, nature, universe, nation-state and multicultural politics (founded on anthropocentrism and modern dual ontology) and to advance towards the concepts of worlds, multinaturality, pluriverse, plurinational state and the *cosmopolitical proposal* (founded on cosmocentrism and trans-modern relational ontology). In this way, as a result of the thesis, I postulate the ontological-political expansion that represents the Good Living/Living Well based on the feeling/thinking/inhabiting of as a decolonial-transmodern path towards the civilizing transition (or *pachakuti* in Kichwa) that faces the imminent possibility of self-extinction. Finally, in dialogue with the classical models of political theory (liberalism, progressivism, socialism, etc.) I expose as a proposal to continue developing in future research, the possibility of a *political philosophy based on Good Living/Living Well*.

Keywords: Good Living, Living Well, Political Philosophy, Ontological Turn, Decoloniality, Transmodernity.

Sumario

Advertencia Preliminar	17
Introducción.....	20
I. Marco general de la investigación: la ideología del <i>Vivir Mejor</i> y el horizonte de la auto-extinción humana	20
II. El <i>Ciclo progresista</i> suramericano y la aparición del discurso público del Buen Vivir en Ecuador y del Vivir Bien en Bolivia como alternativa al modelo de desarrollo	22
III. Pregunta y objetivo de investigación	24
IV. El <i>Giro Decolonial</i>	25
V. El enfoque decolonial que asumo en este trabajo	30
VI. El Buen Vivir/Vivir Bien interpretado desde el <i>Giro ontológico</i>	31
VII. Estructura de la tesis.....	33
Capítulo I	36
Presentación general del Buen Vivir/Vivir Bien.....	36
1.1 Introducción.....	36
1.2 Buen Vivir (<i>Sumak Kawsay</i>) o Vivir Bien (<i>Suma Qamaña</i>)	37
1.4 El Buen Vivir/Vivir Bien como precepto constitucional intercultural	46
1.5 La genealogía de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)	51
1.6. El papel de los <i>gobiernos progresistas</i> y el (<i>neo</i>) <i>extractivismo-desarrollista</i>	56
1.7 La lógica del consumo y la ideología del <i>Vivir Mejor</i>	67
1.8 Una lectura aymara del consumo capitalista en la sociedad moderna	72
Capítulo II.....	75
El <i>Giro ontológico</i> en Antropología.....	75
2.1 Introducción.....	75
2.2. Heidegger y el olvido de la pregunta por el sentido del ser	76
2.3. <i>Apertura ontológica</i> : de las representaciones culturales a las perspectivas ontológicas	82
2.4 Referentes teóricos principales de la <i>apertura ontológica</i>	86
2.4.1 La teoría del actor-red y la Gran División.	86
2.4.2 La teoría de los modos de identificación	89
2.4.3 El Perspectivismo amerindio y el multinaturalismo.	92
2.4.4 Multiplicidad ontológica y praxiología.....	97
2.5 El concepto de “mundo” para occidentales y pueblos amerindios	100

Capítulo III	106
Ontología política y cosmopolítica	106
3.1 Introducción.....	106
3.2 De los conflictos culturales a los <i>conflictos ontológicos</i>	108
3.3 Ampliando la comprensión del concepto moderno de ontología.....	111
3.4 Ontología política y relacionalidad	114
3.6 La <i>propuesta cosmopolítica</i>	119
3.7 Buen Vivir/Vivir Bien, relacionalidad y espiritualidad	125
Capítulo IV	138
El Buen Vivir/Vivir Bien como praxis decolonial-transmoderna	138
4.1 Introducción.....	138
4.2 El <i>Giro Decolonial</i> y el <i>Programa Modernidad/Colonialidad (M/C)</i>	139
4.3 Colonialidad de la "naturaleza" y liberación de la <i>Madre Tierra</i>	145
4.4 Patriarcado y colonialidad sobre la mujer y lo femenino.....	149
4.5 El concepto de transmodernidad	152
4.6 Interludio. Hacia la transversalización del enfoque decolonial.....	159
4.7 La perspectiva decolonial-transmoderna del Buen Vivir/Vivir Bien.	162
Capítulo V	167
Una respuesta al libro "El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno" (2019) de Santiago Castro-Gómez	167
VI. Consideraciones finales	180
VII. Bibliografía	190

Advertencia Preliminar

Antes de comenzar mi exposición considero importante realizar una aclaración o mejor, subrayar los riesgos que implica para un hombre mestizo ("blanco"), profesional formado en la escuela filosófica tradicional antropocentrada, eurocéntrica, logocéntrica, tratar de entender una cosmovisión que precisamente, de manera performativa¹, coloca en tela de juicio muchos de los fundamentos básicos de la manera como Occidente ha comprendido al mundo, al ser humano y a la "naturaleza"². En otras palabras, me interesa, si se puede decir de esta manera, explicitar de entrada mis límites subjetivos hermenéuticos como hombre urbano moderno occidental y los límites hermenéuticos de la tradición de la academia filosófica tradicional. Precisamente este trabajo avanza hacia la defensa de un *lugar-otro* (ontológico, epistemológico, político) para la investigación que reconozca el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*.

En este orden de ideas creo importante aclarar que a pesar de que este trabajo de investigación sobre el Buen Vivir/Vivir Bien parte del "acontecimiento", en sentido filosófico³, de las Constituciones Políticas *interculturales* de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), este proceso de transformación ético-político inició con la experiencia vital ancestral milenaria de las hermanas y

¹ Es interesante tener en cuenta este llamado de atención sobre el concepto y lo conceptual en las cosmovisiones amerindias: "la categoría misma de "concepto" es ajena al senti-pensar indígena, no por adolecer este de términos para expresar las ideas, representaciones mentales y experiencias, sino por la idea logo-céntrica que tras la explicación del mundo por medio del concepto se esconde –ello no quiere decir que el pensamiento andino sea preconceptual–. En otras palabras, el saber andino es un saber que no se soporta ni se expresa principal, ni necesariamente por medio del concepto, sino que integra en una realidad mucho más amplia las intuiciones y experiencias que fundamentan su epistemología." (Orrego-Echeverría, 2015, p. 49) Especialmente, hay que subrayar el carácter oral de la sabiduría ancestral indígena y las formas de escritura expresadas en los tejidos, que como lo mencionó un autor desconocido, "son los libros que la Colonia no pudo quemar".

² Utilizo desde aquí en adelante las comillas ("") cuando nos referimos a la idea de *naturaleza* pues el concepto está cargado de una profunda herencia simbólica desde la Modernidad que nos lleva a entendernos a los humanos, por una suerte de "sentido común", por un efecto de "naturalización", como separados de lo que hay, de lo existente. "Naturaleza" puede entenderse en un sentido cognitivo, representacional, como todo aquello que puede ser medido por las ciencias naturales (física, química, biología, etc.) La distancia simbólica que media entre el concepto de "Naturaleza" y el senti/pensar/habitar de la *Madre Tierra* es uno de los ejes de esta investigación.

³ "Un *acontecimiento* establece un tiempo singular con base en su fijación nominal. Desde que es trazado, nombrado e inscrito, el acontecimiento esboza en la situación –en "lo que hay"– un antes y un después. Empieza a existir un tiempo" [...] "un *acontecimiento* no es la realización de una posibilidad interna a la situación o que dependa de leyes transcendentales de un mundo. Un *acontecimiento* es la creación de nuevas posibilidades. Se sitúa no simplemente al nivel de los posibles objetivos, sino al nivel de la posibilidad de los posibles" (Badiou en Leveque, 2011, pp. 86-87).

los hermanos de los pueblos andino-amazónicos de nuestra "América profunda", como la llamará el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2000). Experiencia que, como espero mostrar, está fuera del proyecto civilizatorio de la *modernidad-capitalista* en tanto se presenta como *exterioridad negada* que retorna para abrir caminos de resistencia, descolonización y *re-existencia* (Albán, 2016) desde los pueblos quechua y aymara, donde surgió el *Sumak Kawsay* y el *Sumak Qamaña*, respectivamente.

Por tanto, como hombre mestizo urbano, como estudiante de doctorado en filosofía, quiero dejar muy presente mi respeto supremo con las hermanas y los hermanos de los pueblos ancestrales. Asimismo, expreso simbólicamente una *petición de permiso* para poder hacer parte de esta riqueza cosmológica, ontológica, cultural, lingüística y epistémica, la cual trataré de honrar en este trabajo de investigación. Quiero dejar en claro que en ningún momento pretendo representar la sabiduría ancestral de las hermanas y los hermanos de los pueblos originarios ni mucho menos hablar en su nombre. Reconozco la existencia de una deuda histórica con la sabiduría de los pueblos ancestrales que ha sido invisibilizada, negada. En este sentido, este trabajo es un "grano de arena" en la lucha de resistencia frente al colonialismo que nuestros pueblos ancestrales libran desde hace más de 525 años, porque no se nos debe olvidar que los pueblos indígenas, negros, afros, fueron y siguen siendo atropellados, masacrados, en nombre de la civilización, del progreso, del crecimiento económico y del desarrollo.

Hoy esta reivindicación histórica nos incumbe a todas y todos, es en este camino que siguiendo a la pensadora aymara Silvia Rivera-Cusicanqui (2010) también me entiendo como un mestizo en tensión entre la herencia indígena, negra, afro y la herencia europea (escribo en español, por ejemplo); un mezclado, impuro, contaminado, un "mestizo *ch'ixi*"⁴, en otras palabras:

⁴ "La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario [...] lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él [...] La noción de *ch'ixi* equivale a la de "sociedad abigarrada" de Zavaleta y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa". (Rivera-Cusicanqui, 2010, pp. 69-70)

un mestizo sin complejos, desde los márgenes y los intersticios asumiendo un papel en las luchas colectivas por la descolonización.

Desde estas aclaraciones, honro todos los diálogos tan fructíferos que pude sostener con las hermanas y los hermanos de los pueblos originarias ancestrales, especialmente colombianos (Misak, Nasa, Yanacona, Pastos, Cofán, Inga, Pisamira), que han sido ya señaladas en los agradecimientos iniciales de esta tesis.

Introducción

"El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!" (Friedrich Nietzsche)

"Marx había dicho que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de manera completamente diferente. Es posible que las revoluciones sean, para la humanidad que viaja en ese tren, el acto de accionar los frenos de emergencia"
(Walter Benjamin)

"[...] asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular de la siguiente manera: tenemos problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Los problemas modernos de la libertad, la igualdad y la fraternidad persisten con nosotros. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible"
(Boaventura de Souza Santos)

I. Marco general de la investigación: la ideología del *Vivir Mejor* y el horizonte de la auto-extinción humana

En el año 2015, la periodista y activista canadiense Naomi Klein publicó el libro *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. En esta obra a partir de destacadas investigaciones científicas demostró cómo la crisis del cambio climático y sus efectos, las emisiones de gases de efecto invernadero causa del calentamiento global, deben llevarnos a cuestionar el dogma del "libre mercado" y replantear el modelo económico-político basado en la explotación de la "naturaleza" y la promoción del individualismo/consumismo, pues estamos frente a la inminente posibilidad del fin de la vida humana en el planeta tierra. Múltiples investigaciones han fundamentado empíricamente que nos encontramos hoy frente a una crisis civilizatoria multidimensional —ecológica, económica, política, ética— que nos tiene frente a la posibilidad eminente de auto-extinción. Para algunos autores incluso, ya no es momento para referirnos a crisis sino a *situación catastrófica* (Stengers, 2015); de hecho, se ha propuesto denominar *Antropoceno*⁵ a esta nueva era

⁵ La definición de *Antropoceno* fue propuesta por el premio Nobel de Química Paul J. Crutzen en el año 2000 y se refiere a la nueva era geológica que estamos experimentando en la que los seres humanos (el *anthropos*) existen como la principal fuerza geológica, hecho crucial que nos puede conducir al fin de la especie. En palabras de Crutzen (2002, p. 1): "Durante los últimos tres siglos, los efectos del ser humano sobre el medio ambiente global se han intensificado. Como consecuencia de esas emisiones antropogénicas de bióxido de carbono, el clima global podría apartarse significativamente de su curso natural durante muchos milenios. Parece apropiado asignar el término "Antropoceno"

geológica en la cual la acción del ser humano será determinante en las próximas décadas para el futuro de la vida humana y no-humana en el planeta tierra.

De igual manera, alertándonos sobre la necesidad de tomar en cuenta los efectos ecológicos del modo de desarrollo y consumo actual, el *Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático* (IPCC, sigla en inglés: *Intergovernmental Panel on Climate Change*) de 2014, ha señalado que "Las concentraciones atmosféricas de gases de efecto invernadero se sitúan a niveles sin precedentes en, como mínimo, 800.000 años" (p. 46). La situación en las próximas décadas, si no se plantean correctivos urgentes, puede llegar a ser dramática respecto a la gravedad del creciente calentamiento global que puede conllevar a la amenaza de auto-extinción de la especie humana en menos de 200 años como lo expuso antes de su muerte el famoso físico inglés Stephen Hawking (2016).

Parto de la hipótesis que este dramático panorama está ligado al *sistema-mundo capitalista moderno-colonial* (Quijano, 1992, 2000; Mignolo, 2005, 2007) expresado colectivamente como *sentido común* en la ideología del *Vivir Mejor* (antropocéntrico, extractivista, ecocida, patriarcal, individualista y consumista) que se fundamenta a su vez en las concepciones modernas de progreso material, crecimiento económico y desarrollo ilimitado. Este proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal) basado en la explotación humana y de la *Madre Tierra*, encubre un *Vivir Opulento* para una ínfima minoría de la población mundial (menos del 0,0001 %) y un *Mal Vivir* para las mayorías humanas y no-humanas. (Informe Oxfam Internacional, 2016).

Por eso, volviendo al llamado de Naomi Klein, podríamos decir: *¡Esto lo cambia todo! O, ¡lo debería cambiar todo!* Hoy las condiciones ambientales actuales en la era del *Antropoceno* nos obligan a replantearnos varias de los presupuestos tradicionales de la ética y la política que informan el *Vivir Mejor*, entre ellos, podemos citar el *antropocentrismo* que comprende al ser humano como el centro del universo y una de sus derivaciones, el *especismo*, que considera a la humanidad como la especie superior en la "Naturaleza". De hecho, esta posibilidad

a la actual era geológica dominada por el ser humano, como complemento del Holoceno —el período cálido de los últimos 10-12 milenios. Podría decirse que el *Antropoceno* comenzó a finales del siglo XVIII, cuando los análisis del aire atrapado en el hielo polar muestran el inicio de crecientes concentraciones globales de dióxido de carbono y metano. Esta fecha también coincide con el diseño de la máquina de vapor de James Watt en 1784"

real de auto-extinción humana nos puede llevar hoy a cambiar nuestra forma de referirnos en términos decimonónicos de izquierda y derecha para comenzar a hablar, en este siglo XXI, de "políticas de la reproducción de la vida" y "políticas de la auto-extinción"; o, de "políticas de la vida" y "políticas de la muerte (o necropolítica)". Cambio climático, amenaza latente de extinción, crisis orgánica del capital financiero, desigualdad, violencia crecientes y fin de las utopías revolucionarias, son urgentes desafíos contemporáneos incontestables que no encuentran salida en gran parte de la teoría política actual. La interpretación de esta señalada crisis multidimensional (o situación catastrófica) nos conducirá a una indagación de corte ontológico que explicita la crisis de la interpretación epistemológica actual; en otras palabras, frente a la ideología del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal), no estamos ante un problema político o epistemológico, sino que hacemos frente a un *conflicto ontológico* (Almeida, 2013; Blaser, 2016). Es en este marco que se ubica mi investigación.

II. El *Ciclo progresista* suramericano y la aparición del discurso público del Buen Vivir en Ecuador y del Vivir Bien en Bolivia como alternativa al modelo de desarrollo

Desde el comienzo de la década del 2000 hasta nuestros días América del Sur vivió una serie de inéditas transformaciones políticas que llegaron a ser esperanzadoras como posibilidad real de superación del modelo socioeconómico capitalista neoliberal (Gott, 2005; Jorquera, 2005; Guardiola-Rivera, 2010). Me refiero al denominado *Ciclo progresista* que incluyó gobiernos populares de izquierda en países como Venezuela, Ecuador, Bolivia, Argentina, Brasil, Uruguay y Paraguay que inicia a finales del año 1999 con la llegada al poder de Hugo Chávez. A este periodo también se le denominó la *década dorada* o *década ganada*.⁶

En dos de estos países, Ecuador y Bolivia, liderados por *gobiernos progresistas* (Rafael Correa 2007-2017; Evo Morales desde 2006) y con una fuerte presencia del movimiento campesino e indígena⁷ aparecieron con fuerza los discursos públicos del Buen Vivir (o *Sumak*

⁶ Se ha empezado a hablar del comienzo del fin de este periodo *progresista* desde 2014, con la llegada al poder de Mauricio Macri (Argentina) y Michel Temer (Brasil) y el declive del chavismo en Venezuela simbolizado con el ascenso a la Presidencia de la Asamblea Nacional del líder opositor Henry Ramos Allup en 2015.

⁷ Es importante aclarar el término *indígena* pues se confunde con *indio*. Etimológicamente, indígena viene del latín "indi" (de allí, de ese lugar) y "gens" (origen, pueblo), es decir, "pueblo de ese lugar", "originario de ese lugar". *Indígena* sería por tanto sinónimo de originario, de nativo e indio, aunque es usado desde algunos movimientos sociales

Kawsay en kichwa) y del Vivir Bien (o *Suma Qamaña* en aymara). El Buen Vivir y el Vivir Bien emergen como alternativa al modelo de desarrollo capitalista (al *Vivir Mejor*) a partir de diferentes principios civilizatorios que no están basados en las ideas modernas de crecimiento económico, progreso material y desarrollo ilimitado. Estas ideas a su vez se sustentan en una cosmovisión que entiende al ser humano separado de la "Naturaleza" y que da prevalencia a los valores individuales sobre los comunitarios.

Ambos modelos ético-políticos fueron aprobados vía referendo como fundamentos de la Constitución Política de la República del Ecuador de 2008 y de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009, respectivamente. Dadas sus similitudes conceptuales nos referiremos en este trabajo al concepto unificado de Buen Vivir/Vivir Bien, pues si bien existen diferentes modelos de vida inspirados en la cosmovisión de los pueblos ancestrales de nuestra América (o mejor *Abya Yala*⁸), sólo en los dos países mencionados ha alcanzado un estatus constitucional intercultural y desde el cual partiremos en este trabajo de investigación.

con fines políticos, es sobre todo, el gentilicio de los nacidos en la India. Como narra la historia, Cristóbal Colón murió creyendo que había encontrado una nueva ruta de llegada a la India. Ahora bien, indígena, entendido como nativo, originario es también aquel que se siente conectado con su lugar, con su espacio-tiempo, con la *Pacha*, con la *Madre Tierra*.

⁸ *Abya Yala* es el nombre indígena pre-hispánico de nuestro continente aceptado hoy por todos los pueblos indígenas y asumido como una forma de politización de sus causas por el reconocimiento y la descolonización. *Abya Yala* es una palabra de origen Kuna, significa "tierra en plena madurez", "tierra en plenitud", "tierra de sangre vital", "tierra de vida". El pueblo Kuna es originario de la sierra nevada al norte de Colombia; habita la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién. Actualmente vive en la costa caribeña de Panamá, en la comarca de Kuna Yala (San Blas). Existe también otro nombre de América en kichwa, *Tawantinsuyu* ("Las cuatro regiones o divisiones") que era como se conocía el incariato o el imperio incaico en la época precolombina; asimismo, los mexicas, llamaban *Anáhuac* a su territorio ancestral pre-hispánico. No obstante, como nos informa el geógrafo brasileiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2016, p. 1): "A partir de 2007, sin embargo, en la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala realizada en Iximche, Guatemala, no sólo se autoconvocaron como Abya Yala sino que resolvieron constituir una Coordinación Continental de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas de Abya Yala". Al respecto, nos dirá la maestra Catherine Walsh (2018, p. 2): "Pienso y escribo desde *Abya Yala*. Así llamo la atención a las políticas de nombrar; "América hispana" y "América Latina" son parte del peso colonial de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. *Abya Yala*, que significa "tierra en plena madurez" en la lengua de los pueblos kuna-tule originarios de las tierras ahora llamadas Colombia y Panamá, es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Y es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del "descubrimiento" y la continuidad colonial. *Abya Yala* es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte." Suscribo cada una de las anteriores palabras. Utilizaré a partir de aquí la expresión compuesta, intercultural, *Abya Yala/América Latina*.

Por tanto, fue sin duda en el marco del *progresismo suramericano* aunado a las luchas de resistencia y movilización campesina e indígena que apareció con fuerza, como discurso público, como *discurso plebeyo*, el Buen Vivir/Vivir Bien. Como puede observarse en la historia del siglo XX de nuestro continente, los diferentes gobiernos de derecha (varios de ellos dictatoriales), centrados en políticas foráneas siempre miraron con desdén a los pueblos indígenas y afrodescendientes. Así pues, la llegada al poder de representantes de los sectores populares sociales, como Correa y Morales, permitió un replanteamiento de la visión ética y política que se había tenido hasta entonces con respecto a la sabiduría de los pueblos ancestrales originarios.

III. Pregunta y objetivo de investigación

No obstante, a pesar de los avances sociales que podemos encontrar en estos dos países con *gobiernos progresistas*, como Ecuador y Bolivia donde fue implementado, pareciera ser que el Buen Vivir/Vivir Bien no pudo desenvolver todo su potencial o no logró posicionarse plenamente o que fue distorsionado en su aplicación. De hecho, desde la perspectiva de algunos autores liberales o republicanos, el Buen Vivir/Vivir Bien puede catalogarse como un constructo cultural, una certeza moral de ciertas comunidades extra-modernas, una "doctrina comprensiva de lo bueno" (Rawls, 2006) o una "particular forma de vida racional" (Habermas, 2009). Para otros, ubicados en la orilla ideológica opuesta, puede concebirse el Buen Vivir/Vivir Bien como un nuevo discurso ecologista-ambientalista interesante y sugestivo, pero solo aplicable a comunidades indígenas, rurales, campesinas; en casos más radicales, el Buen Vivir/Vivir Bien termina siendo asimilado a una utopía romántica sin mayores efectos sobre la realidad.

Para esta investigación el Buen Vivir/Vivir Bien, más allá su implementación histórica, no debe quedar relegado a una propuesta ética, política o utópica más, sino que apostamos por volver sobre él como concepto/proyecto en construcción, como praxis, para explicitar, con nuevos elementos teóricos su persistente potencial crítico-emancipatorio. Por tanto, el objetivo específico de esta tesis es demostrar que los proyectos/praxis del *Buen Vivir/Vivir Bien* fundados en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*), constituyen una respuesta desde el Sur Global, desde los pueblos *no[solo]modernos* (De la Cadena, 2015), al *Vivir Mejor* capitalista moderno-colonial.

Es en este escenario donde aparece la pregunta fundamental de esta investigación:

¿El Buen Vivir/Vivir Bien representa una alternativa de ampliación ontológico-política basada en la relacionalidad (cosmocentrismo) que confronta las coordenadas de la ontología dual antropocentrada que fundamenta el proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del Vivir Mejor de la modernidad-capitalista?

Para dar respuesta al anterior interrogante, eje de esta investigación, haré uso de la *teoría decolonial* y del denominado recientemente *Giro ontológico* en la antropología que interpretaré como una propuesta en clave de descolonización epistemológica. Por tanto, el propósito central de este trabajo de investigación será volver a pensar desde la ética y filosofía política en diálogo con la antropología, el Buen Vivir/Vivir Bien como concepto/praxis en construcción para demostrar su potencialidad *ontológico-política*.

IV. El Giro Decolonial

Existen múltiples aproximaciones a la teoría decolonial que centró sus análisis en la distinción entre *colonialismo* y *colonialidad*. Antes de explicitar el enfoque decolonial que sigo en este trabajo me detendré en esta diferenciación establecida por el pensador peruano Aníbal Quijano (1930-2018). Estamos frente al problema de la *diferencia colonial*. Así, el *colonialismo* se referirá a los sucesos vividos desde la conquista de *Abya Yala/América Latina* y la posterior relación jurídico-política entre España, Portugal y sus colonias. Si bien en el siglo XIX con las guerras de independencia se puede empezar hablar del fin del colonialismo (o de los inicios del *poscolonialismo*), no ocurrirá lo mismo con la *colonialidad*. En palabras de Quijano: "no obstante que el colonialismo político fue eliminado la relación entre la cultura europea, llamada también 'occidental', y las otras culturas, sigue siendo una relación de dominación colonial" (1992, p. 12) La *colonialidad*, definirá entonces una teoría (un patrón o matriz de poder) que, a partir de la puesta en escena especialmente para Quijano de la invención del concepto de "raza" desde el siglo XV, explicará con nuevos elementos las relaciones de desigualdad y dominación que se erigen desde la Conquista y que van más allá de los procesos de (des)colonización.

Siguiendo a Quijano, después del fin de la dominación político-jurídica se instaura una forma de dominación simbólica que atiende no sólo al concepto economicista de cuño marxista "clase" sino a la idea de las "razas" ("etnias", "gente de color", etc.) para categorizar a las

poblaciones humanas americanas y fundamentar la explotación/expropiación de los recursos asociados a tales "razas" consideradas biológica y culturalmente inferiores (indígena, afro, mestizo, etc.) por la superior (blanca europea). Es decir, las poblaciones americanas fueron racializadas como forma de imponer criterios de discriminación para sustentar la explotación física y dominación desde un patrón eurocéntrico de conocimiento. Se trata de una forma de legitimación de la dominación y el control. Para Quijano, por tanto, en nuestros análisis de la opresión, no debemos hablar sólo de "clases sociales" sino de una forma de clasificación social racista, sexista y económica. Continúa diciendo el autor peruano:

La *colonialidad*, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global. (1992, p. 14)

Será pues desde este horizonte epistémico-racial que se erigirá la denominada *colonialidad del poder*, que surge a la par con los procesos de colonización y explotación de *Abya Yala/América Latina*, sustentados en un paradigma moderno-racionalista de conocimiento que nace junto con el sistema-mundo capitalista. De esta manera, la *colonialidad del poder* se refiere a un sistema de clasificación y jerarquización de seres humanos y no-humanos, saberes y prácticas de vida, centrado en las ideas de raza, género y "naturaleza" que es funcional a la explotación económica. Es en este punto que Quijano abogará por una necesaria *descolonización epistemológica* como *primer paso* para avanzar en la decolonialidad ya no sólo de América sino en el contexto global:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aun, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres [...] La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la *descolonización epistemológica* para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones,

como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad. (1992, p. 19-20)

Esta *descolonización epistemológica* estará relacionada en primer lugar con la toma de distancia del *eurocentrismo* (tradición filosófica helenística-europea), como forma epistémica de la colonialidad (o *colonialidad del saber*). No se trata de una cuestión geográfica sino epistemológica en tanto implica una concepción, producción y validación del conocimiento que surge en la modernidad y que se pretende universal. Recordemos este fragmento famoso de Dussel en su obra de 1992, *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, donde se fundamenta una de las tesis centrales de la perspectiva decolonial: la modernidad, si bien se gesta en la Europa Medieval, nace en 1492 —500 años antes— con la conquista de *Abya Yala/América Latina*:

1492, según nuestra tesis central, es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. (Dussel, 1994, pp. 8-9)

Para Dussel (1994), la modernidad, como proyecto civilizatorio, no empieza entonces con el *ego cogito* ("yo pienso") cartesiano ni con la Ilustración. Antes del *ego cogito* está el *ego conquiro* ("yo conquisto") que hizo posible la conquista y saqueo de *Abya Yala/América Latina*. Es en este sentido que Dussel se referirá al primer genocidio moderno que fue perpetrado

contra los pueblos ancestrales originarios⁹. Al respecto, Maldonado-Torres (2007) se referirá a la *colonialidad del ser* al mostrar que la otra cara del "yo pienso, luego existo" es la estructura racista y sexista del "no pienso, luego no existo". Este tipo de sujetos considerados inferiores (negros, indígenas, etc.) no piensan y por tanto no son dignos de existir pues su misma humanidad alejada de la razón y de la blancura de la piel se pondrá en duda y será el pretexto para su civilización que iniciará en primer lugar con su cristianización.

Volviendo sobre la obra de Quijano, en textos posteriores a este artículo seminal que venimos comentando de 1992 (nótese el año clave, 5 siglos después de la Conquista), el pensador peruano ampliará la concepción de *Colonialidad del poder*. Por ejemplo, en el artículo *Colonialidad del poder y clasificación social* el acento en lo racial/étnico será mucho más explícito:

La *colonialidad* es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. (Quijano, 2000, p. 93)

Así para Quijano (2000, pp. 6-7), la *colonialidad del poder* se da en un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto que conforma una "matriz colonial de poder" (o "patrón colonial de poder") en función y en torno a la disputa por: 1) control de la economía, del trabajo y sus productos por el capitalismo; 2) control de la "naturaleza" y los recursos naturales a través de la ciencia; 3) control del sexo y el género, a través del patriarcado; 4) control de la subjetividad y el conocimiento a través de la educación; 5) control de la autoridad a través del Estado. Dicho en otros términos, a partir de la conquista y colonización de *Abya Yala/América Latina* el capitalismo se hará mundial y eurocentrado, al mismo tiempo, la

⁹ Ramón Grosfoguel (2013) a su vez se referirá a los cuatro genocidios/epistemicidios del siglo XVI: 1) contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Ándalus; 2) Contra los pueblos indígenas en el continente americano; 3) Contra los africanos secuestrados para su esclavización en el "Nuevo continente"; 4) Contra las mujeres indoeuropeas que fueron quemadas por ser consideradas "brujas".

modernidad y su "lado oscuro", la colonialidad, se constituirán como los fundamentos de este patrón internacional de poder. Por esto me refiero en varios lugares de este trabajo a la *modernidad-capitalista* o *modernidad/colonialidad/eurocentrada*, entendiendo el sistema hegemónico capitalista como el eje económico de la colonialidad del poder.

Detengámonos en estas palabras desde la obra de Walter Dignolo para complementar o avanzar en claridad sobre el concepto de "raza". En su libro *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, publicado en 2005, Dignolo sostendrá que la 'raza' es un asunto de categorización de individuos en relación con un paradigma de humanidad, más que de color de la piel, pureza de sangre o entramado cultural: "[...] la cuestión de la 'raza' no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal" (Dignolo, 2007, p. 41). De esta manera, categorías como 'raza', 'color' o 'etnicidad' definen relaciones de poder y dominación en relación con un paradigma de humanidad que se considera superior y sirve como estándar de comparación.

En esta dirección puede entenderse, siguiendo a Ramón Grosfoguel (2011), los conceptos de *racismo epistémico* y *sexismo epistémico*; el primero, el *racismo epistémico* se basa en asumir la inferioridad de los "no occidentales" dada su proximidad a la animalidad que les impide acceder plenamente a la forma ilustrada de racionalidad eurocéntrica universalista. A su vez, el *sexismo epistémico*, se funda en asumir la inferioridad de la mujer (y de lo femenino), su emocionalidad, su fragilidad que le impide acceder a la virilidad que requiere la ciencia, la verdad.

Según Grosfoguel (2011, p. 344) la epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tiene color y tiene género: "la construcción de la epistemología de los hombres "occidentales" como superior y del resto del mundo como inferior forma parte inherente del racismo/sexismo epistemológico que ha prevalecido en el sistema-mundo durante más de quinientos años." Será en este marco que los saberes ancestrales serán negados, invisibilizados. Finalmente, respecto al concepto de raza debe subrayarse que se trata de un "principio organizador" no una determinación en última instancia que reemplazaría la determinación de económica por la racial. En palabras de Grosfoguel (2016, p. 158):

el racismo organiza las relaciones de dominación de la modernidad, manteniendo la existencia de cada jerarquía de dominación sin reducir unas a las otras, pero al mismo tiempo sin poder entender ninguna sin las otras. El principio de complejidad es ese: no se puede reducir como epifenómeno una jerarquía de dominación a otra que la determine en «última instancia», pero tampoco se puede entender ninguna jerarquía de dominación sin las otras.

En otras palabras, lo que se ha venido a denominar *Giro decolonial* hará énfasis en cómo la *matriz o patrón colonial de poder* (Mignolo), la práctica colonial, las herencias coloniales en la dimensión del poder, del saber, del ser, del sistema sexo/género, de la Madre Tierra, han sido fundantes de la *modernidad-capitalista* y por esta razón constituyentes a su vez del *sentido común* que hemos naturalizado como "sujetos modernos". A partir del *Giro decolonial*, podemos apreciar con mayor profundidad elementos centrales de la colonización epistemológica que nos han impedido contemplar otros caminos en las humanidades y las ciencias sociales latinoamericanas. La exposición hasta aquí realizada del *Giro decolonial* nos permite sustentar la tesis de la invisibilización de las *prácticas* y saberes de los pueblos ancestrales extra-modernos indígenas y africanos, que como se argumentó a través de razones no sólo epistémicas sino también raciales, no alcanzaban el estatus de conocimiento verdadero, sólido, en pocas palabras de ciencia.

V. El enfoque decolonial que asumo en este trabajo

No existe una sola perspectiva desde la cual abordar los efectos del *Giro Decolonial*. En este trabajo entenderé el enfoque decolonial concretamente a partir del reconocimiento de la diversidad cosmológica (existencia del pluriverso), la diversidad epistemológica, la diversidad lingüística y la diversidad espiritual, para asumir con seriedad la necesidad de abrimos al diálogo inter-epistémico, inter-cultural crítico; incluso inter-multilingüe (más allá del bilingüismo tradicional), teniendo en cuenta las lenguas originarias de nuestros pueblos ancestrales.

Este enfoque apunta hacia un horizonte de sentido transmoderno (Dussel) que vaya más allá de la modernidad y su lado oculto, la colonialidad. Se trata de asumir que la hegemonía epistémica universalista/naturalista/eurocentrada no se cambia unilateral o dogmáticamente por otra *episteme* privilegiada, sino que se hace necesaria su diseminación, es decir, abrirla en diálogo

(o *polilogo*, en términos de F. Wimmer, 1996) con otras múltiples epistemes, con epistemes-otras, pluriversales; o en palabras de Boaventura de Sousa Santos, construir epistemologías desde el sur.

Es en este sentido que puede entenderse la perspectiva decolonial del Buen Vivir/Vivir Bien, en tanto rescata profundos saberes ancestrales que han sido excluidos o silenciados. En este trabajo, a su vez, destacaré una de las consecuencias de asumir la perspectiva decolonial: abrimos en filosofía al *Giro ontológico*, para ir más allá del concepto de uni-verso, de naturaleza, de mono-cultura y de la idea liberal de tolerancia multicultural.

VI. El Buen Vivir/Vivir Bien interpretado desde el *Giro ontológico*

En los últimos años, desde la antropología, principalmente a partir de los estudios etnográficos sobre pueblos andino-amazónicos como los makuna y los ashuar (Descola, 1992; Århem, 1996), el *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996) y los *Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* (Mol, 2002; Latour, 2007; Law, 2011; Woolgar, 2013, entre otros) ha venido siendo destacada la posibilidad de pensar un *giro* o *apertura ontológica*¹⁰ en la antropología y la filosofía, que permita dar cuenta de la realidad múltiple desde mundos que emergen a partir de las *prácticas* de los pueblos o comunidades consideradas *no-modernas, extra-modernas* o *no[solo]modernas*¹¹.

En esencia, la *apertura ontológica* se funda en la toma de distancia del denominado naturalismo moderno (u occidental) que plantea la división absoluta entre "naturaleza" y cultura,

¹⁰ En 2013, la revista *Social Studies of Science* (SSS) dedicó un número completo (Volume 43, Issue 3, June 2013) al tema del *Giro ontológico* (*ontological turn*), donde discutieron sus implicaciones autores como Steve Woolgar, Annemarie Mol, John Law, Javier Lezaun, Bas Van Heur, Loe Leydesdorff, Sally Wyatt, Marianne Elisabeth Lynch, Charlotte Brives, Noortje Marres y Michael Lien. Igualmente, en 2014, la revista *Cultural Anthropology*, dedicó una edición completa al tema (Issue 13, January 13, 2014), donde expusieron su visión del *Giro ontológico* autores como Eduardo Viveiros de Castro, Mario Blaser, Marisol de la Cadena, Annemarie Mol, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Matei Candea, Eduardo Kohn y Helen Verran.

¹¹ Utilizo la definición de Martínez Dueñas (2016) quien inspirado en la obra de Marisol de la Cadena (2015) se refiere a *mundos híbridos* producto del encuentro entre el mundo moderno y los mundos locales "cada vez menos modernos". En sus palabras, "uso el concepto *no[solo]modernos* para referir los mundos o naturalezas-culturas (colectividades) locales que no se adscriben, totalmente, al mundo moderno, pero tampoco pueden entenderse como intocados por este." (2016, p. 35) Los pueblos indígenas andino-amazónicos y algunas comunidades afrodescendientes raizales de *Abya Yala/América Latina* son un ejemplo de estos mundos *no[solo]modernos*.

entre "naturaleza" y sociedad, entre seres vivientes humanos y no-humanos; entre lo material y lo espiritual. Cuestionando esta *Gran División* entre "naturaleza" y cultura, como la llamará el pensador francés Bruno Latour (2007, p. 148), que sustenta el "naturalismo moderno" y en general, la racionalidad moderna occidental, la *apertura ontológica* colocará su acento en la idea de que las *prácticas* de diferentes comunidades —no sólo sus creencias o discursos— crean diferentes realidades, diferentes "mundos" y por tanto, concibe tal realidad como múltiple (*multinatural, pluriversal*) y expresada en diferentes *ontologías* (y cosmologías). En síntesis, la *apertura ontológica* pretende dar cuenta de la *multiplicidad ontológica* u *ontologías-otras* divergentes a la ontología moderna.

Como sabemos, para las hermanas y los hermanos de los pueblos indígenas ancestrales alrededor del mundo, la "naturaleza" no es un mero objeto, depósito de recursos o materias primas como indica el *naturalismo moderno*, sino un ser vivo del cual somos parte y con el que se establecen diferentes relaciones de parentesco y proximidad. La "naturaleza", para los pueblos indígenas es un sujeto vivo (de derechos) antes que un objeto inerte, una cosa. En especial, para quechuas, aymaras y guaraníes, la "naturaleza" es vista como *Madre Tierra*, como *Pachamama*; seres vivientes humanos y no-humanos (incluyendo la espiritualidad, los seres espirituales) se entienden interrelacionados, interconectados en una comunidad amplia. En otras palabras, el ser humano, el "sujeto", no se entiende aislado, individual, sino como parte integrante de un entramado vital, la Pacha, el cosmos.

De esta forma, antes que el progreso material, el crecimiento económico o el desarrollo ilimitado, poderosas formas ideológicas del proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del *Vivir Mejor* capitalista moderno-colonial, importará la armonía con los demás seres de esta *comunidad ampliada* (cosmo-unidad, "cosmunidad")¹². Es en este marco donde se instala la potencialidad ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien que nos autoriza para replantear ciertos presupuestos de la *modernidad-capitalista* que sustenta los modelos políticos clásicos. En síntesis, a partir del *Giro ontológico* en la antropología, expongo las particularidades de los *conflictos ontológicos* (Almeida, 2013; Blaser, 2016) que me permiten

¹² Más adelante se explicará que esta *comunidad ampliada* puede entenderse también como una *comunidad transmoderna* que vaya más allá de la sociedad moderna antropocentrada. La *comunidad ampliada* o *comunidad transmoderna* representa el sujeto/la sujeta ético-política del Buen Vivir/Vivir Bien.

problematizar los conceptos de *cultura, naturaleza, universo y política multicultural* (fundados en el antropocentrismo y la ontología dual moderna) y avanzar hacia los conceptos de *mundos, multinaturaleza, pluriverso* y la propuesta *cosmopolítica* (fundados en el cosmocentrismo y la ontología relacional trans-moderna). Este ejercicio será una forma operativa de pasar, en términos de las hermanas y los hermanos indígenas zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), del "mundo hecho de un solo mundo" del proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del *Vivir Mejor* a un "mundo donde quepan muchos mundos" y proyectos/praxis del *Buen Vivir/Vivir Bien*. De esta manera, postulo la *ampliación ontológico-política* que representa el *Buen Vivir/Vivir Bien* basado en el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* como un camino decolonial-transmoderno hacia la transición civilizatoria (o *pachakuti*¹³ en kichwa) que haga frente a la posibilidad inminente de auto-extinción. Ahora bien, me refiero *ampliación ontológico-política* no para erigir una "nueva ontología" basada en la *relacionalidad*, sino para mostrar que la ontología moderna (dualista) se funda en una reducción: (1) epistemológica (en términos de la Ciencia Universal); (2) económica (en términos del capitalismo); (3) política (en términos del antropocentrismo) y, (4) espiritual (en términos de la tradición judeocristiana).

VII. Estructura de la tesis

La tesis se divide en seis capítulos además de la bibliografía. En el primer capítulo titulado *Presentación general del Buen Vivir/Vivir Bien* expongo brevemente los elementos centrales del modelo ético-político del Buen Vivir y del Vivir Bien. A continuación, presento de la genealogía del discurso del Buen Vivir en Ecuador. Finalmente, me detengo en papel de los *gobiernos progresistas* y su compleja relación con las dinámicas extractivistas y desarrollistas para subrayar las contradicciones existentes al intentar conciliar el modelo de desarrollo tradicional con el Buen Vivir/Vivir Bien.

¹³ La palabra kichwa *pachakuti* proviene etimológicamente de la unión de la palabra *pacha* que significa cosmos, totalidad y de la palabra *kuti* que simboliza la transformación, el cambio. De esta manera, el *pachakuti* será un momento de transiciones, de cambios radicales en el espacio-tiempo, un revolucionar, que en palabras de la pensadora aymara Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 22) representa una "revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos".

En el segundo capítulo, titulado *El Giro ontológico en Antropología* abordo en primer lugar, la obra de Martin Heidegger, exponente principal de la ontología filosófica en el siglo XX, para revisar su crítica a la tradición filosófica occidental desde la cual emana su exhortación respecto al olvido de la pregunta por el sentido del ser y la necesaria crítica a la metafísica de la presencia o metafísica de la subjetividad. Posteriormente presento los fundamentos teóricos principales de los referentes del *Giro Ontológico* (Latour, Descola, Viveiros de Castro, Mol). Para cerrar abordo la obra del filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim desde la cual se entabla un diálogo entre Heidegger y Viveiros de Castro para establecer una comparación entre el concepto de “mundo” para los pueblos occidentales y para los pueblos amerindios.

En el tercer capítulo, titulado *Ontología política y cosmopolítica* presento la *ampliación ontológico-política* del Buen Vivir/Vivir Bien basado en la distinción entre *conflictos culturales* y *conflictos ontológicos* que a partir de una crítica a los conceptos de *cultura*, *naturaleza* y *universo*, me conducirá a una ampliación de la comprensión del concepto moderno de ontología desde el cual se postularán los conceptos de *mundos*, *multinaturaleza*, *pluriverso* y la *propuesta cosmopolítica* (Stengers, 2014). En un último momento, revisando el concepto de *relacionalidad*, a partir de los principios de *correspondencia*, *complementariedad*, *reciprocidad* y *ciclicidad temporal*, presento la ontología relacional como fundamento del Buen Vivir/Vivir Bien.

En el cuarto capítulo, titulado *El Buen Vivir/Vivir Bien como praxis decolonial-transmoderna*, desde el enfoque decolonial, además de referirme a la *Colonialidad de la "naturaleza"* y las relaciones entre patriarcado y colonialidad, presento el concepto de Enrique Dussel de *transmodernidad* que me permite referirme a la perspectiva decolonial-transmoderna del Buen Vivir/Vivir Bien.

En el quinto capítulo titulado *Una respuesta al libro "El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno"* (Sello Editorial Javeriano, 2019) de Santiago Castro Gómez, realizo un ejercicio de discusión de las tesis principales de esta obra, en especial, aquellas que tienen que ver directamente con mi trabajo doctoral. En este libro el profesor Castro-Gómez toma distancia de la perspectiva decolonial radicalizando su posición de una manera incluso polémica, contra los teóricos decoloniales que ha llamado los "abyayalistas" (Castro-Gómez, 2019, p.11); dado que esta esta tesis puede ser considerada como parte del "abyayalismo" o "sector

abyayalista" (Castro-Gómez, 2019, p 174)¹⁴, he decidido dar una respuesta a algunas de las tesis del libro aludido, antes de dar paso a las *Consideraciones Finales* de la tesis. El ejercicio de discusión con esta reciente obra también es importante pues, de alguna manera, coloca a prueba varias de las tesis que he defendido a lo largo de este trabajo, en especial, lo que denomino el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*) y la ontología relacional como bases del Buen Vivir/Vivir Bien. En otras palabras, esta respuesta al libro de Castro-Gómez, puede dar cuenta de las objeciones generales más inmediatas a la perspectiva de investigación que he asumido en este trabajo, como por ejemplo, las referidas al "antimodernismo", al "esencialismo" o "romanticismo" de senti-pensar desde una visión, en perspectiva decolonial, que se inspira en la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas, de los pueblos *no[solo]modernos* de *Abya Yala*.

Finalmente, expongo en un último capítulo las *Consideraciones finales*, donde además de entablar un diálogo con algunos modelos clásicos de la ética y la teoría política (liberalismo, progresismo, socialismo) expongo a manera de propuesta para continuar desarrollando en futuras investigaciones, la posibilidad de una *filosofía política basada en el Buen Vivir/Vivir Bien*.

¹⁴ Incluso mi trabajo también puede ser señalado como "pachamamista" o "pachamámico", despectivo epíteto postulado por el historiador y periodista argentino Pablo Stefanoni (2010).

Capítulo I

Presentación general del Buen Vivir/Vivir Bien

"La idea del *Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña* nace en la periferia social de la periferia mundial y no contiene los elementos engañosos del desarrollo convencional. Ya no será cuestión del "derecho al desarrollo" o del principio desarrollista como guía de la actuación del Estado. Ahora se trata del Buen Vivir de las personas concretas en situaciones concretas analizadas concretamente, y la idea proviene del vocabulario de pueblos otrora totalmente marginados, excluidos de la respetabilidad y cuya lengua era considerada inferior, inculta, incapaz del pensamiento abstracto, primitiva. Ahora su vocabulario entra en dos constituciones"
(José María Tortosa)

1.1 Introducción

En esta primera parte de mi investigación presento brevemente los elementos centrales del modelo ético-político del Buen Vivir (proveniente del *Sumak Kawsay* en lengua kichwa) y del Vivir Bien (proveniente del *Suma Qamaña* en lengua aymara), que originalmente nacieron de la cosmovisión de las comunidades ancestrales amerindias. Asimismo, expongo, a manera de ilustración, un esbozo de la genealogía crítica del discurso del Buen Vivir en Ecuador. Finalmente, me refiero al papel de los *gobiernos progresistas* y su compleja relación con las dinámicas extractivistas, desarrollistas y consumistas, para describir algunas de las contradicciones que surgen al intentar compatibilizar el modelo de desarrollo tradicional con la alternativa al desarrollo que representa el Buen Vivir/Vivir Bien.

Como el lector/lectora seguramente lo notará, este primer capítulo tendrá una característica más descriptiva incluso histórica, que argumentativa, dado que es preciso primero hacer una exposición general del tema para, posteriormente, avanzar hacia los otros registros de estudio de nuestra indagación sobre el Buen Vivir/Vivir Bien: (1) el ontológico-político y, (2) el decolonial-transmoderno.

Procedo de la siguiente manera: en primer lugar, parto de dos condiciones importantes del concepto del Buen Vivir/Vivir Bien, su (1) novedad —en el discurso de la ética y filosofía política más tradicionales— y, (2) su realización práctica en las Constituciones Políticas de Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009. Es decir, asumo que este innovador concepto/proyecto para

la tradición ético-política ya ha sido constitucionalizado en estos dos países suramericanos, Ecuador y Bolivia, lo que además representa un avance fundamental en el Constitucionalismo Internacional, pues como nuestro, es la primera vez que se habla de "Derechos de la Naturaleza (o *Pachamama*)". Podemos afirmar que el Buen Vivir/Vivir Bien como precepto constitucional tiene un carácter *intercultural*, en tanto hace parte del diálogo de saberes entre la cultura ancestral de dos pueblos indígenas de América del Sur (quechua, aymara) y la tradición de pensamiento eurocéntrica de los derechos que inicia en Grecia, continua en Roma hasta desarrollarse en otros países de Europa como Francia, Alemania, Inglaterra y Holanda. Es en esta dirección que, como se mencionó desde la introducción, asumo en este trabajo el enfoque decolonial: reconociendo la diversidad cosmológica, epistemológica, lingüística y espiritual, que nos posibilite para el encuentro de saberes, para el diálogo inter-epistémico, inter-cultural crítico, inter-lingüístico e inter-espiritual.

En consecuencia, luego de presentar el Buen Vivir/Vivir Bien en líneas generales, incluyendo su formulación explícita en las cartas constitucionales, avanzo siguiendo el método propio de la filosofía analítica, delimitando categorialmente este nuevo concepto para esclarecer los supuestos que lo determinan, así como las genealogías discursivas que lo sustentan. En este sentido, los elementos que expongo en esta primera parte nos servirán de insumo para preguntarnos en los capítulos finales por las condiciones de legitimación ético-política del concepto del Buen Vivir/Vivir Bien, en términos del discurso filosófico político de la tradición occidental, en concreto respecto a la contradicción, al menos teórica, entre una visión extractivista-desarrollista y el modelo del Buen Vivir/Vivir Bien como alternativa pos-extractivista y pos-desarrollista.

1.2 Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o Vivir Bien (*Suma Qamaña*)

El concepto del Buen Vivir (*Sumak Kawsay* en kichwa) o Vivir Bien (*Suma Qamaña* en aymara) proviene de la cosmovisión de los pueblos ancestrales andino-amazónicos de *Abya Yala/América Latina*. En otras traducciones, también puede ser entendido como *Vivir en plenitud*, *Vida en esplendor* o *Vida Armónica* (Cfr. Macas, 2011; Lajo, 2010). Existen nociones muy similares al Buen Vivir/Vivir Bien en otros pueblos indígenas, como el *kyme mogen* del pueblo mapuche de Chile, el *teko porâ* o *teko kavi* del pueblo guaraní de Paraguay, el *jlekil altik* en la

tradicción tojolabal o el *lekil kuxlejal* en tzeltal de México, el *Balu Wala* de los kunas en Panamá, el *laman laka* del pueblo miskitu. En Colombia, tenemos el *Wët Wët Fxi 'zenxi*, vivir en armonía en lengua *nasa yuwe* del pueblo Nasa y, en *Pishindø Waramik*, vivir bien en lengua *nam trik* del pueblo Misak.

Asimismo, se reconocen como proyectos del Buen Vivir/Vivir Bien a los *Caracoles* del pueblo tojolabal en Chiapas, al *Ubuntu* (cuyo lema dice: "Yo soy porque nosotros somos") proveniente de los pueblos Zulú y Bantú de África del Sur o al *Ahimsa* (no violencia y respeto supremo a la vida) hindú. Hoy en Costa Rica existe una variación importante del Buen Vivir/Vivir Bien denominada *Pura Vida* que ha sido llevada incluso a política pública nacional. Podríamos también nombrar en esta lista, como proyecto contrahegemónico alternativo al modelo de desarrollo, el *decrecimiento* de inspiración europea (Latouche, 2008; Taibo, 2009). De hecho, Acosta & Brand han desarrollado una idea interesante en su libro *Salidas del laberinto capitalista. Decrecimiento y postextractivismo* (2017): sin *decrecimiento* en el Norte Global no existirá un posible Buen Vivir en el Sur Global. En otras palabras, sin que el Norte Global (Europa, EE. UU, China) reduzca sus niveles elevados de consumo y su constante demanda de materias primas, no habrá mayores posibilidades de que en nuestros países del Sur (América) avancemos hacia un Buen Vivir/Vivir Bien, centrado en el posextractivismo como una alternativa al desarrollo. Esta última idea podría argumentarse en términos de la *relacionalidad* y la inter-conexión de todo lo existente: para una transición civilizatoria (del *Vivir Mejor* al Buen Vivir/Vivir Bien) se requiere el concurso de todos los pueblos.

Volviendo a los orígenes del Buen Vivir/Vivir Bien es preciso resaltar que más allá de su génesis milenaria¹⁵, en la actualidad fruto de su constitucionalización ha sido enriquecido

¹⁵ Existe un valioso antecedente teórico de la discusión actual sobre el Buen Vivir/Vivir Bien. Es importante recordar que el pensador peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) en su obra más conocida *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), se había referido al "comunismo incaico" basado en las formas comunitarias de organización socioeconómica del pueblo inca (*ayllu*) que fue destruida por la máquina colonial "sin haber traído consigo su sustitución por formas superiores" (2007, p. 43). Respecto a la potencia comunitaria del modelo socioeconómico incaico para buscar caminos de transformación en su Perú contemporáneo de inicios del siglo XX, agregará Mariátegui (2007, p. 41): "Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas". Este llamado no fue atendido por los sucesivos gobiernos peruanos que siguieron el libreto del progreso material y el

con algunos elementos emancipadores de la tradición occidental, como por ejemplo, el concepto de *derechos humanos*. En este sentido, puede entenderse profundamente intercultural, de una frase como "derechos de la *Madre Tierra*", "derechos de la *Pachamama*" o incluso "Derechos cósmicos" antes que Derechos Humanos; obsérvese que la idea o concepto de *Madre Tierra* como ser viviente susceptible de derechos no tiene antecedentes en la tradición jurídica internacional, por esta razón se habla del *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*.

En esencia, el Buen Vivir/Vivir Bien se refiere a una concepción de vida en equilibrio con la *comunidad ampliada* (seres vivientes humanos, no-humanos, seres espirituales) y con la "naturaleza" (con el cosmos) entendida como *Madre Tierra*, como *Pachamama*. Asumir lo que nos rodea como *Madre Tierra*, como ser vivo donde nace y se reproduce de vida, implica tomar distancia de las ideas hegemónicas occidentales que entienden al ser humano separado de la "naturaleza" y que asumen la política como un ejercicio exclusivamente humano, antropocentrado. Se trata de colocar en el centro la vida de todos los seres humano y no-humanos que se entiende interrelacionados, interconectados. Cuando hablamos del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* nos referimos al entretejido de la vida del que somos parte; como lo dice el Gran Jefe Seattle en el epígrafe de este trabajo: "*El hombre no tejó el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo*".

De igual forma, el Buen Vivir/Vivir Bien, en su dimensión económica toma distancia de las formas ideológicas del progreso material, el desarrollo ilimitado y el crecimiento económico basado en la riqueza que rigen en la *modernidad-capitalista*. En contraposición en Occidente se ha privilegiado, como lo hemos mencionado, la ideología del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal) como eje del sistema socioeconómico capitalista, que es un Vivir Opulento para una minoría (0,001 % de la población mundial) y un Mal Vivir para las mayorías humanas y no-humanas (más del 60 % de la población que vive en condiciones de pobreza)¹⁶.

desarrollo ilimitado. Será en Ecuador y Bolivia que las ideas del llamado *amauta* (sabio en kichwa) Mariátegui, serán llevadas a la práctica.

¹⁶ A propósito del Vivir Opulento para una reducida minoría y la indignante concentración de la riqueza mundial, según el informe anual de *Oxfam Internacional* (2016): "La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas insoportables. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta. El poder y los privilegios se están utilizando para manipular el sistema económico y así ampliar la brecha, dejando sin esperanza a cientos de millones de personas pobres. El entramado mundial de paraísos fiscales permite que una minoría privilegiada oculte en ellos 7,6 billones de dólares. Para combatir con éxito la pobreza, es

Ante el *Vivir Mejor* capitalista, el Buen Vivir/Vivir Bien hará énfasis en que se trata de habitar el mundo de una manera armónica —incluso reverencial— que no implica el *avanzar individual* arrasador de la vida sino el vivir bien colectivo en defensa de la vida humana y no-humana. Es importante subrayar que la palabra "Armonía" no implica de ninguna manera negación del conflicto o un retorno —imposible, por demás— a un pasado idílico, bucólico. "Armonía" debe entenderse como una forma amplia de la convivencia en comunidad con seres vivientes humanos, no-humanos y el cosmos, en el aquí y ahora. Es decir, la "armonía" no está pre-establecida en las comunidades, sino que es un valor comunitario fundamental. La "armonía" está asociada a una idea de la *temporalidad* que abordaremos en el capítulo III cuando nos refiramos a la *relacionalidad* y *ciclicidad* del tiempo.

Un iluminador verso del capítulo XXII del famoso libro de sabiduría chino Tao Te King dice que "Sólo aquel que no procura estar delante de todos puede vivir en armonía con todos". Nos parece que esta es una buena ilustración la idea de "Armonía" del Buen Vivir/Vivir Bien comparándola con el *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal) individualista, materialista, consumista y competitivo característico de Occidente. Nótese que este "estar delante de todos" puede, como lo sugería en el párrafo anterior, entenderse en términos de la temporalidad: quien vive para el futuro está de alguna forma delante del ahora y delante de la posibilidad de habitar la armonía en la comunidad. Así, la armonía tiene una profunda relación con la vida, con el tiempo primordial, con el Ser. Cuando lleguemos a la obra de Martin Heidegger profundizaremos estas ideas sobre la armonía y la temporalidad.

También en términos colectivos, la armonía puede expresarse en uno de los lemas más conocidos de nuestros pueblos ancestrales: "no se puede Vivir Bien si los demás viven mal o si se daña la Madre Tierra". En palabras del pensador quechua Luis Macas (2011, p. 2):

includible hacer frente a la crisis de desigualdad." En el caso concreto de mi país, Colombia, Piketty (2016) afirmó puntualmente: "que es posiblemente el país más desigual del mundo [...] Es muy sorprendente el resultado de un estudio que usa datos de declaraciones de impuestos y muestra como Colombia tiene probablemente el nivel más alto de concentración de recursos en el uno por ciento más rico de la población. Además, porque esta información puede estar subestimando la realidad, dado que los datos del impuesto sobre la renta no son perfectos, debido a la evasión. [...] 2.300 personas tienen el 53,5 por ciento (43'928.305 hectáreas) de la tierra con vocación agrícola o pecuaria en el país. Y 2.681 clientes tienen el 58,6 por ciento de todo el dinero depositado en los bancos. El resto, unos 44 millones, tiene solo el 2,4 por ciento."

El *Sumak Kawsay* es la vida en plenitud, es el resultado de la interacción, de la existencia humana y natural. Es decir, que el *Sumak Kawsay* es el estado de plenitud de toda la comunidad vital. Es la construcción permanente de todos los procesos vitales, en las que se manifiesta: la armonía, el equilibrio, interno y externo de toda la comunidad no solo humana, pero también natural. A esta orientación o sistema de vida, desde la concepción y práctica comunitario se le denomina la fase superior de la vida.

De esta manera, el Buen Vivir/Vivir Bien no concibe al ser humano como sujeto u observador exterior a la "naturaleza" concebida como objeto o cosa, por el contrario, concibe a la "naturaleza", o mejor, a la *Pachamama*, relacionamente también como sujeto, como madre, como *Madre Tierra*, como un ser vivo del que somos parte, que debe honrarse, respetarse y por tanto es pasible de tener derechos. Ahora bien, ¿significa acaso llamar *Madre Tierra* a la biosfera, a la "naturaleza", una forma de humanización, de antropomorfización? No, pues obsérvese que Madre no se refiere necesariamente a la madre humana, pues también los animales e incluso las plantas, tienen una madre, tiene "mama", provienen de otro ser vivo.

El sentido de madre en la idea/concepto/vivencia de *Madre Tierra* o *Pachamama* está relacionado con el origen, producción, florecimiento y reproducción de la vida. ¿Existe algún ser vivo que no provenga de la *Madre Tierra*, que no se alimente de sus frutos, que no necesite su oxígeno? Incluso, basta recordar la etimología de la palabra "Humano" que viene del latín "humus" (tierra): provenimos y volveremos a la tierra. Estos términos, acaso olvidados por Occidente, son claves y tienen una necesaria y valiosa potencialidad política. El Buen Vivir/Vivir Bien propende por un equilibrio con la *Madre Tierra* respecto a la satisfacción de las necesidades humanas vitales ("tomar solo lo necesario para vivir") y las necesidades de los otros seres que pueblan el territorio. Desde el Buen Vivir/Vivir Bien el ser humano no se entiende como superior a la *Pachamama*, a la *Madre Tierra*, pues hace parte de ella, de donde depende su supervivencia y a la vez su cuidado. En palabras del intelectual quechua Javier Lajo (2010, p.116):

El *Sumaq Kawsay* (o *Allin Kawsay*), 'espléndida existencia' o simplemente 'vivir bien', es un concepto importante de la disciplina o 'modo de vida' andino-amazónico, que tiene que ver en primer lugar con tres compromisos del ser humano con la *pachamama*: 1. Hacer bien las cosas (o *Allin Ruay*); 2. Querer bien (o *Allin Munay*) y; 3. Pensar bien (o *Allin Yachay*).

Otro integrante del pueblo aymara boliviano, el investigador Fernando Huanacuni (2010), que ha fungido como Ministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia, nos dice que el *Suma Qamaña*:

significa vivir en equilibrio, en armonía y ese equilibrio y armonía tienen acciones específicas concretas en nuestra familia, nuestra vida y la sociedad. *Vivir Bien* también significa despertar en el contexto de relacionamiento con la vida, complementándose con todas las formas de existencia [...] es vivir en armonía con los ciclos de la vida, saber que todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente; vivir bien es saber que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto. Pensamientos y sabidurías de nuestros abuelos y abuelas que hoy nos dan la claridad del horizonte de nuestro caminar

En esta misma dirección, Evo Morales (2011, p. 9), líder aymara, primer presidente indígena de la República Plurinacional de Bolivia e impulsor desde su mandato del *Suma Qamaña* ha afirmado:

Decimos "vivir bien" porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. Nosotros no creemos en la línea del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir. Debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. "Vivir bien" es pensar no solo en términos de ingreso per cápita sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con la *madre tierra*.

En palabras de Alberto Acosta, líder de la Asamblea Constituyente de 2008 en Ecuador e intelectual clave para entender la lectura contemporánea del Buen Vivir/Vivir Bien:

El Buen Vivir, en definitiva, es la búsqueda de la vida en armonía del ser humano consigo mismo, con sus congéneres y con la Naturaleza, entendiendo que todos somos Naturaleza y que somos interdependientes unos con otros, que existimos a partir del otro. Buscar esas armonías no implica desconocer los conflictos, las diferencias sociales y económicas, tampoco negar que estamos en un sistema que es ante todo depredador, como el capitalista. Por lo tanto, a diferencia del mundo del consumismo y de la competencia extrema, lo que se pretende es construir sociedades en donde lo individual y lo colectivo coexistan en complementariedad entre sí y en armonía con la Naturaleza, donde la racionalidad económica se reconcilie con la ética y el sentido común. La economía tiene que reencontrarse con la Naturaleza, para mantenerla y no para destruirla, para retornar a su valor de uso y no al valor de cambio. (Acosta, 2014, p. 2)

En otras palabras: Buen Vivir/Vivir Bien en lugar de *Vivir Mejor*; armonía no progreso; bien-estar comunitario no desarrollo; complementariedad no competencia; reciprocidad (pagamentos) y ayuda mutua (principio del *Ayni* en quechua) no unidimensionalidad, egoísmo; respeto y reverencia a la *Madre Tierra* no saqueo y explotación; comunalidad (*ayllu*, en kichwa: seres vivientes humanos, no-humanos, espíritus, cosmos) no individualidad. De hecho, en la cosmovisión de los pueblos ancestrales quechua y aymara, como bien lo subrayó Carlos Viteri Gualinga (2002, p. 1), no existe como tal la palabra para conceptos como el de "progreso" o "desarrollo"; es decir, la vida no es concebida como un proceso lineal "que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo". Asimismo, tampoco existen los conceptos de pobreza y riqueza entendidos como "acumulación y carencia de bienes materiales".

El Buen Vivir/Vivir Bien, por tanto, tiene que ver con la realización armónica y colectiva del ser humano en el momento presente, en el Ahora, que va más allá del enfoque economicista del modelo de lineal desarrollo actual y del modelo teológico cristiano. El Buen Vivir/Vivir Bien no sólo presenta un abordaje ético-político original y novedoso, sino que plantea la posibilidad efectiva de senti-pensar¹⁷ un *otro mundo posible*, incluso, una transición civilizatoria. O en palabras del Subcomandante Insurgente Marcos, líder del primer Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN): "El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la ríen, que la amanezcan todos" (Subcomandante Insurgente Marcos).

Para ser esquemáticos, entre las *ideas-fuerza* y *conceptos-horizonte* del modelo del Buen Vivir/Vivir Bien destaco:

¹⁷ El *sentipensamiento* es una conceptualización del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008) que implica combinar la experiencia, lo vivencial, lo sentido, con la racionalidad. Ha sido también utilizada en la obra literaria del escritor uruguayo Eduardo Galeano (1940-2015). En palabras del profesor Arturo Escobar (2017, p. 16): "*Sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o *co-razonar*, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista; es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir".

- (1) Desde la crítica al antropocentrismo: el *biocentrismo*, el *cosmocentrismo*, que reivindica, el valor primordial de la vida, entendida en sentido amplio como vivir compartido en armonía, más allá del valor de uso para los seres humanos;
- (2) Una nueva forma de organización social: la *comunidad ampliada* (o *comunidad transmoderna*), la idea de *comunalidad*¹⁸, del *ayllu* en kichwa que incluye seres vivientes humanos, seres *no-humanos* (animales, tierra, montañas, agua, etc.) y espíritus, lo que nos lleva a senti-pensar otras formas de contrato social, como por ejemplo, la plurinacionalidad, el Estado Plurinacional;
- (3) Desde la dimensión jurídica: los derechos de la "naturaleza" (*Pachamama, Madre Tierra*) un nuevo concepto jurídico inédito en el mundo que entiende a los *no-humanos* como sujetos de derechos, horizonte para comprender otra forma de ser/habitar el mundo: todas y todos somos *seres-tierra* (De la Cadena, 2015);
- (4) Desde la económica política: el Buen Vivir/Vivir Bien como contrapropuesta al modelo socioeconómico de desarrollo globalizado/homogenizador (al *Vivir Mejor*) desde la relocalización comunal de la economía, lo que implica, por ejemplo, una discusión profunda sobre la *soberanía alimentaria* versus el agronegocio transnacional;
- (5) Desde la idea de democracia: la radicalización democrática entendida como una forma de democracia comunal agenciada desde las propias necesidades de los territorios no desde las exigencias de los centros de poder;
- (6) La ontología múltiple —relacional— frente a la ontología dual de cuño cartesiano que concibe dos divisiones, (1) la de sujeto (mente) vs. objeto (cuerpo) y, (2) la

¹⁸ Díaz (2007) ha denominado "comunalidad", como una forma de la *relacionalidad*, a la *comunidad ampliada* que incluye una relación profunda con los seres vivientes humanos y no humanos, con todos los seres que habitan la *Madre Tierra*; citado en (Giraldo, 2014, p. 104).

"sociedad/cultura" separada de "naturaleza". Asimismo, en la *relacionalidad* también se funda la idea de los mundos múltiples.

- (7) La revaloración de la espiritualidad, de la *esp-ritualidad*, de la ritualidad, del principio de reciprocidad y ayuda mutua (*Ayni*) como forma de reencantar o re-sacralizar el mundo obliterada por la *modernidad-capitalista* eurocentrada en su afán civilizatorio, secularizador. Dicho de otra manera, la posibilidad de incluir la visión espiritual (no religiosa) en la política.

Esta tabla 1 (Giraldo, 2019, p. 2) puede sintetizar parte de lo expresado en los siete puntos anteriores, además de exhibir el contraste con el discurso estatal moderno:

Cambios en el discurso político

Estado moderno	Nuevas enunciaciones
Recursos Naturales	<i>Pachamama y Madre Tierra</i>
Desarrollo/Progreso	Buen Vivir/Vivir Bien
Individualismo/Antropocentrismo	Comunalidad/Biocentrismo
Derechos del sujeto	Derechos colectivos y de la <i>Madre Tierra</i>
Estado-Nación	Plurinacionalidad
Capitalismo, Socialismo, Comunismo	Sistemas comunales basados en la reciprocidad y la comunidad entre seres humanos y no-humanos
Ontología dual	Ontología relacional
Secularismo	Espiritualidad

1.4 El Buen Vivir/Vivir Bien como precepto constitucional intercultural

En América del Sur, Ecuador y Bolivia han sido los dos países que se han caracterizado por la fortaleza de sus movimientos campesinos, afros e indígenas; en medio de las luchas de estos movimientos sociales fue como el concepto del Buen Vivir/Vivir Bien tomó una dimensión fundamental en la vida política de estas naciones y ya hoy del mundo entero. En Ecuador y Bolivia el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña*, respectivamente, pasaron de ser elementos constitutivos de la cosmovisión ancestral de los pueblos de *Abya Yala/América Latina* a ser elementos constituyentes de la organización política nacional. No puede dejar de resaltarse que Evo Morales, aquel que afirmó "mandar obedeciendo no mandar mandando", ha sido el primer indígena que ha llegado a la presidencia de un país en el mundo¹⁹. Detengámonos entonces en la expresión del Buen Vivir/Vivir Bien en cada una de las Constituciones Políticas.

En concreto, la Constitución Política de la República del Ecuador, promulgada por el presidente Rafael Correa, entró en vigencia, reemplazando a la anterior carta magna de 1998, el 20 de octubre de 2008. Desde su "Preámbulo" nos dice:

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador

RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos,
 CELEBRANDO a la naturaleza, la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia,
 INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad,
 APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad,

¹⁹ Respecto al "mandar obedeciendo" y la "poder obediencial", que es sin duda una inédita forma de comprender el poder más allá de la mirada hobbesiana, nos dirá Enrique Dussel (2006, p. 36): "El que manda es el representante que debe cumplir una función de la *potestas* (poder en acto). Es elegido para ejercer delegadamente el poder de la comunidad; debe hacerlo en función de las exigencias, reivindicaciones, necesidades de la comunidad. Cuando desde Chiapas se nos enseña que "los que mandan deben mandar obedeciendo" se indica con extrema precisión esta función de servicio del funcionario (el que cumple una "función") político, que ejerce como delegado el *poder obediencial*."

COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro,

Decidimos construir

una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* [...]

Como puede observarse, además de explicitar que se pretende "alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*" y, por tanto, que el concepto de *sumak kawsay* es eje transversal de la Constitución Política ecuatoriana, desde el inicio se reconocen las "raíces milenarias" del pueblo ecuatoriano, se nombra directamente a la *Pacha Mama* y se asumen las "diversas formas de religiosidad y espiritualidad", aspectos claves para el Buen Vivir/Vivir Bien. De hecho, la política en Occidente, en su afán secularizador por mediar entre las diferentes creencias religiosas ha excluido la dimensión espiritual de la vida. No puede entenderse el Buen Vivir sin la espiritualidad que implica sentir la interconexión con la *Madre Tierra*.

Más adelante, en la sesión de "Elementos constitutivos del Estado", entre sus "Principios fundamentales" se afirma en el numeral 5 del artículo 3: "Planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la redistribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al *buen vivir*". En varios sitios del texto constitucional se menciona la necesidad de promoción del Buen Vivir (en 23 ocasiones, para mayor exactitud), otros dos artículos importantes para destacar son los artículos 14, 275 y 387:

Derechos del buen vivir [...] Art. 14.- Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*.

[...]

Régimen de desarrollo [...] Art. 275.- El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*. [...] El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

[...]

Ciencia, tecnología, innovación y saberes ancestrales [...] Art. 387.- Será responsabilidad del Estado: [...] 2. Promover la generación y producción de conocimiento, fomentar la investigación científica y tecnológica, y potenciar los saberes ancestrales, para así contribuir a la realización del buen vivir, al *sumak kawsay*.

Por otro lado, la actual Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, fue promulgada por el Presidente Evo Morales el 7 de febrero de 2009. Desde su "Preámbulo" nos dice:

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

Análogamente a la Constitución Política ecuatoriana, como puede observarse, además de explicitar el hecho de que se pretende un Estado "donde predomine la búsqueda del vivir bien", desde el inicio se reconocen las luchas anticoloniales del pueblo milenar boliviano y las gestas de los movimientos indígenas, sociales y sindicales. Asimismo, se nombra directamente

a la *Pachamama* y, además, se asume la superación del "el Estado colonial, republicano y neoliberal". Es de resaltar que en el "Preámbulo", a diferencia de la Constitución Política ecuatoriana no se utilice el término indígena del *Suma Qamaña*. El término ancestral se utilizará sólo una vez en el texto constitucional en el artículo 8:

Capítulo Segundo: Principios, Valores y Fines del Estado

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

Concretamente, en 7 sitios del texto constitucional se menciona la necesidad de promoción del *Vivir Bien* destacamos los artículos 80 y 306:

Educación, interculturalidad y derechos culturales

Artículo 80.

I. La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida. La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley.

[...]

Artículo 306. I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

Para cerrar este apartado me interesa resaltar el papel de incidencia internacional que el denominado *Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano* ha cumplido. Específicamente, en lo que compete a uno de sus más fuertes avances los denominados "Derechos de la naturaleza". Es el caso de la proposición encabezada por parte de Bolivia ante la Organización de las Naciones

Unidas (ONU) que permitió declarar el 22 de abril como el "Día Internacional de la *Madre Tierra*" (Resolución A/RES/63/278):

Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de abril de 2009

63/278. Día Internacional de la Madre Tierra

La Asamblea General (...)

Reconociendo que la Tierra y sus ecosistemas son nuestro hogar, y convencida de que para alcanzar un justo equilibrio entre las necesidades económicas, sociales y ambientales de las generaciones presentes y futuras, es necesario promover la armonía con la naturaleza y la Tierra,

Reconociendo también que "Madre Tierra" es una expresión común utilizada para referirse al planeta Tierra en diversos países y regiones, lo que demuestra la interdependencia existente entre los seres humanos, las demás especies vivas y el planeta que todos habitamos,

Observando que cada año se celebra el Día de la Tierra en numerosos países,

Decide: 1. designar el 22 de abril Día Internacional de la *Madre Tierra*;

2. invitar a todos los Estados Miembros, las organizaciones del sistema de las Naciones Unidas, las organizaciones internacionales, regionales y subregionales, la sociedad civil, las organizaciones no gubernamentales y las partes interesadas a observar el Día Internacional de la *Madre Tierra* y crear conciencia al respecto».

3. Pide al Secretario General que señale la presente resolución a la atención de todos los Estados Miembros y las organizaciones del sistema de las Naciones Unidas.

80ª sesión plenaria 22 de abril de 2009

Esta resolución de la ONU, donde consagra el 22 de abril como el Día Internacional de la *Madre Tierra*, nos permite hablar de los efectos internacionales de las Constituciones Políticas basadas en el Buen Vivir/Vivir Bien. Desde luego, las consecuencias de un verdadero *cambio de paradigma* (a la manera de Thomas Kuhn) en el derecho basado en el reconocimiento de los derechos de la *Madre Tierra* no se ha experimentado todavía. Más allá de la retórica jurídica, la Madre Tierra sigue viéndose como depósito de materias primas y fundamento del desarrollo económico.

Luego de esta exposición general del Buen Vivir/Vivir Bien y su desarrollo constitucional, a continuación, presento una importante investigación sobre la genealogía de los discursos del Buen Vivir en Ecuador entre los años 1992 y 2016, haciendo especial hincapié en los años previos y posteriores a la promulgación en 2008 de la nueva Constitución Política. La revisión de este trabajo nos permitirá tener un panorama más detallado de las tensiones y contradicciones que se han experimentado en el origen, consolidación y aplicación práctica del Buen Vivir en el Ecuador. Dado que un proceso análogo se ha vivido en Bolivia con el Vivir Bien, sólo nos detendremos en la experiencia histórica ecuatoriana.

1.5 La genealogía de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)

"Hay otros riesgos, sin lugar a dudas. Por ejemplo, que la academia comience a leer el Buen Vivir con criterios y valores de las ciencias sociales occidentales, y así, puede llegar a decirnos que el Buen Vivir es una verdadera tontería, que no tiene ningún sentido porque no hay documentos publicados en las revistas especializadas [...] Igualmente hay un enorme riesgo si, desde una visión ortodoxa, idealizando el mundo indígena, negando lo que ha sido una fuerte hibridación cultural y todo el efecto de quinientos años de conquista y colonización que no han terminado en la República, le tratemos de dar al Buen Vivir una lógica que cierre la puerta al debate y a la discusión"

(Alberto Acosta)

En esta sesión me apoyo en el trabajo realizado entre el 2014 y el 2018 por el grupo internacional de investigadores del Proyecto FIUCUHU (Proyecto de Cooperación Interuniversitaria de Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de buen vivir y movilidad humana), que hacen parte del convenio entre la Universidad de Cuenca (Ecuador) y la Universidad de Huelva (España). Este proyecto ha sido liderado principalmente por la profesora ecuatoriana Ana Patricia Cubillo-Guevara y el profesor español, Antonio Luis Hidalgo-Capitán.

Quizá este proyecto internacional de investigación sea el más amplio realizado hasta la actualidad respecto a la emergencia y genealogía discursiva del Buen Vivir en el Ecuador; según los propios autores, se revisaron más de 500 referencias bibliográficas (muchas de ellas inéditas) relacionadas con el Buen Vivir producidas entre los años 1992 y 2016. (Cubillo-Guevara, 2016; Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015; Cubillo-Guevara *et al.*, 2014). Para cerrar esta primera parte de la investigación que versa sobre la presentación general del Buen Vivir, expongo los resultados principales de este proyecto agregando algunos comentarios críticos en la línea de

nuestro argumento principal sobre la *ampliación ontológico-política* que se desarrollaran en el transcurso de la tesis.

En el artículo *El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano* (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015), se presentan cuatro resultados principales respecto a la indagación sobre los orígenes del concepto. En particular me interesa destacar las dos primeras constataciones sobre el contexto geográfico de emergencia y su primera divulgación. Un primer resultado está relacionado con el origen espacio-temporal del concepto genuino, ancestral, del *Sumak Kawsay*. Originalmente este "fenómeno social es la forma de vida que persiste desde tiempos ancestrales en las comunidades indígenas amazónicas ecuatorianas *kichwas*, *achuar* y *shuar* (en las que se denomina, respectivamente, *sumak kawsay*, *shiir waras* y *pénker pujustin*)" (Cubillo-Guevara/Hidalgo-Capitán, 2015, p. 328). Este sería pues el origen geográfico, cultural del concepto específico del *Sumak Kawsay*, recordando que en casi todos los pueblos indígenas de *Abya Yala* o pueblos *no[solo]modernos* existen versiones similares autóctonas del Buen Vivir/Vivir Bien basadas fundamentalmente en la relación comunitaria con la *Madre Tierra*; la particularidad del *Sumak Kawsay* es que a través de un proceso de politización llegó a convertirse en el fundamento de la Constitución Política del hermano pueblo del Ecuador.

De forma más concreta, los autores afirman que el principal origen del concepto se remonta a la comunidad *kichwa* de Sarayaku en la provincia de Pastaza en la Amazonía ecuatoriana. La primera referencia bibliográfica al *Sumak Kawsay* desde la comunidad de Sarayaku aparece en 1992 con el denominado *Plan Amazanga* de la OPIP (Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza). En este documento se expresa la necesidad de concebir un concepto propio, autóctono, que responda críticamente desde los pueblos indígenas amazónicos a la idea occidental de "desarrollo sostenible" propuesta por el Informe Brundtland (1987) y que llegó al Ecuador a través de agentes de los organismos de cooperación internacional. En concreto, se buscó empezar a elaborar desde la sabiduría ancestral conectada al cuidado de la *Pachamama* o *Madre Tierra*, una verdadera alternativa a las formas ideológicas moderno-coloniales del "progreso material", "crecimiento económico" y "desarrollo ilimitado". Se trataba de encontrar desde el sentir propio de los pueblos *kichwas* un propio modelo de convivencia y una alternativa al modelo de desarrollo hegemónico/homogenizador que se pretendía imponer.

En un segundo resultado de la investigación se explicita el nombre del intelectual indígena *kichwa* proveniente de Sarayaku, Carlos Viteri Gualinga, quien fue uno de los primeros divulgadores en Ecuador del concepto de *Sumak Kawsay* en el sentido que será posteriormente entendido intercultural y constitucionalmente como Buen Vivir. En este momento, el *Sumak Kawsay* dejaba de ser un concepto propio de ciertas comunidades de la provincia de Pastaza para pasar a conformarse como un concepto ético-político que permeo la intelectualidad ecuatoriana en principio y posteriormente, como lo hemos atestiguado, se divulgó internacionalmente.

En síntesis, podemos decir que el concepto del *Sumak Kawsay* emerge en la comunidad de Sarayaku de la provincia amazónica ecuatoriana del Pastaza; su primer divulgador, proveniente de esta comunidad, fue el antropólogo *kichwa* amazónico Carlos Viteri Gualinga. Desde este origen podemos comprender cómo el Buen Vivir pasa de ser la forma de vida autóctona de una comunidad específica amazónica para convertirse progresivamente en un concepto público que permea el debate político ecuatoriano hasta llegar a convertirse en un elemento fundamental de la Constitución Política del Ecuador y pasar a formar parte de un debate necesario, más amplio, incluso internacional, sobre las condiciones de posibilidad de otorgar derechos a la *Madre Tierra*.

En un segundo trabajo titulado *Genealogía inmediata de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)*, (Cubillo-Guevara, 2016), se presentará el análisis genealógico de lo que la autora identifica como los tres discursos principales del Buen Vivir en Ecuador entre los años de 1992 y 2016 (1) el discurso *indigenista*, (2) el discurso *socialista* y, (3) el discurso *post-desarrollista*. En este artículo, Cubillo-Guevara identificará, a su juicio, las "imposturas" implícitas en cada uno de los tres discursos mencionados: el de la "tradición inventada" (Viola, 2014), el de la "palabra usurpada" (Kowii et al., 2014) y el de la "utopía por construir" (Acosta 2010), respectivamente.

El primero de los discursos identificados por la autora, el *indigenista*, vinculado con el movimiento indígena quechua, utilizó el *Sumak Kawsay*, según la autora: "como subterfugio para introducir la plurinacionalidad en la Constitución" (Cubillo-Guevara, 2016, p. 129). Es decir, el concepto fue utilizado por líderes indígenas que hicieron parte de la Asamblea Constituyente

para, más allá de su contenido esencial indígena, plantear la reivindicación de la plurinacionalidad desde la comprensión del *Sumak Kawsay* como modelo socioeconómico alternativo de desarrollo. En consecuencia, siguiendo a (Viola, 2014), podría hablarse en este caso del Buen Vivir como "tradicción inventada", es decir, como una disculpa o subterfugio para introducir un concepto que reconociera la diversidad de pueblos indígenas en el Ecuador.

De esta manera, el *Sumak Kawsay*, originalmente parte de la tradición de los pueblos ancestrales amazónicos, se transforma interculturalmente para ser el vehículo que permitirá expresar una reivindicación central para los pueblos indígenas: la autonomía territorial y jurídica conectada con la plurinacionalidad. A mi juicio, tendría que leerse este momento histórico de la genealogía discursiva del Buen Vivir con una mirada más generosa, acaso más amplia, decolonial incluso: la plurinacionalidad estará ligada con la idea del reconocimiento de la diversidad cosmológica y epistémica, a lo que podemos llamar la idea del *pluriverso*; digamos por ahora, que no sólo se trataba de buscar la autonomía para los pueblos indígenas sino defender las *prácticas* que desde sus comunidades construyen, crean múltiples mundos, mundos-otros, más allá de la idea ontológica moderna (sustentada por la *Ciencia Universal*) de un solo mundo, del uni-verso.

Ahora bien, según la autora, este discurso tiene un segundo momento, pues luego de implementada la Constitución Política en 2008, muchos intelectuales indígenas e indigenistas ecuatorianos inconformes con el manejo gubernamental del concepto del *Sumak Kawsay* originario, con su manejo híbrido, intercultural, funcional al partido de gobierno que va tomando en el transcurso del proceso, empiezan a darle un *significado esencialista* al mismo. Este proceso llevará a "estirar dicho concepto para anteponerlo, no sólo al concepto de desarrollo, sino al mismo concepto de modernidad; cuestionando con ello las bases filosóficas de la sociedad occidental, hasta inferir que el *Sumak Kawsay* implica necesariamente un cambio civilizatorio" (Cubillo-Guevara, 2016, pp. 138-139). Nuevamente, habría que revisar con más cuidado esta afirmación, pues parece ser que Cubillo-Guevara sigue girando en torno a las coordenadas universalistas, desatendiendo las profundas implicaciones decoloniales y ontológicas del concepto del Buen Vivir. En otras palabras, podría pensarse que más allá de un "significado esencialista", indigenista, del concepto estamos frente a una potencialidad ontológica-política que comienza a ser explorada.

El segundo de los discursos identificados por la autora, el *socialista*, vinculado con el gobierno de Rafael Correa (2007-2017) y su movimiento político *Alianza País*, utilizó el *Sumak Kawsay* operando, según la autora, como una "usurpación pragmática del Buen Vivir como un concepto ómnibus de desarrollo pos-neoliberal" (Cubillo-Guevara, 2016, p. 130); es decir, el concepto fue utilizado por líderes políticos de *Alianza País* cercanos al ideario socialista o socialdemócrata, que hicieron parte de la Asamblea Constituyente y por el mismo Rafael Correa, para reivindicar sus propuestas de *Desarrollo Humano* y de *Revolución Ciudadana*. De hecho, René Ramírez, académico vinculado al correísmo, quien fue el encargado de la redacción del *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013* (SENPLADES, 2009) se refirió al Buen Vivir como "Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano" (Ramírez, 2010b, pp. 43-44) basado de manera contradictoria con la esencia inicial del concepto, en una política desarrollista, extractivista y redistributiva. En este sentido, siguiendo a (Kowii et al., 2014), podría hablarse en este caso del Buen Vivir como "palabra usurpada". En este caso, si explícito mi coincidencia total con Cubillo-Guevara (2016) y Kowii et al (2014), pues como se desarrolla más adelante, las ideas socialistas básicas siguen girando en torno al contexto moderno-colonial antropocéntrico de la separación entre "naturaleza" y cultura, entre humanidad y no-humanidad. Para la visión marxista canónica que informa el ideario socialista, el problema no es la condición ontológica de la "naturaleza" o *Madre Tierra*, sino su control como medio de producción por el partido en el poder. Además, la teleología marxista que, desde otro acento, sigue girando en torno a la ideología moderna del progreso, tendrá en su horizonte el comunismo, por tanto, puede asumir que las "mitologías" basadas en la sabiduría ancestral tendrán que ser "superadas" por la Ciencia.

El tercero de los discursos identificados por la autora, el *post-desarrollista*, vinculado con los movimientos sociales ecologistas y opositores al gobierno, utilizó el *Sumak Kawsay* en un sentido más pluralista como "buenos vivires" o "buenos convivires" para entender el concepto como una "alternativa al desarrollo" desde una visión pos-extractivista (Cubillo-Guevara, 2016, p. 136); en consecuencia, siguiendo a (Acosta 2010), podría hablarse en este caso del Buen Vivir como "utopía por construir". Según la autora, aquí existe una nueva impostura del discurso del Buen Vivir desde los movimientos sociales y el movimiento ecologista fundada en "la subordinación de la consecución de un Buen Vivir indefinido al abandono del modelo económico basado en la explotación petrolera y minera, convirtiendo al post-extractivismo en el nuevo

concepto central del discurso de dichos movimientos" (Cubillo-Guevara, 2016, p. 136). Nuevamente, hay aquí, a mi juicio, una lectura estrecha de la potencialidad ontológico-política del Buen Vivir, basada entre otras cosas en la no distinción entre la extracción y el extractivismo, conceptos que aclaro posteriormente. Por ahora, baste decir que si bien el extractivismo en su dimensión transnacional es una forma de colonialidad sobre la *Madre Tierra*, es importante subrayar que no toda extracción (como la de supervivencia) puede ser considerada como extractivismo. Es importante subrayar que la visión pos-desarrollista representa uno de los ejes fundamentales del Buen Vivir como modelo alternativo al tradicional (desarrollista, extractivista) de inspiración moderno-capitalista; desde luego, en la actualidad, está abierta la discusión sobre las condiciones de posibilidad que permitan hacer realidad un modelo pos-desarrollista.

En conclusión, luego de revisar la extensa investigación del Proyecto FIUCUHU, podemos afirmar que, si bien siguiendo a los autores es posible reconocer diferentes "imposturas", en diferentes niveles, del Buen Vivir, también hemos podido exhibir los límites de este valioso esfuerzo investigativo. Como lo mencioné, estas objeciones al trabajo de estos autores (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán, etc.), serán clarificadas desde el enfoque ontológico-político de nuestra investigación, pues no se trata de buscar un origen último incontaminado del concepto ni tampoco reducir sus alcances al señalarlos de "utópicos" sino más bien de comprender sus potencialidades éticas, políticas y, sobre todo, ontológicas.

1.6. El papel de los *gobiernos progresistas* y el *(neo)extractivismo-desarrollista*

En este acápite del capítulo me refiero brevemente a algunos aspectos fundamentales del proceso que se desarrolló en América del Sur en el marco de los *gobiernos progresistas*. Como se argumentó, en términos de emergencia discursiva, el Buen Vivir/Vivir Bien aparece como discurso público en el contexto espacio-temporal del denominado *Ciclo progresista*, periodo comprendido aproximadamente entre los años 2000 y 2010. Como *discurso plebeyo*, proveniente en sus inicios de un sector históricamente subordinado como el indígena, el Buen Vivir/Vivir Bien emerge potenciado en el periodo de los *gobiernos progresistas* y en el marco de acción de dos líderes populistas, Rafael Correa (Ecuador) y Evo Morales (Bolivia).

A este periodo progresista también se le denomina la *década dorada* o *década ganada* como respuesta a las décadas anteriores de predominio neoliberal e incluso, en muchos países dictatorial. Me refiero brevemente a los *gobiernos progresistas* para (1) comprender con mayor solvencia el contexto histórico-político de emergencia del Buen Vivir/Vivir Bien como *discurso plebeyo* y, (2) referirnos a los alcances y límites del Buen Vivir/Vivir Bien en el *Ciclo progresista* desde la perspectiva de mi investigación. En concreto quiero destacar, (1) la importancia fundamental de los *gobiernos progresistas* para el posicionamiento del discurso del Buen Vivir/Vivir Bien en la esfera pública y, (2) la dinámica desarrollista-extractivista que vivió América del Sur en este periodo, la cual entra en *contradicción flagrante* con el modelo del Buen Vivir/Vivir Bien entendido como una alternativa al modelo de desarrollo.

Para comenzar, precisemos más el término "progresista". Con base en lo acontecido en América del Sur desde la llegada de Hugo Chávez al escenario internacional en 1999, alcanzando su momento más alto hacia fines de 2010 hasta la retoma del poder por presidentes de la derecha como Temer, Macri y sumado el papel de la oposición en la Asamblea Venezolana entre 2014 y 2016, nos es permitido analizar algunas de las críticas más reiteradas que desde la misma izquierda se han formulado a los *gobiernos progresistas* o *neopopulistas*.

Vamos a diferenciar el *periodo neopopulista* (Follari, 2010) del periodo de los "populismos clásicos" de mediados del siglo XX en América Latina. En el "populismo clásico" latinoamericano se destacan especialmente los gobiernos de Juan Domingo Perón en la Argentina (1946-55), de Getulio Vargas (1930-45/1951-54), João Goulart (1961-64) en Brasil y de Lázaro Cárdenas (1934-40) en México. El *periodo neopopulista* de los denominados *gobiernos progresistas*, inicia con Hugo Chávez en 1999, continúa con Luiz Inácio Lula da Silva, Rafael Correa, Evo Morales, los Kirchner e incluye al líder populista de derecha colombiano, Uribe Vélez, 1999-2013. Se ha empezado a hablar del comienzo del fin de desde 2014, con la llegada de Mauricio Macri y Michel Temer al poder y el declive del chavismo en Venezuela simbolizado con el ascenso a la Presidencia de la Asamblea Nacional de Henry Ramos Allup por la MUD/AD (Mesa de la Unidad Democrática/Acción Democrática). Ahora bien, desde el punto de vista de la confrontación a la hegemonía neoliberal global, uno de los ejes claves de nuestro trabajo, nos interesa instalar la siguiente pregunta: ¿qué balance conceptual provisional podemos hacer respecto a lo acontecido en el *Ciclo progresista*?

Sin duda, la respuesta al anterior interrogante no es sencilla, entre otras cosas por sus complejidades empíricas que superan los alcances de un trabajo teórico en filosofía como este. En primer lugar, es evidente que no se puede evaluar como un todo sintético y en bloque a los gobiernos de Hugo Chávez, Luis Inácio Lula y Dilma Rousseff, Rafael Correa, Néstor y Cristina Kirchner y Evo Morales (cuyo gobierno irá hasta el 2020)²⁰; de igual forma, es quizá muy prematuro hablar de balances definitivos por la exigua distancia temporal de los fenómenos a estudiar. Sin embargo, desde el punto de vista evaluativo que nos interesa en esta investigación para (re)pensar el Buen Vivir/Vivir Bien, si podemos iniciar el análisis de ciertos eventos y decisiones de los *gobiernos progresistas*, basados en algunas de las objeciones que hoy hacen parte del debate actual. En especial, el aspecto más crítico estará relacionado con la agenda desarrollista y extractivista de estos gobiernos. (Cfr. Gudynas, 2009, 2011, 2011a, 2011b, 2011c, 2014; Acosta, 2009, 2013; Machado, 2017; Prada, 2011; Dávalos, 2011, 2013; Escobar, 2015, 2016; Svampa, 2013, 2016, 2017)

Desde un matiz crítico, la denominación de *gobiernos progresistas* ha sido planteada con fuerza por algunos intelectuales cercanos a los movimientos sociales o solidarios con la denominada "izquierda autonomista"²¹, como Alberto Acosta (2013), Eduardo Gudynas (2014), Raúl Zibechi (2015) y Decio Machado (2017). Estos autores van a caracterizar a los

²⁰ En términos más precisos, según Eduardo Gudynas (2016, p. 28): "Este conjunto incluye las administraciones de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner en Argentina, de Evo Morales en Bolivia, de Lula da Silva y Dilma Rousseff en Brasil, de Rafael Correa en Ecuador, de Tabaré Vázquez y José "Pepe" Mujica en Uruguay, y de Hugo Chávez y Nicolás Maduro en Venezuela. Puede argumentarse que integró este grupo Paraguay durante la presidencia de Fernando Lugo, hasta que fue depuesto, pero es muy discutible si las administraciones de Ricardo Lagos o la primera presidencia de Michelle Bachelet en Chile fueron *progresistas* en forma parcial o intermitente. En su apogeo, los *gobiernos progresistas* estaban presentes en siete países de los doce en América del Sur, cubriendo un poco más de 300 millones de personas. Estos gobiernos y sus bases de apoyo han usado varias denominaciones, además de la de *progresistas*, tales como nueva izquierda, socialismo del siglo XXI, bolivarianismo, etc. La etiqueta *progresismo* es la que se ha consolidado, ya que es utilizada por ellos mismos; un ejemplo de esto son los Encuentros Progresistas Latinoamericanos (ELAP), en los que participan estos gobiernos y sus bases de apoyo."

²¹ Por *Izquierda autonomista* podemos entender una concepción de la izquierda inspirada desde la práctica por el movimiento zapatista y desde la teoría por autores como Toni Negri y John Holloway. La *Izquierda autonomista* está menos interesada en la toma del poder representado en el Estado y sus instituciones, que en la construcción progresiva de espacios comunitarios, horizontales y alternativos de contrapoder (o antipoder). Un referente central de la perspectiva autonomista, e inspiración para muchos autores latinoamericanos, es el trabajo del sociólogo y filósofo John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002). Para una ampliación de estas ideas ver también (Negri/Hardt, 2002, 2004); asimismo, puede revisarse algunas obras de la pensadora argentina Maristella Svampa en torno a las organizaciones de autogestión piqueteras, como (Svampa, M. y Pereyra, S., 2003).

gobiernos *neopopulistas* de América Latina que si bien se apartaron de la agenda neoliberal de los años 90's ("el consenso de Washington" que desencadenó "la larga noche neoliberal"), y buscaron remediar las injusticias de décadas pasadas, no tenían entre sus planes estratégicos centrales superar el capitalismo (Vivir Mejor/Vivir Opulento/Mal Vivir) en sus fases desarrollista, extractivista y financiera. Su agenda política estuvo centrada en "domesticar el capitalismo", en primer lugar, de forma remedial, corrigiendo errores e injusticias de los gobiernos neoliberales precedentes como el desmantelamiento del Estado de Derecho, la precarización laboral y en general, la pérdida de derechos de los pueblos; en segundo lugar, siguiendo una agenda claramente asistencialista y redistributiva.

Podemos ilustrar lo dicho anteriormente con algunas de las propias intervenciones en medios de algunos de sus principales protagonistas. Por ejemplo, el presidente brasilero Luiz Inácio Lula da Silva (2010, p. 39) afirmó en una entrevista que él, “un obrero metalúrgico está haciendo la mayor capitalización de la historia del capitalismo”. De forma similar, el presidente ecuatoriano Rafael Correa (2012), a su vez afirmó que “El modelo de acumulación no lo hemos podido cambiar drásticamente. Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes de cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa”. Correa también ha tenido fuertes enfrentamientos con los mismos movimientos indígenas que lo llevaron al poder, incluso llegando a referirse al peligro del “indigenismo infantil”²² de quienes se oponen a la minería a gran escala, al progreso, al desarrollo. Por su parte, el presidente uruguayo José Mujica (2014) refiriéndose a la crisis económica en Venezuela afirmó: “Si entierro el capitalismo no tengo con qué sustituirlo, en lo inmediato, en la generación de riqueza [...] Prefiero ir más despacio. Conciliar, dejar vivir el capitalismo, rezongarlo un poco usando el machete, pero no matarlo, porque si no mato la gallina de los huevos de oro”.

²² Podemos ilustrar su enfrentamiento con los movimientos indígenas, retomando una entrevista para el diario *El País* de España donde afirmó: “Siempre he dicho que lo más peligroso es el izquierdismo del todo o nada y hasta el indigenismo infantil, que la pobreza es parte del folclore, que la gente viva en la miseria, pero qué bonito paisaje. Ya en 2009 dijimos ‘vamos a explotar el potencial minero’”. (Correa, 2012a) Ya en su discurso de cierre de la Asamblea Nacional Constituyente (ANC), en el 2008, había afirmado: “el mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil [...], aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil” (ANC 2008, acta 97: 13).

Atendiendo a las anteriores intervenciones podemos inferir que el papel de los *gobiernos progresistas* fue en la dirección de modular el sistema capitalista (lo que no es una tarea menor ni desdeñable), pues seguramente las élites del poder de sus respectivos países no les hubieran permitido un mayor margen de maniobra. La amenaza del retorno a tiempos dictatoriales siempre pesó como sombra alrededor de los líderes progresistas, negarlo sería torpe, ingenuo y sobre todo desconsiderado. En este sentido, la estrategia política del *progresismo latinoamericano* fue básicamente remedial, asistencialista-redistributiva, basada sobre todo en los altos precios coyunturales internacionales de las materias primas. Siguiendo a Gudynas (2014, p. 77), podemos afirmar que:

Los gobiernos del llamado *progresismo*, sin duda representan alternativas de izquierda si son comparados con las administraciones previas, de inspiración neoliberal. Si bien exhiben distintos énfasis y prácticas, todas invocan compromisos con los sectores populares, la regulación de los mercados y un fortalecimiento del Estado, entre otras particularidades. Pero no ha pasado desapercibido que esos gobiernos también buscan el crecimiento económico, volviendo a caer en el papel de ser proveedores de materias primas en la globalización, y que la bonanza económica que disfrutaron es volcada por un lado a programas de asistencia y, por otro, al consumo material convencional, todo lo cual solo es posible ignorando los impactos sociales y ambientales de los extractivismos.

Dicho de otra forma, por complejas razones sociales y políticas con matices en cada país, especialmente relacionadas con (1) el tema de la gobernabilidad y la estabilidad, (2) la disputa con las fuerzas nacionales e internacionales de derecha y, (3) la agenda justicialista-igualitarista propia de la Izquierda, a pesar ser gobiernos *post-neoliberales* (al menos respecto al "Consenso de Washington"), los *gobiernos progresistas* fueron desarrollistas y extractivistas en el sentido más convencional del término. Por tanto, más allá de la consideración histórica que debe tenerse frente a las condiciones políticas del momento (2000-2010), podemos afirmar que estos gobiernos siguieron operando —por acción o por omisión— en las coordenadas ontológicas de la *modernidad-capitalista* en tanto el extractivismo desarrollista representa, como se desarrollará más adelante, una forma de colonialidad sobre la *Madre Tierra*.

Respecto a este último aspecto, podemos referirnos a estos *gobiernos progresistas*, siguiendo a Svampa (2016), como *(neo)extractivistas-desarrollistas* en tanto conviven en medio del capitalismo transnacional, fundamentados en la extracción de recursos naturales (en las

denominadas *commodities*) para su posterior venta a los centros internacionales de poder. El *neo-extractivismo desarrollista* será caracterizado por Svampa (2016, p.372):

- (1) como un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación a gran escala de bienes naturales primarios escasos no-renovables (petróleo, gas, carbón, oro, coltán, etc.);
- (2) como expansión de las fronteras de explotación (petrolera, minera, energética, pesquera, agrícola y forestal) utilizando procedimientos cuestionados técnicamente como la megaminería a cielo abierto o el *fracking* (fractura hidráulica);
- (3) como megaemprendimientos capital-intensivos y no trabajo-intensivos controlados principalmente por grandes corporaciones transnacionales.

A su vez, Eduardo Gudynas (2011c, p. 63) diferenciará *extractivismo convencional* y *neo-extractivismo progresista* cuya característica principal es la vinculación entre la renta extractiva y la política social sin tomar en cuenta los impactos sociales y ambientales a mediano y largo plazo de tales prácticas extractivas intensivas:

Bajo el llamado *neo-extractivismo progresista* se introducen cambios, en particular una recuperación del papel del Estado, en un control más directo sobre los emprendimientos extractivos, captando una mayor proporción de excedentes y legitimándolo por la vía de los planes de asistencia social.

Respecto a esta dinámica estatal extractivista de bienes primarios, algunos analistas como el economista y político ecuatoriano Alberto Acosta (2009, p. 22) han llegado incluso a hablar de la "maldición de la abundancia de recursos naturales"²³:

Aunque resulte poco creíble a primera vista, la evidencia reciente y muchas experiencias acumuladas permiten afirmar que la pobreza en muchos países del mundo está relacionada con la existencia de una significativa riqueza en recursos naturales. Los países ricos en recursos naturales, cuya economía se sustenta prioritariamente en su extracción y exportación, encuentran mayores dificultades para desarrollarse. Sobre todo, parecen estar condenados al subdesarrollo aquellos que disponen de una sustancial dotación de uno o unos pocos productos primarios. Una situación que resulta aún más compleja para aquellas economías dependientes para su financiamiento de petróleo y minerales.

²³ Otros autores como, Joseph Stiglitz (2006) se ha referido a la "maldición de los recursos" o, Mario Teijeiro (2007), que se ha referido a la "paradoja de los recursos naturales".

Desde un análisis estrictamente económico, Acosta señalará además las que denomina "principales patologías de la maldición de la abundancia" (2009, p. 152). Aunque no es el objetivo de nuestro trabajo profundizar en la teoría macroeconómica para entender las falencias del modelo desarrollista-extractivista agenciado por los gobiernos progresistas, siguiendo al autor exponemos de manera breve algunas de ellas. Acosta basado fundamentalmente en el estudio de la economía ecuatoriana comienza señalando como primera patología a la denominada "enfermedad holandesa" que se da cuando un ingreso masivo de divisas:

lleva a una sobrevaluación del tipo de cambio y a una pérdida de competitividad, perjudicando al sector manufacturero y agropecuario exportador ya que el tipo de cambio real se aprecia, los recursos migran del sector secundario a los segmentos no transables y a aquellos donde está o influye la actividad primario-exportadora en auge. Esto distorsiona la estructura de la economía, al recortar los fondos que pudieran ir precisamente a los sectores que propician mayor valor agregado, niveles de empleo, progreso técnico y efectos de encadenamiento. (Acosta, 2009, p. 153)

El nombre de "enfermedad holandesa", "síndrome holandés" o "mal holandés" proviene de la crisis que experimentaron los Países Bajos ante el descubrimiento en los años 60's de grandes yacimientos de gas natural en el Mar del Norte. El incremento de ingresos de divisas extranjeras hizo que el florín, la moneda holandesa, se apreciara, lo que implicó un aumento de su valor que terminó impactando otros sectores productivos, especialmente, la competitividad de las otras exportaciones del país no basadas en el gas y el petróleo. En nuestro continente hemos podido atestiguar como esta "enfermedad holandesa" basada en la venta de petróleo en países como Venezuela, ha disparado la inflación a niveles inéditos en la historia.

Otras patologías de la "maldición de la abundancia" expuestas por Acosta, que señalaré, pero sobre las cuales no me voy a detener por su especificidad técnica-macro-económica son:

- (1) la especialización en la exportación de bienes primarios que desatiende otros sectores de la economía;
- (2) la variabilidad de la tasa de cambio que afecta los bienes primarios que se exportan y actúa a favor de los bienes industriales que se importan desincentivando la producción nacional;

- (3) la volatilidad del mercado de las *commodities* (cuyos precios se rigen por la lógica del mercado) que genera una inestabilidad en la balanza de pagos que se solventa acudiendo a préstamos internacionales, lo que profundiza más la dependencia económica (e hipoteca el futuro de la nación);
- (4) las "economías de enclave" generadas por la extracción especializada de recursos primarios que no logran la interacción dinámica con otros sectores de la economía ni permiten su integración al mercado interno;
- (5) al mismo tiempo, estas "economías de enclave" pueden generar una "desterritorialización" del Estado pues el control de las zonas mineras queda muchas veces supeditado a las empresas extractivistas, lo que según Acosta (2009, p. 156): "conduce a un manejo desorganizado y no planificado de esas regiones que, inclusive, están muchas veces al margen de las leyes nacionales".
- (6) finalmente, la abundancia de recursos externos basada en los flujos que generan las exportaciones de materias primas lleva, como hemos señalado, a un "auge consumista" que se confunde con una mejoría en la calidad de vida y que implica un "desperdicio de recursos, en tanto se procesa una sustitución de productos nacionales por productos externos, atizada por la sobrevaluación cambiaria." (2009, p. 157).

Ahora bien, hay que señalar también que la caída de los precios de las denominadas *commodities* que influyó en la desregulación de programas sociales, coincidió con algunas de las crisis sociopolíticas experimentadas por los *gobiernos progresistas* en América Latina. El caso venezolano, cuya economía está centrada casi en su totalidad en el petróleo, lo que la convierte en una sociedad monoexportadora-rentista, es hoy el ejemplo más dramático de este periodo²⁴. Por tanto, podríamos decir que la bonanza económica de los *gobiernos progresistas* estaba

²⁴ Según cifras oficiales del FMI, la ONU y la CELAC de 2018, la inflación en Venezuela es la más alta del planeta (supera el 1000 %) y su tasa de desempleo la más elevada del continente:

<http://www.imf.org/en/Publications/REO/WH/Issues/2018/05/09/wreo0518>

invisibilizando las formas de *neocolonialismo económico* que estaban en juego, al depender de las lógicas de precios —y su manipulación— asignadas por el mercado transnacional a las *commodities*, donde no sobra recordar, además de EE. UU y la Unión Europea, tuvieron un papel preponderante China y Rusia. Sobre este tema volveremos en el capítulo IV cuando nos refiramos a la *colonialidad del poder* en el sistema-mundo capitalista.

Como una explicación posible a la incapacidad de atacar las condiciones estructurales de desigualdad, podríamos decir que en términos gramscianos, si bien los *gobiernos progresistas* de la denominada "década ganada" accedieron al poder gubernamental, no lograron interpelar en sus contextos la hegemonía neoliberal, mejor: al ethos neoliberal (eje del Vivir Mejor), que antes o después, está retornando al poder en América del Sur (piénsese en Mauricio Macri, Jair Bolsonaro, Sebastián Piñera). Además, no podemos desconocer que las fuerzas de la derecha y del gran capital estuvieron todo el tiempo en confrontación sutil o directa contra las fuerzas *progresistas*. Esto también llevó a que la necesidad de consolidar los procesos emancipatorios liderados por los *gobiernos progresistas*, puestos a prueba en cada nueva elección, impidiera ejercer una crítica más profunda a las dinámicas desarrollistas-extractivistas que hemos venido discutiendo.

Así pues, *el progresismo* gobernó, pero no tuvo el control de la hegemonía que continuó siendo de estirpe neoliberal. De hecho, finalmente los *gobiernos progresistas* intentaron a su manera "domesticar el neoliberalismo" desde un proyecto extractivista y asistencialista, que hoy, en medio de la crisis ambiental y en el horizonte de la auto-extinción, empieza a ser con mayor fuerza cuestionado. Algunos críticos han llegado a señalar que lo que existió realmente en este periodo fue una "retórica anti-neoliberal" conjugada con procesos de redistribución, asistencialismo y globalización comercial y financiera. Podemos afirmar que este intento de domesticación *progresista* del neoliberalismo chocó de frente con las dinámicas de la neocoloniales del poder en el sistema-mundo, aspecto que esperamos aclarar en cuarto capítulo. En palabras de Ramón Grosfoguel (2003, p. 165):

La *ideología desarrollista* es todavía dominante en la izquierda. A pesar de las diferencias entre las izquierdas y las derechas, políticos y académicos, todos comparten la premisa básica desarrollista concerniente a la ilusión de un

desarrollo autónomo nacional. La teoría del sistema-mundo muestra cómo el desarrollo ocurre a escala del sistema-mundo y no del Estado-nación. Hasta que no surja una nueva izquierda con un paradigma posdesarrollista continuaremos viendo reformulaciones de los viejos temas que hemos producido durante los últimos 200 años.

En esta misma dirección, Svampa (2013, p. 1) también llamó a este periodo de neo-extractivismo desarrollista como el "Consenso de los Commodities" (en clara alusión paradójal al mencionado "Consenso de Washington" de las décadas anteriores):

El "Consenso de los Commodities" subraya el ingreso de América Latina en un nuevo orden económico y político-ideológico, sostenido por el boom de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados cada vez más por los países centrales y las potencias emergentes. Este orden va consolidando un estilo de desarrollo neoextractivista que genera ventajas comparativas, visibles en el crecimiento económico y la redistribución, al tiempo que produce nuevas asimetrías y conflictos sociales, económicos, ambientales y político-culturales. Tal conflictividad marca la apertura de un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente, así como en la discusión sobre los modelos de desarrollo y las fronteras mismas de la democracia.

Es importante retener algunas ideas de la cita anterior. En primer lugar, como deseamos subrayar, de ninguna manera se pueden negar los importantes avances sociales en materia económica relacionados con la idea —y necesidad fáctica— de promover la salida de amplios sectores poblacionales de la extrema pobreza; como sostuve, este objetivo ha sido parte de las agendas redistributivas de los *gobiernos progresistas* y se constituye en el eje de su proyecto político. Ahora bien, hoy en época de balances iniciales nos preguntamos, desde la perspectiva del Buen Vivir/Vivir Bien: ¿a qué costo y bajo qué condiciones?

Una respuesta a esta pregunta, nos lleva a una idea importante que quiero destacar: este "combate a la pobreza", propósito compartido por organismos internacionales multilaterales de clara estirpe capitalista como el FMI, el BID y el BM, se ha dado en el marco de un compromiso con el crecimiento económico con base principalmente en la extracción de materias primas para su exportación a los centros de poder. Este proceso, a simple vista racional y entendible, hilando más delgado nos permite entender su relación con las ideas modernas reguladoras de "desarrollo", "crecimiento", "bienestar", "riqueza", "pobreza" y "progreso", que son finalmente fórmulas

ideológicas que hacen parte del *sentido común hegemónico* moderno-colonial que está aún por interpelarse. Como venimos afirmando, la apuesta del Buen Vivir/Vivir Bien es crítica de estas visiones lineales y se presenta como una alternativa, o mejor, como un cambio de paradigma o proceso de transición.

Como lo hemos señalado, relacionado con los otros dos puntos, ha sido evidente que los frutos de la "bonanza económica", especialmente a finales de la década de los años 2000, cuando el petróleo alcanzó un precio record (en el año 2008 superó los U\$ 147 por barril)²⁵, fueron destinados a programas redistributivos y asistencialistas²⁶ (incluso de ayuda internacional como en el caso de las transferencias de Venezuela a Cuba). La redistribución de la renta y la ampliación de los subsidios en el marco de un contexto neoliberal global permitieron el incentivo del consumo material. En palabras de Machado y Zibechi (2017, p. 151):

Lo que entró en crisis es un proyecto que buscó administrar el capitalismo realmente existente —o sea el extractivo— pero con buenos modales. El resultado de los años dedicados a gerenciar el modelo fue el ascenso de nuevas proles de gestores que se incrustaron en los altos escalones del Estado, ya sea en las administraciones centrales, las empresas estatales o en alianza con empresas privadas. La crisis del progresismo devela lo que el discurso pretendió enmascarar: cómo las políticas sociales, bajo el argumento de la justicia social, el combate a la pobreza y la desigualdad, se limitaron a cooptar a los dirigentes populares para intentar domesticar los movimientos de los más pobres. Las políticas sociales fueron necesarias para poder implementar un objetivo impronunciado: establecer alianzas entre las élites emergentes y las clases dominantes tradicionales, para gobernar a los subalternos con las menores resistencias posibles.

²⁵ El precio del petróleo que rondaba los 25 dólares en septiembre de 2003 empezó a ascender hasta alcanzar un precio máximo el 11 de julio de 2008 de 147.25 dólares el Brent, 146.90 dólares el WTI. No obstante, el mayor componente de este periodo de alzas se debió al rápido crecimiento de la demanda de China e India y la fijación de la oferta a cierto nivel por parte de los países productores. En enero de 2009 no superaba la barrera de los U\$ 40. Hoy los precios del petróleo no superan los U\$ 60. En febrero 25, los precios de referencia son: WTI a 54,08 dólares, Brent a 56,13 dólares. Fuente: <http://portalweb.sgm.gob.mx/economia/es/energeticos/precios-historicos.html>

²⁶ Me refiero a programas redistributivos asistencialistas como *Bolsa Familia* de Brasil o las *Misiones* en Venezuela y en general, a los distintos tipos de subsidios por transferencia directa comunes también en Ecuador y Bolivia, que si bien sería injusto negar su importancia, no por eso debemos de dejar de señalar su relación con el modelo (*neo*)*extractivista-desarrollista* que nos interesa cuestionar. Como nuestro más adelante, existe una contradicción entre la apuesta por el Buen Vivir/Vivir Bien y las dinámicas extractivistas.

Aquí aparecen dos aspectos cruciales del *progresismo* en su versión modernizadora y desarrollista interna: el "asistencialismo" y la inserción de grandes segmentos de la población en las lógicas de consumo, incluyendo élites emergentes que accedieron al poder, todo esto, como se mencionó, a costa de soslayar los impactos a mediano y largo plazo económicos, ecológicos y ambientales de las prácticas extractivistas. Para cerrar este acápite vamos a destacar las palabras del profesor Horacio Machado Aráoz (2018):

La pretensión de ‘escapar’ de los males estructurales del capitalismo periférico-dependiente a partir de la profundización y aceleración de la matriz primario-exportadora —con el único matiz heterodoxo de una ‘gestión keynesiana’ de la renta extractivista—, se evidencia hoy a todas luces como un absurdo total; precisamente porque esa matriz extractivista es la marca de origen, el ADN constituyente y constitutivo de nuestra dependencia; la más profunda y pesada *herencia colonial*. Más allá de la retórica propagandística, lejos de procesos de industrialización y recuperación de bases materiales para un desarrollo autónomo, durante el ciclo de los *gobiernos progresistas* asistimos a la intensificación de una dinámica de re-primarización, extranjerización y ultra-concentración de nuestras economías, lo que nos sumergió en escalones más profundos de integración subordinada y dependiente de la acumulación global.

Vamos a detenernos a continuación en un tema bastante polémico pero que tenemos que afrontar, relacionado con las dinámicas desarrollistas-extractivistas, el asistencialismo redistributivo, la lógica del consumo y la civilización basada en ideología del *Vivir mejor* capitalista (o ethos neoliberal).

1.7 La lógica del consumo y la ideología del *Vivir Mejor*

"El «vivir mejor» supone una ética del progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para «vivir mejor». Sin embargo, para que algunos puedan «vivir mejor» millones y millones tienen y han tenido que «vivir mal». Es la contradicción capitalista" (Leonardo Boff)

Entramos en un tema álgido para la visión de la economía extractivista-redistributiva: el incentivo y la ampliación del consumo como indicador de "crecimiento económico", "desarrollo" y "progreso". Es importante analizar este punto pues como veremos, el Buen Vivir/Vivir Bien implica una toma de distancia respecto a las dinámicas materiales

consumistas que son funcionales a la dinámica de la *subjetividad neoliberal* que en este trabajo relaciono con la ideología del *Vivir Mejor*.

En los últimos años se ha venido estudiando en profundidad esta *subjetividad neoliberal*, entendida, por ejemplo, como ideología convertida en *sentido común* (a la manera de Gramsci); como esquemas in-corporados de percepción/acción: *habitus* (a la manera de Bourdieu); entendida como lógica del objeto causa de deseo, *objeto a* (a la manera de Lacan) o como *imperativo de goce* a la manera de Žižek (2000; 2008); también ha sido concebida este tipo de subjetividad como *inmanencia capitalista* (Deleuze, 2010); como técnica de gobierno, como gubernamentalidad, como *forma-empresa* (Foucault, 2011), como *ideología del empresario de sí mismo* (Byung Chul Han, 2014; Jorge Alemán, 2013) como *forma subjetiva* o *forma de vida* (Laval y Dardot, 2013), etc. Esta *subjetividad neoliberal* está relacionada con las dinámicas entre modernidad, racionalidad y colonialidad que signan los orígenes del sistema-mundo capitalista. El neoliberalismo, como es entendido en este trabajo, será pues una de las formas más agresivas de *colonialidad económica* basada en la ideología del *Vivir Mejor* que, como ya se ha mencionado, finalmente se sustenta en un proyecto hegemónico globalizador/homogenizador fundado en la explotación humana y de la *Madre Tierra*, que encubre un *Vivir Opulento* para una ínfima minoría de la población mundial (menos del 0,0001 %) y un *Mal Vivir* para las mayorías humanas y no-humanas. (Informe Oxfam Internacional, 2016). Tortosa (2009) también se ha referido al *Vivir Mejor* como una forma del *Mal-Desarrollo*: insostenible, ecocida.

Al respecto de la relación entre este *Vivir Mejor*, las lógicas de incentivo al consumismo y los *gobiernos progresistas* que hemos venido estudiando desde el subcapítulo anterior, nos dirá Javier Balsa (2016, pp. 8-11):

En relación a la cuestión de los modos de vida, uno de los efectos de las políticas económicas redistributivas y contracíclicas (que buscaron moderar los efectos de la recesión mundial, a través del estímulo del consumo) fue un incremento en el *consumismo* de vastos sectores de la población. Este ha sido uno de los puntos más débiles en las disputas por la hegemonía agenciada por los *gobiernos progresistas*. El consumismo mantiene, e incluso profundiza, la *hegemonía neoliberal* en este plano [...]. De este modo, se continúa con conductas individualistas que se sintetizan en el concepto de "ciudadanos-consumidores" (García Canclini, 1995). Además, construir hegemonía en base al consumo provee de bases muy poco sólidas a los procesos populares. Al principio, se puede conseguir la adhesión de amplios sectores de la población, ya sea por su inclusión

a patrones de consumo que nunca habían alcanzado, como por la recuperación de los mismos, en el caso de las clases medias empobrecidas por el neoliberalismo.

Para Balsa (2016), pensando en el caso específico de la consolidación de una hegemonía *progresista*, existen grandes riesgos en las políticas redistributivas como estrategia política, pues nada garantiza que la ampliación del consumo, basada como vimos en el *(neo)extractivismo progresista*, genere adhesión política a mediano y largo plazo. Según el autor, esto se da por dos factores, (1) porque "muchos actores, en especial de las capas medias, prefieren pensar que esta ampliación de la capacidad de consumo se debe a su propio esfuerzo ("meritocracia") y no a las políticas gubernamentales" (Balsa, 2016, p. 8); y, (2) porque "las ansias de consumo, por su propia lógica, nunca se satisfacen [...] en tanto todo proceso redistributivo tiene límites objetivos (tanto en términos económicos como socio ambientales), tarde o temprano, el consumismo genera un inconformismo social que no tiene porque autolimitarse" (Balsa, 2016, p. 9)

Podemos complementar el llamado de atención de Balsa sobre la "meritocracia" con la idea de corte foucaultiano del sujeto neoliberal del "empresario de sí mismo", base de la "ideología del emprendedurismo" siguiendo al psicoanalista argentino Jorge Alemán (2013, pp. 2-3) que es funcional a la visión ideológica del *Vivir Mejor* o ethos neoliberal:

A diferencia del sujeto moderno, diferenciado en sus fronteras jurídicas, religiosas, institucionales, etc., el *sujeto neoliberal* se homogeneiza, se unifica como sujeto "empresador", entregado al máximo rendimiento y competencia, como un empresario de sí mismo. Un empresario de sí mismo que, a diferencia de los "cuidados de sí" clásicos o modernos que apuntaban, en el caso clásico, a protegerse de los excesos, en el caso moderno, a buscar la mejor adaptación o alienación soportable, el empresario de sí, el *sujeto neoliberal*, vive permanentemente en relación con lo que lo excede, el rendimiento y la competencia ilimitada [...] El fin último del neoliberalismo es la producción de un sujeto nuevo, un sujeto íntegramente homogeneizado a una lógica empresarial, competitiva, comunicacional, excedida todo el tiempo por su performance, sin la distancia simbólica que permita la elaboración política de su lugar en los dispositivos que amaestran su cuerpo y su subjetividad.

Ilustremos este último párrafo de Jorge Alemán con la siguiente digresión. Recientemente en América hemos asistido con asombro a la ascensión en Brasil al poder del ex-militar y político de ultraderecha Jair Bolsonaro (1955 -). Además del significante "corrupción"

que fue determinante en su elección, también pudo observarse lo que menciona Balsa respecto a las dinámicas de consumo y lo que postula Jorge Alemán respecto al *sujeto neoliberal*: la clase media tradicional y la nueva clase media, es decir, los varios millones que habían salido de la pobreza en los gobiernos del PT, empezaron a ver su capacidad de consumo reducida, lo que terminó con el retiro del apoyo al gobierno progresista de Dilma Rousseff y la posterior llegada del radical Bolsonaro. En palabras del analista español Carlos Sixirei Paredes (2018), experto en temas de Brasil:

como la crisis ya no permitía las alegrías consumistas de años anteriores, esta clase media se volvió no solo contra el gobierno sino también contra los sectores sociales que lo apoyaban. De pronto comenzaron a surgir y a multiplicarse gestos de racismo, xenofobia e intolerancia política. Lo ocurrido con el fenómeno *rolezinho* en las Navidades de 2014 resultó muy ilustrativo. Jóvenes de la periferia, especialmente negros, invadían con su música y su jolgorio los centros comerciales de lujo, no con la intención de armar escándalo, sino de comprar. Y la clase media se sintió atacada en uno de sus símbolos más identitarios: el consumo. Gracias a las ayudas estatales, los pobres podían viajar en avión, podían ahorrar algún dinero y entrar en lugares antes vedados hasta como objetos de deseo. La clase media estaba pagando con sus impuestos que los pobres invadieran aeropuertos, shoppings y cafeterías. Y hasta ahí no estaba dispuesta a llegar. Comenzó la sublevación y comenzó la crítica enfurecida hacia unos programas sociales que solo servían para mantener vagos y delincuentes a cuenta del dinero de la sufrida mesocracia.

Es en esta misma dirección que para el filósofo de origen surcoreano y profesor de la Universidad de las Artes de Berlín, Byung-Chul Han (2014), desde una perspectiva foucaultiana similar a la que sigue Alemán (2013), el neoliberalismo se sostiene a través de un poder estabilizador que ya no es represor como el régimen disciplinario sino seductor: "convierte al trabajador oprimido en empresario, en empleador de sí mismo. Hoy cada uno es un trabajador que se explota a sí mismo en su propia empresa. Cada uno es amo y esclavo en una persona". Según Chul Han, la lucha de clases se ha internalizado: hoy es una lucha interna contra uno mismo; quien "fracasa se culpa a sí mismo y se avergüenza. Se cuestiona a sí mismo, no a la sociedad". La vigilancia y la obediencia de la era industrial han dado paso a la sumisión y (auto)dependencia de la era posindustrial neoliberal. Hemos sido sometidos a través del consumo y la autoexplotación pretendidamente libre y voluntaria. En la misma línea foucaultiana, pareciera ser hoy que el modelo socioeconómico capitalista fue ontologizado, fue subjetivado, se hizo inmanente. El balance de la

reflexión de B. Chul Han es lóbrego: no hay salidas realistas a la hegemonía neoliberal y mucho menos revolucionarias pues nos encontramos frente a un sujeto pasivo que experimenta el agotamiento y la fatiga crónica, no ante un posible sujeto activo de la emancipación.

En síntesis, al parecer, bajo las coordenadas neoliberales globales, la expansión del consumo en la población termina a mediano plazo siendo un problema —ético, político, ambiental— para las aspiraciones emancipatorias, no una solución. Podríamos incluso afirmar que el neoliberalismo en su dimensión macropolítica está cimentado en el capitalismo global transnacional extractivista y en su dimensión micropolítica está fundado en la ideología del *Vivir Mejor* moderno-capitalista, individualista, consumista. Una de las repercusiones tecnológicas más evidentes de esta ideología moderno-capitalista puede ejemplificarse con la práctica industrial y económica de la "obsolescencia programada" asociada al incentivo desbordado del consumo material en la cual los objetos (autos, electrodomésticos, celulares, etc.) tienen un periodo de duración fijo estándar (para que la producción no se detenga) lo que obviamente tiene graves efectos ecológicos y ambientales pues están hechos con materia prima natural (cobalto, litio, silicio, coltán, etc.)²⁷. Todos conocemos las historias de aquellos artefactos antiguos que podían durar décadas de uso normal; hoy, la vida normal de un auto, una nevera, un celular no supera muchas veces los 2 o 3 años. En otras palabras, también la "obsolescencia programada" como efecto ideológico termina sustentada en dinámicas extractivistas. Para un mayor desarrollo de estas ideas, puede consultarse el artículo *Obsolescencia programada: historia de una mala idea* (Vásquez-Rodríguez, 2015).

Siguiendo lo dicho hasta acá, tendremos que pensar por tanto la posibilidad de una propuesta desde la Izquierda o los sectores alternativos que recoja la experiencia del *Ciclo progresista* pero que logre a su vez, tomar distancia del capitalismo desarrollista-extractivista en su dimensión depredadora de la "naturaleza" y promotora de las dinámicas económicas centradas en el aumento individual del consumo o en la repartición de las rentas fruto del extractivismo. Esta

²⁷ Por ejemplo, un artículo tan masificado como el celular está hecho de 50% plástico, 15% vidrio y cerámica, 4% cobalto y litio, 4% carbono, 3% hierro, 2% níquel, 1% estaño, y un 6% de otros materiales como el zinc, plata, cromo, tantalio, cadmio, plomo, coltán, antimonio, oro y paladio. Datos basados en la página de la *United States Environmental Protection Agency* (<https://www.epa.gov>)

Izquierda, que está por pensarse, tendría que cuestionar las ideas convencionales sobre modernización, desarrollo, bienestar, progreso, riqueza y pobreza que informa el *Vivir Mejor*.

1.8 Una lectura aymara del consumo capitalista en la sociedad moderna

El pensador boliviano e indígena aymara Juan José Bautista Segales fue elegido en el año 2015 como el ganador del *X Premio Libertador al Pensamiento Crítico* que entrega desde el año 2005 el gobierno venezolano para destacar la obra de autores y autoras latinoamericanos. El galardón fue concedido por el libro: *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (2014); este trabajo fue escogido por el jurado calificador entre otros 55 títulos. En esta tesis, la valiosa obra del profesor será visitada en varios momentos. Por ahora, quisiera detenerme en su interpretación del consumo capitalista en la sociedad moderna.

Bautista (2014) siguiendo el trabajo de archivo, traducción e interpretación de su maestro Enrique Dussel sobre algunos textos inéditos de la obra de Marx, presentará una visión diferente del consumo desde las formas de vida de los pueblos ancestrales amerindios. Para Bautista, en la línea de Marx, cada sistema económico genera una forma de colectivo humano que representa la base de su consumo y su reproducción, por tanto, las formas de vida comunitarias aparecen como opuestas al sistema capitalista, centrado en el individuo y sus fines particulares:

Marx fue paulatinamente mostrando el modo en que el capitalismo, para poder constituirse como tal, necesitó ir destruyendo poco a poco toda forma de vida comunitaria, es decir, toda otra forma de vida distinta a la forma de vida social que produce el capitalismo como su correlato, porque éste (el capitalismo), para poder constituirse en la forma de producción dominante, tenía y tiene que producir permanentemente, no sólo mercancías capitalistas o relaciones de mercado capitalista, sino su asociación o conglomerado humano pertinente, es decir, una forma de agrupación humana que fuese producto de su propia forma de producción y reproducción subjetiva, hecha a imagen y semejanza suya. (Bautista, 2014, p. 210)

De esta manera, el capitalismo para reproducirse no crea solamente mercancías y capital, sino que produce al tiempo, una forma particular de consumo representada en una forma particular de subjetividad y humanidad que desde el mundo moderno se llama “sociedad”. En el

sentido que venimos describiendo, la "sociedad moderna" será el espacio para el desarrollo de la ideología capitalista del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal), fundada en el individuo preocupado sólo por sus intereses y su progreso, como lo concibieron teóricos liberales como por ejemplo John Locke o Adam Smith.

En este sentido, el capitalismo para desarrollarse requiere al mismo tiempo desarrollar la sociedad moderna conformada por individuos egoístas que persiguen en última instancia sus fines particulares. En otras palabras, el capitalismo necesita que la idea y praxis de la comunidad (y valores asociados como la solidaridad, la reciprocidad, etc.) sea dejada en un segundo plano. En palabras del propio Marx citado por Bautista (2014, p. 212): "El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias". Quizá por esta profunda razón sea que el chamán y autoridad del pueblo yanomami brasileiro Davi Kopenawa —sobre el cual volveremos más adelante— se refiere a los "modernos", a los "occidentales" como "el pueblo de la mercancía" (Kopenawa, D./ Albert, B., 2015, p. 11).

Por tanto, podemos plantear la inferencia de que aquellos colectivos humanos con una vocación mayormente comunitaria, como por ejemplo los pueblos originarios ancestrales de *Abya Yala*, probablemente se encuentren en mejores condiciones para buscar caminos post-capitalistas, que vayan más allá de la forma ideológica del *Vivir Mejor* hacia formas colectivas del Buen Vivir/Vivir Bien como la que hemos venido estudiando. Ahora bien, aunque erróneamente estos pueblos de ancestral vocación comunitaria como los indígenas han sido considerados incluso por la misma ortodoxia política como "atrasados", "pre-modernos", pueden constituirse como planteamos en este trabajo, en una alternativa ontológico-política para ir más allá de la modernidad-capitalista, hacia una trans-modernidad (concepto al que dedicaremos un capítulo completo). Volviendo a la obra de Bautista:

se puede pensar en la transición del capitalismo al socialismo, presuponiendo la existencia y continuidad de la sociedad moderna, porque tanto el capitalismo como el socialismo son productos de la modernidad, lo mismo que el burgués y el obrero, por ello mismo ambos tienen conciencia moderna, pero no se puede pensar en otra forma de vida distinta de la moderna presuponiendo la existencia y continuidad de su concepción de sociedad, sino que se trata de ir más allá de las contradicciones que ella ha producido y sigue produciendo. (Bautista, 2014, p. 213)

Será en este sentido que Bautista expondrá la posibilidad de avanzar de una "sociedad moderna", para nosotros fincada en el Vivir Mejor, hacia una "comunidad trans-moderna", en este trabajo fundada en el Buen Vivir/Vivir Bien. Nótese como ya lo hemos argumentado que esta comunidad trans-moderna estará basada en la *comunidad ampliada* que incluye humanos y no humanos, que incluye a la *Madre Tierra*²⁸; asimismo, se basa en una ontología relacional que va más allá del dualismo ontológico.

En otras palabras, desde la perspectiva del Buen Vivir/Vivir Bien, la crítica al consumo y a la ideología del progreso material funcionales a la *modernidad-capitalista* (a la civilización del *Vivir Mejor*), tendrán una más profunda significación y nos llevarán a preguntarnos por otros modos de existencia, otras formas de producción de bienes y de reproducción de las condiciones que garanticen la subsistencia de la vida humana y no-humana en el planeta. Valga la pena una aclaración: no se trata de un retorno esencialista a la "arcadia original", al "paraíso terrenal", se trata de una serie de ideas-fuerza en clave ontológico-política y nuevos significantes ético-políticos que tendrán que ser politizados para que puedan tener su valor en la disputa política por el sentido común colectivo. Quizá, las intuiciones que nos brinda el Buen Vivir/Vivir Bien puedan darnos algunas pistas, incluso para ir más allá de la dicotomía izquierda/derecha y empezar a hablar en los albores del siglo XXI de "políticas de la reproducción de la vida" y "políticas de la auto-extinción"; de "políticas de la vida" y "políticas de la muerte (o necropolítica)".

²⁸ En el discurso de entrega del mencionado *X Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2015*, Bautista radicalizará el argumento refiriéndose al consumo concreto de mercancías capitalistas tan básicas como el alimento: "Cuando nosotros consumimos mercancías capitalistas, realizamos al capital de dos modos. Primero; realizamos al capital como ganancia, cuando las compramos, porque posibilitamos su reproducción. Pero -segundo-, lo peor de todo, es cuando subjetivamos mediante el consumo, la mercancía capitalista. Y esto se da especialmente con el alimento capitalista. Porque cuando la consumo, subsumo en mi corporalidad, la intencionalidad y el contenido de ese alimento capitalista, el cual llega a formar parte de mi propia corporalidad, de mis pensamientos y sentimientos. Ese es también el contenido subsumido, no sólo el contenido nutricional. Cuando consumo mercancía capitalista, esto es, cuando la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad, lo que estamos haciendo es hacer que las relaciones sociales contenidas en la mercancía capitalista, formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego. Es decir, de ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios, gracias al consumo de este tipo de mercancías, nos vamos convirtiendo poco a poco en individuos egoístas y egocéntricos que sólo buscan su propio bienestar, es decir, de haber sido "pueblo" o "comunidad", nos convertimos poco a poco en "sociedad moderna". (Bautista, 2016, p. 3)

Capítulo II

El *Giro ontológico* en Antropología

2.1 Introducción

En esta segunda parte de mi investigación presento el *Giro Ontológico* en las ciencias sociales, en especial, en la Antropología. El objetivo concreto de este capítulo es avanzar en las coordenadas conceptuales que nos permitan referirnos posteriormente a la ontología política del Buen Vivir/Vivir Bien que, a su vez, nos lleven a referirnos a los *conflictos ontológicos* y su consecuencia y eje de esta tesis: la *ampliación ontológico-política*. Se trata de mostrar que más allá del concepto de "cultura" en sentido multi-cultural, mono-natural, uni-versal y discursivo nos estamos refiriendo al concepto de "mundos en emergencia" en sentido *pluriversal* y *praxiológico* (relacionado con las *prácticas*). Este "giro", "apertura" desde la antropología representa una innovación conceptual que apenas comienza a ser explorada en el seno de la ética y la filosofía política; es en este horizonte donde se enmarca mi trabajo de investigación.

Procedo de la siguiente manera: en primer término, abordo la filosofía de Martin Heidegger, exponente principal de la ontología filosófica en el siglo XX donde espero enmarcar este debate. En concreto reviso su crítica a la tradición filosófica occidental desde la cual emana su exhortación respecto al olvido de la pregunta por el sentido del ser y la necesaria crítica a la metafísica de la presencia o metafísica de la subjetividad. En segundo lugar, expongo los elementos principales de los referentes teóricos principales del *Giro Ontológico* como movimiento intelectual (Latour, Descola, Viveiros de Castro, Mol). Posteriormente, en un tercer momento, abordo la obra del filósofo brasileiro Marco Antonio Valentim quien entabla un diálogo entre Martin Heidegger y Eduardo Viveiros de Castro para establecer una comparación entre el concepto de "mundo" para los pueblos occidentales y para los pueblos amerindios. Espero mostrar en este capítulo algunos de las implicaciones de entender la Antropología en diálogo con la filosofía, en palabras de Viveiros de Castro (2010, p. 24), como un "ejercicio de *descolonización* permanente del pensamiento" y, como una nueva forma "de creación de conceptos distinto del modo filosófico".

2.2. Heidegger y el olvido de la pregunta por el sentido del ser

"La naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente ni tampoco como fuerza de la naturaleza.
Las plantas del botánico no son las flores en la ladera" (Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 15)

Antes de iniciar el estudio del *Giro ontológico* en la Antropología, clave para mi trabajo, será necesario abordar la discusión contemporánea sobre la ontología. Para hacerlo me detengo en el trabajo de Martin Heidegger quien es el autor filosófico clave del siglo XX respecto a temas relacionados con metafísica (que se pregunta por la estructura de la realidad) y ontología (que se pregunta por el ser y los entes). En la revisión del *Giro* o *apertura ontológica* emergen reticencias comprensibles con la alusión a conceptos y categorías filosóficas centrales propias de la tradición occidental como *metafísica*, *ontología*, *realidad*, *ser*, *ente*, *mundo(s)*, *universo(s)*, *pluriverso*, *existencia*. Por tanto, habría que aclarar el uso concreto de aquellos conceptos que han venido siendo discutidos desde el pensamiento griego antiguo, delimitar su alcance o explicar el porqué de su *re-semantización* y cuáles podrían ser las potencialidades críticas de sus usos, además de sus alcances y límites. Para ayudarme en esta tarea crítica, me refiero a algunos elementos clásicos de la obra del llamado "primer Heidegger" (anterior a la *Kehre*²⁹) quien en el siglo XX recuperó algunas de las cuestiones fundamentales en torno a la ontología, en torno a la pregunta por el sentido del ser.

Martin Heidegger es considerado uno de los filósofos más importantes del siglo XX y autor principal de la denominada *Filosofía Continental* centrada en la fenomenología, la hermenéutica y la crítica deconstructiva. Toda la meditación del pensador alemán giró en torno a la *cuestión ontológica* basada en la recuperación de la *pregunta por el sentido del ser*. Ante los interrogantes por la esencia y fundamento de lo que hay, de lo que existe, de la realidad, Heidegger

²⁹ Se denomina en alemán *Die Kehre* (el giro, la vuelta, la virada) al segundo periodo de la obra heideggeriana cuyo inicio podría ubicarse en 1947 con la publicación su *Carta sobre el humanismo* y su apogeo en 1962 con la publicación de la conferencia *Tiempo y Ser* donde se expone el concepto de *Ereignis* (evento, acontecimiento), 35 años después de *Ser y tiempo* (1927). La *Kehre* ha sido caracterizado como un periodo donde Heidegger se acerca a cierto misticismo fundado en la experiencia del silencio donde se develaría al hombre el ser. Para una mayor comprensión de esta temática se recomienda revisar el artículo *La "Kehre" heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas* (De Santiago Guervós, 1987).

llamará la atención respecto a la insuficiencia de las distintas formas de respuestas dadas por la tradición filosófica occidental.

Para el pensador alemán, la filosofía occidental ha olvidado la pregunta fundamental: la pregunta por el ser o la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta ha sido olvidada porque ha sido diluida, oscurecida por la historia de la metafísica occidental en sus diferentes capítulos desde *el ser como idea* de Platón hasta *el ser como voluntad de poder* de Nietzsche. El último capítulo de la historia de la metafísica occidental, como metafísica de la subjetividad, es para el pensador alemán, la ciencia en la que el ser se identifica con la objetividad. Desde la visión científica del mundo parece que el ser es aquel objeto susceptible de medición, de cálculo: ser es ser medido. Además, el ser que define a los otros seres desde la objetivación es el *Anthropos*, el hombre.

Heidegger caracterizará la historia de la filosofía occidental como la historia del olvido de la *pregunta por el sentido del ser*, expresada en el olvido de la *diferencia ontológica*, entre *ser* y *ente*, que ha desembocado en las diferentes formas de metafísica. Entendiendo, en este caso, *metafísica* como la postulación de fundamentos últimos (principios ontológicos) que se erigen como supuestos para toda reflexión posterior. Para el autor alemán, la pregunta por el ser que fue formulada por los griegos pasará luego a ser olvidada o respondida consecutiva y secuencialmente desde cierto tipo particular de ente (Dios, razón, lenguaje, etc.). En su obra principal, *Ser y Tiempo* (1927), nos dice:

En el curso de esta historia [de la ontología], ciertos dominios particulares del ser tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona, caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la *pregunta por el ser*, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser. En cambio, se extiende a este ente, con las correspondientes formalizaciones y limitaciones puramente negativas, el repertorio categorial de la ontología tradicional, o bien se apela a la dialéctica con vistas a una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto." (Heidegger, 1927, p. § 6, 22)

Será René Descartes uno de los autores fundamentales que darán origen a la racionalidad moderna al seguirse todas las implicaciones de su célebre fórmula *ego cogito, ergo sum*. Respecto al pensador francés, continúa diciendo Heidegger:

Con el *cogito ergo sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo "radical" Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del "sum". La elaboración de los fundamentos ontológicos implícitos del *cogito ergo sum* constituye la segunda estación del camino que remonta destructivamente la historia de la ontología. La interpretación demostrará no sólo que Descartes no podía menos que omitir la pregunta por el ser, sino también por qué llegó a la opinión de que con el absoluto "estar cierto" del *cogito* quedaba dispensado de la pregunta por el sentido del ser de este ente. (Heidegger, 1927, p. § 6, 24)

Heidegger llama la atención respecto a que, en la filosofía de Descartes, la pregunta por el sentido del ser quedará reducida a las relaciones psíquicas entre una conciencia interna subjetiva (sujeto) que se re-presenta un mundo externo objetivo (objeto). Para Descartes, serán las ciencias naturales fisicomatemáticas las que den cuenta del mundo exterior, de la materia, fundamentadas trascendentalmente por la bondad divina. Se instaura de esta manera en la época moderna una suerte de *dualismo naturalista sujeto-objeto* (mononaturalismo), sobre el cual nos habíamos referido anteriormente con el concepto de *naturalismo moderno*. De forma posterior, en el texto de 1950, *La época de la imagen del mundo*, Heidegger insistirá en el papel de René Descartes como principal iniciador de la metafísica moderna, entendida como *olvido del ser* al erigir un ente privilegiado, la *objetividad de la re-presentación* desde las ciencias como fundamento:

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. [...] Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes (Heidegger, 1994, p. 81)

En *Ser y tiempo* (1927) Heidegger también había sugerido que la historia de la metafísica occidental siempre entendió el ser según el modelo de la *simple presencia*, el lugar desde donde surge la *re-presentación*, con lo cual se privilegiaba sin fundamentarlo de manera explícita, una dimensión del tiempo, el presente:

Se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el "mundo" o, si se quiere, por la "naturaleza" en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del "tiempo". La prueba extrínseca de ello —aunque por cierto sólo extrínseca— es la determinación del sentido del ser como παρουσία o como οὐσία con la significación ontológico-temporaria de "presencia". El ente es aprehendido en su ser como "presencia" es decir queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo —el "presente" (Heidegger, 1927, p. § 6, 25)

A este privilegio por la dimensión del tiempo presente y la presencia plena que tendrá su expresión re-presentacional en el lenguaje, el filósofo francés de origen argelino, Jacques Derrida, lo denominará *metafísica de la presencia*. Derrida fundamentará su trabajo en una *deconstrucción* de esta forma metafísica mostrando la falibilidad de la búsqueda por un fundamento último o un origen, proponiendo en su lugar una filosofía basada en la *différance*. Para Derrida:

Hay dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende descifrar, sueña con descifrar una verdad o un origen que se sustraigan al juego y al origen del signo, y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta hacia el origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo, dado que el nombre del hombre es el nombre de ese ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, del conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego. Esta segunda interpretación de la interpretación, cuyo camino nos ha señalado Nietzsche [...] (Derrida, 1989, pp. 400-401)

Así para el francés, en la misma línea heideggeriana no hay ni esencias últimas ni presencias plenas ni re-presentaciones objetivadas, hay sólo *différance* que no se sustrae al juego abierto de la interpretación y la indecidibilidad, al respecto nos dirá Derrida:

Lo que se escribe como '*différance*' será así el movimiento de juego que 'produce', por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos

efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, indiferente. La *différance* el 'origen' no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de 'origen', pues, ya no le conviene" (Derrida, 2003, p. 47).

Finalmente, notemos que existe además un sentido, vamos a decir "ecológico", en el cual la meditación de Heidegger es fundamental. Precisamente, como lo elaboro más adelante, para la modernidad definida por la ciencia o mejor, para la Modernidad tecnocientífica (o capitalista), el ser es objetividad cuantificable, medible. Esta *modernidad-capitalista* ha asumido la historia, el desarrollo y el progreso de una forma lineal como si los "recursos naturales" fueran infinitos, como si pudiéramos seguir explotando el planeta sin misericordia desde una visión antropocéntrica. Hoy, según el pensador alemán, estamos de frente ante "lo preocupante", ante la inexorable posibilidad de la auto-extinción:

Por esto ahora, y en lo sucesivo, a lo que siempre da que pensar, porque dio que pensar antes, a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos *lo preocupante*. ¿Qué es lo que es *lo preocupante*? ¿En qué se manifiesta en nuestro tiempo, un tiempo que da que pensar? Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más (Heidegger, 1994, p. 114)

En esta misma línea, subrayo que la obra de Martin Heidegger abre el sendero para volver sobre la pregunta por el ser desde la recuperación de un *pensar originario*, es decir, un pensar que abra el horizonte que nos permita escuchar al pensador, al poeta, al sabio. Si la filosofía desde sus inicios ha sido un camino hacia la sabiduría, un preguntar por la buena vida, por el buen vivir, ¿por qué entonces no escuchar a nuestros *amautas* (sabios de los pueblos quechua y aymara)?, ¿por qué no escuchar a nuestros *tlatinime* (sabios de los pueblos náhuatl)?, ¿por qué no escuchar a nuestros *mamos* (sabios de los pueblos kogui y arwaco)?, ¿por qué no escuchar a nuestros mayores y mayores, a nuestros abuelos y taitas, a nuestros médicos tradicionales, a nuestros chamanes? Conviene recordar este pasaje famoso de Martin Heidegger (2000, p. 57) donde también nos recordó que el ser humano:

no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor [cuidador] del ser. En este «menos» el hombre no solo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. Dicha llamada llega en

cuanto ese arrojado del que procede lo arrojado del Dasein. En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto ex-sistencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.

Precisamente, en la historia de la humanidad, han sido los pueblos indígenas, aquellos hijos e hijas que escuchan a la *Madre Tierra*, a la *Pachamama*, quienes desde siempre han sido los cuidadores del ser, los pastores del ser. Quizá es tiempo que también nosotros/nosotras escuchemos.³⁰

En este sentido, entendiendo la tarea de la filosofía del Buen Vivir/Vivir Bien como un camino para ir más allá de esta modernidad, recuperando sus elementos emancipatorios en diálogo con aquella *exterioridad negada*, considerada pre-moderna, es decir, asumo la tarea de la filosofía como un camino de ir más allá de la modernidad, de *trans-modernización*. Así, ante la pregunta reeditada por el ser, indago una respuesta desde la filosofía que se deriva del Buen Vivir/Vivir Bien que implicará no un regreso a la metafísica de la presencia que ante esta pregunta privilegie un ente —o un origen idílico u armonía perdida— sino la posibilidad de referirnos desde los *conflictos ontológicos* a la ampliación de la perspectiva ontológico-política desde la *relacionalidad o ampliación ontológico-política*, como vamos a defender en este trabajo.

Cierro esta sección reteniendo algunas ideas principales: (1) ante la *pregunta por el sentido del ser*, por lo que hay, por lo que existe, la historia de la metafísica en Occidente, ha respondido con un ente privilegiado; (2) en la edad moderna, siguiendo el curso de las meditaciones cartesianas, este ente privilegiado ha sido la *conciencia re-presentacional*, que permite a cada sujeto racional *re-presentarse* el mundo externo dado como objetivado; (3) en la aprehensión del

³⁰ Invito al lector/lectora a que intente responder estas preguntas sin recurrir a los motores de búsqueda de la Internet: ¿cuántos pueblos indígenas existen en su país?, ¿cuáles son los tres pueblos más numerosos, cuál es su lengua y su procedencia ancestral (quechua, ayamara, chibcha, etc.)?, ¿sabe cuántas lenguas indígenas se hablan en su país? Ahora, lo invito a meditar este fragmento del maestro indígena tule Abadio Green Stocel: "Ir al otro y volver del otro, no es un problema intelectual, es un problema del corazón. Claro que uno puede estudiar al otro, es más, es su deber hacerlo, pero comprenderlo es algo distinto; conocer la vida de los pueblos, hacer la pregunta necesaria que conduzca al saber, no sale del conocimiento de los científicos sino del corazón del hermano o de la hermana. (...) La investigación, es cambiar el corazón, la metodología. Para indagar ¿quién soy yo?, ¿de dónde yo vengo?, ¿dónde estoy?, ¿a dónde quiero ir? Estas son las preguntas que hay que hacer. (...) Lo que decimos nosotros es, que es al otro al que hay que reconocerle los valores y ese es un factor fundamental para cualquier investigación. Entonces todo lo que pasa es porque no hay esa educación del reconocimiento al otro, no hemos entendido qué significa vivir en la pluralidad, en la multiethnicidad, en la interculturalidad de un país que es Colombia" (Green Stocel, 2002, pp. 1-6)

mundo de los objetos hecha por la conciencia subjetiva se privilegia la dimensión del tiempo presente como lugar de la presencia plena (*metafísica de la presencia*); (4) la pregunta por lo que hay, por lo que existe, por tanto puede ser respondida *prima facie* afirmando el dualismo entre sujetos y objetos (*sustancias*, en sentido aristotélico); dicho de otra forma, existen los humanos, *res cogitans*, la sustancia pensante —la sociedad, la cultura— y el mundo natural, *res extensa*, la sustancia material —lo externo, no-humano.

He subrayado para efectos de mi argumentación el anterior *prima facie* en tanto reconozco la complejidad de la pregunta por lo que hay (*cuestión ontológica*) y la discusión abierta entre realistas, idealistas, materialistas, constructivistas, etc. Mi interés principal es avanzar, como veremos, hacia el contraste entre distintas construcciones ontológicas, en especial, una que privilegia la *sustancia*, separando cultura (lo humano) de "naturaleza" (lo no-humano) y otra que privilegia la *relacionalidad* sin establecer tal separación tajante entre lo humano y lo no-humano, entre lo material y lo espiritual. En otras palabras, separando multi-cultura (en el sentido que no es una única cultura) de mono-naturaleza (en el sentido que es una única naturaleza).

2.3. Apertura ontológica: de las representaciones culturales a las perspectivas ontológicas

Como lo expliqué desde la introducción, el *Giro o apertura ontológica*, es uno de los elementos teóricos claves en este trabajo. Basado en los estudios etnográficos sobre pueblos andino-amazónicos como los makuna y los ashuar (Descola, 1992; Århem, 1996), en la teoría del *perspectivismo amerindio* (Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996) y los *Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología* (Mol, 2002; Latour, 2007; Law, 2011; Woolgar, 2013) se ha asumido la posibilidad de pensar una *giro o apertura ontológica*³¹ en las ciencias sociales que permita dar

³¹ En 2013, la revista *Social Studies of Science* (SSS) dedicó un número completo (Volume 43, Issue 3, June 2013) al tema del *Giro ontológico (ontological turn)*, donde discutieron sus implicaciones autores como Steve Woolgar, Annemarie Mol, John Law, Javier Lezaun, Bas Van Heur, Loe Leydesdorff, Sally Wyatt, Marianne Elisabeth Lynch, Charlotte Brives, Noortje Marres y Michael Lien. Igualmente, en 2014, la revista *Cultural Anthropology*, dedicó una edición completa al tema (Issue 13, January 13, 2014), donde expusieron su visión del *Giro ontológico* autores como Eduardo Viveiros de Castro, Mario Blaser, Marisol de la Cadena, Annemarie Mol, Martin Holbraad, Morten Axel Pedersen, Matei Candea, Eduardo Kohn y Helen Verran.

cuenta de la realidad múltiple desde mundos que emergen en pueblos o comunidades consideradas *primitivas, pre-modernas, extra-modernas o no[solo]modernas*³².

En esencia, la *apertura ontológica* se funda en la toma de distancia del denominado naturalismo moderno (u occidental) que plantea la división absoluta entre "naturaleza" y cultura, entre "naturaleza" y sociedad, entre seres vivientes humanos y no-humanos; entre lo material y lo espiritual. Cuestionando esta *Gran División* entre "naturaleza" y cultura, como la llamará el pensador francés Bruno Latour (2007, p. 148), que sustenta el "naturalismo moderno" y en general, la racionalidad moderna occidental, la *apertura ontológica* colocará su acento en la idea de que las *prácticas* de diferentes comunidades —no sólo sus creencias o discursos— crean diferentes realidades, diferentes "mundos" y por tanto, concibe tal realidad como múltiple (*multinatural, pluriversal*) y expresada en diferentes *ontologías* (y cosmologías). En síntesis, la *apertura ontológica* pretende dar cuenta de la *multiplicidad ontológica* u *ontologías-otras* divergentes a la ontología moderna.

Detengámonos en esta última idea para aclarar el alcance de esta "nueva apertura" o más categóricamente, "nuevo giro", pues como se sabe ya hemos asistido antes a otros "giros" como el pragmático, el lingüístico, (o incluso, el decolonial al que nos referiremos más adelante). Como se recordará, la tradición filosófica moderna que se inicia con Descartes y alcanza su mayor desenvolvimiento con Kant y su famoso "giro copernicano" explicitado en el prefacio de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (KrV, B XVII), que con el fin de tomar distancia de la metafísica que se pretendía ciencia, había centrado sus reflexiones en la forma como un sujeto aprehende la realidad.

Es decir, se estaba frente a un problema de tipo epistemológico que conduciría las indagaciones filosóficas hacia preguntas relacionadas principalmente con la estructura del sujeto

³² Utilizo la definición de Martínez Dueñas (2016) quien inspirado en la obra de Marisol de la Cadena (2015) se refiere a *mundos híbridos* producto del encuentro entre el mundo moderno y los mundos locales "cada vez menos modernos". En sus palabras, "uso el concepto *no[solo]modernos* para referir los mundos o naturalezas-culturas (colectividades) locales que no se adscriben, totalmente, al mundo moderno, pero tampoco pueden entenderse como intocados por este." (2016, p. 35) Los pueblos indígenas andino-amazónicos y algunas comunidades afrodescendientes raizales de *Abya Yala/América Latina* son un ejemplo de estos mundos *no[solo]modernos*.

trascendental, el conocimiento, los fundamentos de las ciencias naturales y las distintas formas de acceder a la realidad (o mejor, al fenómeno, en términos kantianos), en este caso, a una "naturaleza" que se considera única y estable. Para la filosofía crítica kantiana se trataba de indagar respecto a un sujeto que construye un conocimiento universal y necesario basado en su estructura mental y en la regularidad de la "naturaleza" que lo afecta.

De acuerdo con lo anterior, al estudiar, por ejemplo, pueblos no-europeos, el concepto clave sería el de "cultura" que se referirá a las distintas formas como tal colectivo humano se representaría la realidad, la existencia, la "naturaleza", el mundo. De esta manera, diferentes culturas (multi-culturas) interpretarían una realidad, "naturaleza" (mono-naturaleza) o un mundo único y sería la ciencia de raíz europea (o *Ciencia Universal*) la que finalmente determinaría la pertinencia o no de tales representaciones de lo que hay, de lo que existe, de los seres existentes, a partir de su cercanía o no con lo establecido como racional, es decir, como universal y necesario. En consecuencia, los pueblos indígenas serían entendidos como "inferiores", "primitivos" o "atrasados" respecto a la civilización occidental que tendría el acceso privilegiado a la "verdad científica" sobre el mundo. De manera que, la "naturaleza" sería entendida entonces como un concepto objetivo, universal, racional, al cual formalmente se accedería a través de la ciencia occidental.

Será aquí donde la *apertura ontológica* mostrará las falencias de esta división estricta entre lo natural y lo social, lo universal y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo, lo racional y lo irracional, etc. De esta manera, la *apertura ontológica* al colocar su acento sobre cuestiones ontológicas que se interrogan por la realidad y la existencia, más que con cuestiones relacionadas con el conocimiento o el lenguaje, operará como una "reconsideración crítica de las demarcaciones ontológicas propias de la modernidad occidental" (Gonzalez-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 102). En lugar de preguntarnos por cómo los sujetos (seres vivientes humanos, no-humanos y espíritus) ven *la realidad*, se trata ahora de comprender *las distintas realidades* que tales sujetos ven, en especial, por sus importantes consecuencias éticas y políticas, entre ellas la posibilidad de afrontar desde otros horizontes la crisis multidimensional asociada al *antropoceno* a la que me referí en la introducción.

Retornemos ahora a la *apertura ontológica* con los elementos que nos puede aportar la meditación heideggeriana en la que nos detuvimos al inicio de este capítulo. Obsérvese en primer lugar que el privilegio de las ciencias naturales para dar cuenta del "mundo natural" y de las ciencias sociales para dar cuenta del "mundo cultural" estaba centrado básicamente en la epistemología, en las diferentes formas de aproximarnos al "mundo común". Como sostuve, para la *ontología moderna* una de sus nociones centrales es la de *re-presentación* sobre un único mundo no sobre los múltiples mundos (o pluriverso).

En su lugar, la denominada *apertura ontológica* no hará la distinción "naturaleza"/cultura y colocará su acento no en las distintas formas de conocer y re-presentar lo que hay (creencias, cosmovisiones, diferencias culturales, etc.), sino en la pregunta por (1) las *realidades* o *mundos* co-existentes en los que están inmersos de manera conflictiva diferentes colectivos, comunidades y en especial, (2) la comprensión de la realidad como "una práctica emergente de un ensamble híbrido que solo post-facto se purifica como conformado de elementos naturales, por un lado, y culturales, por el otro; o, para ponerlo en otros términos, se purifica como formado de hechos y sus representaciones" (Blaser, 2016, p. 7)

En términos del debate filosófico contemporáneo, la *apertura ontológica* puede entenderse también como una toma de distancia del *correlacionalismo*, que precisamente después de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, publicada en 1781, entenderá el conocimiento como una co-relación entre el sujeto del conocer y el objeto de conocimiento. Como se recordará, de esta manera desde el *idealismo trascendental* de Kant (cuyo epítome es el *idealismo absoluto* de Hegel) se asume que el ser humano no tiene acceso no-mediado al objeto; en otras palabras, no tenemos acceso a la "cosa en sí", al noúmeno. En consecuencia, la visión del mundo será necesariamente antropocéntrica e incluso etnocéntrica. Es en este sentido que podemos entender la *apertura ontológica* como *pos-correlacionista* (Uchôa, 2017) al asumir, al menos como presupuesto teórico, que la realidad es independiente del pensamiento, va más allá de la visión antropocéntrica y cuestiona de esta manera la idea de finitud humana expuesta por Kant.

Para terminar este primer acápite, subrayemos que al día de hoy existe un movimiento filosófico que hace parte del llamado *Realismo Especulativo* que se mueve en el marco

pos-correlacionistas y por tanto está muy próximas teóricamente la *apertura ontológica* en tanto van más allá de la oposición tradicional entre idealismo-realismo y racionalismo-empirismo. Sus dos máximos exponentes son el francés Quentin Meillassoux (1951), quien le dio origen con la publicación en 2006 del libro *Después de la finitud. Ensayo sobre la contingencia de la necesidad* (2015) alemán Marcus Gabriel (1980), quien prefiere hablar del *Nuevo Realismo* expuesto a través de su publicitado libro *Por qué el mundo no existe* (2015). Aunque una profundización en las ideas de estos dos autores supera los alcances de esta investigación, más adelante volveremos sobre la obra de Gabriel (2015) y su concepto de "campos de sentido" desde el cual sustentará la provocadora proposición de que "el mundo no existe".

2.4 Referentes teóricos principales de la *apertura ontológica*

A continuación, me detengo en algunos de los considerados referentes principales de la *apertura ontológica* con el fin de ilustrar la procedencia de algunas de las ideas fundamentales de esta perspectiva o enfoque teórico. Aunque son varias y varios los autores que podrían situarse en los orígenes de este movimiento u horizonte teórico-metodológico (Gilles Deleuze, Michel Serres, Michel Callon, Tim Ingold, John Law, Steve Wolgar, Isabelle Stengers, etc.), existe un consenso razonable en que son cuatro los principales referentes de este cambio de enfoque en la antropología. (González Varela, 2015; Dos Santos y Tola, 2016; Ruíz Serna y Del Cairo, 2016). En concreto, me refiero a la *Teoría del actor-red* (u *ontología del actante-rizoma*) de Bruno Latour; a la teoría de los *modos de identificación* de Philippe Descola, al *perspectivismo amerindio* de Eduardo Viveiros de Castro y finalmente, a la *praxiología* de Annemarie Mol.

2.4.1 La teoría del actor-red y la Gran División.

La *Teoría del Actor-Red* (TAR) también conocida como ANT (por sus siglas en inglés *Actor-Network-Theory*) de Latour/Callon, proviene inicialmente de los estudios sociales de Ciencia y Tecnología (STS en inglés). En la TAR colocará el acento en las *prácticas* no solo en los discursos, y se propondrá la comprensión de lo social a partir de la interacción en red entre actores humanos y actores *no-humanos* (animales, artefactos, instituciones, etc., incluso como veremos más adelante, a espíritus y ancestros). Un actor o *actante* será definido como "aquello que

muchos hacen actuar", entendido desde la expresión conjunta *actor-red*, no como "la fuente de una acción sino el blanco móvil de una enorme cantidad de entidades que convergen hacia él" (Latour, 2008, p. 73).

La *agencia* será entendida como la capacidad que posee un *actor* no solo para actuar en el mundo, sino para movilizar la acción de otros seres; como ilustración podemos pensar en la agencia de un río que al desbordarse puede condicionar la capacidad de agencia de otros actantes. De esta forma, Latour hará referencia al papel central de las *agencias* que interactúan, que se ensamblan simultáneamente abriendo así la posibilidad para entender de manera compleja el mundo social y la creación de mundos. En palabras del autor:

La TAR no es la afirmación vacía de que son los objetos los que hacen las cosas "en lugar de" los actores humanos: dice simplemente que ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que a falta de mejor término, podríamos llamar *no-humanos* [...] el proyecto de la TAR es simplemente extender la listas y modificar las formas y figuras de los reunidos como participantes e idear una forma de hacerlos actuar como un todo verdadero (Latour, 2008, p. 73)

Será en este sentido que debemos entender la participación *simétrica* —de aquí el término "antropología simétrica" (Latour, 2007) de los agentes *no humanos* en una red de actores (actantes) más amplia que la acotada por la separación entre "naturaleza" y sociedad típica de las investigaciones tradicionales en ciencias. En lugar de apelar al sujeto y la identidad desde la TAR se apelará a las agencias y las relaciones. Ahora bien, Latour explicará esta escisión tradicional "naturaleza"/cultura a partir de la idea de la *Gran División* que caracteriza la modernidad y distingue a los modernos de los no-modernos:

La Gran División interior [entre naturaleza y cultura] explica la Gran División exterior: nosotros [los modernos] somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de los que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos al interior de esta confusión. Ellos son

prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuán criminal o imperialista podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico (2007, p. 148).

Latour (2007) afirmará entonces que la modernidad parte de esta separación tajante entre "naturaleza" y cultura desde la cual se han establecido dos conjuntos de *prácticas*, "por traducción" y "por purificación". La primera, está compuesta por diferentes actantes, por "mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de "naturaleza" y cultura"; el segundo conjunto de *prácticas* se establecerá *a posteriori*, "por purificación, que crea dos *zonas ontológicas* por completo distintas": humanos y no-humanos. (2007, p. 28) Se establecerá entonces la división ontológica dual entre los humanos (la sociedad) y los no-humanos (el mundo natural y el híbrido).

Para Latour, las *prácticas* modernas de conocimiento occidental parten de un *cartesianismo*, que, a la manera del pensador francés del siglo XVII, instauro un conjunto de divisiones entre "naturaleza"/cultura, humano/no humano, hecho/valor, sujeto/objeto, mente/cuerpo, animado/inanimado. Estas separaciones autorizan a los "modernos" a afirmar que re-presentan una realidad singular en una ciencia unificada, una *Ciencia Universal*, no contaminada por el interés político, el poder o la cultura. (Blaney/Tickner, 2017) Para Latour, son *los modernos* quienes definen a los *no-modernos* como aquellos grupos humanos que no hacen la distinción moderna entre "naturaleza" y cultura. Sin embargo, sostendrá que estas dos categorías no son puras, sino que se encuentran entremezcladas en una *red de híbridos* que hacen que su separación sea insostenible; es por eso, que afirmará que nunca hemos sido, ni seremos, modernos.

Para nuestro argumento nos interesa entonces retener dos ideas centrales de Latour, la primera relacionada con la TAR que nos permite entender el mundo —mejor: los mundos—, como un ensamblaje heterogéneo de *actores-red* humanos y no humanos (artefactos, discursos, espíritus, etc.) que se constituye mediante redes de híbridos, en otros términos, que forma *rizoma* (Deleuze/Guattari, 1994, pp. 9-19). En consecuencia, desde la TAR podemos corroborar el desplazamiento de cuestiones de índoles epistemológica a interrogantes de índoles ontológica. La segunda idea clave será la relacionada con la *Gran División* entre "naturaleza" y cultura, entre modernos y no-modernos que nos permitirá entender en parte las razones de la ininteligibilidad que

ciertos pueblos o mejor, mundos *no[solo]modernos* presentan para algunos occidentales. Cuando lleguemos a la discusión sobre la perspectiva *decolonial* y las *epistemologías del sur* analizo el concepto de *modernidad-capitalista* y sus orígenes desde una visión que toma en cuenta los procesos de colonización, la división internacional del trabajo, la idea de raza y de género.

Digamos finalmente que en la última obra de Latour, *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos* (2013), que es además una obra muy particular, en aún construcción interactiva basada en el poder de las "redes" del inter-net, se referirá explícitamente al *pluralismo ontológico* de los *modos de existencia*, donde volverá con nuevas sobre la crítica al "mundo hecho de un solo mundo", sobre la crítica a la Gran División que define la modernidad.

2.4.2 La teoría de los modos de identificación

En este acápite presento brevemente la teoría de los *modos de identificación* del antropólogo Philippe Descola que en la misma línea inaugurada por Latour, nos permitirá comprender con mayor profundidad la idea de que la modernidad, vinculada al *naturalismo*, es una "formación ontológica particular" (Dos Santos/Tola, 2016, p. 83), es decir, una forma privilegiada, acaso hegemónica, de hacer mundo(s). En su obra *Más allá de la naturaleza y la cultura* (2012) Descola, basado en su estudio de los pueblos ancestrales amerindios, especialmente de los *achuar*, ubicados en las fronteras entre Ecuador y Perú, propondrá una teoría de los *modos de identificación* o formas ontológicas con pretensión de universalidad; en este contexto se ha ubicado esta obra como una variación del *estructuralismo* iniciado por su maestro Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Para Descola, hablar de ontología y no de cultura(s) corresponde a un ejercicio de "higiene conceptual", en tanto, las ontologías se deben entender como un "movimiento *antepredicativo*"³³ que es el antes en el que se crean las instituciones sociales" (Descola, 2016)

³³ El término "*antepredicativo*", que será puesto en relación directa con el concepto de "esquema" deberá entenderse desde la fenomenología de Husserl para quien representa lo que se da para la conciencia antes de emitirse cualquier juicio. Siguiendo a Bech (2001, p. 225): "Uno de los aspectos más importantes de la reflexión de Husserl sobre el lenguaje es el postulado de que existe un sentido que antecede a todo enunciado, denominado el "sentido antepredicativo". Toda descripción de la realidad con ayuda de medios lingüísticos, por radical que sea, transcribe un sentido que preexiste a toda predicación."

De esta manera, *antepredicativa*, se entenderá la idea de *esquema* (como en Kant y Piaget), como un "dispositivo para filtrar la realidad, la organización de la realidad y del que sólo podemos observar los efectos". Un *esquema* se convertirá en un *modo de identificación* privilegiado cuando se inhiben otras formas posibles de apropiación de la realidad y de inferencia; así los *modos de identificación* serán un "tipo particular de esquema ontológico adquirido en la socialización temprana" (Descola, 2016)³⁴. Los cuatro *modos de identificación* propuestos por el autor son el *naturalismo*, el *animismo*, el *totemismo* y el *analogismo* y nos permiten clasificar de manera analítica desde cuatro tipos de ontologías a los pueblos del mundo y sus cosmovisiones.

Para el autor, una ontología expresada como *modo de identificación*, es "un sistema de distribución de propiedades de los existentes" ya sean estos humanos, no-humanos o espíritus. Asimismo, entenderá una cosmología como "el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los existentes mantienen cierto tipo de relación." (Descola, 2006) A partir de estas definiciones, Descola entenderá que el *naturalismo* está basado en la idea de que solo los seres humanos tienen vida interior, alma, espíritu; por el contrario, para el *animismo*, los no-humanos también tienen la misma vida interior que los humanos y además tienen una vida social y cultural propia. En el *totemismo*, humanos y no humanos comparten propiedades físicas y espirituales; finalmente, en el *analogismo*, humanos y no humanos habitarán un mundo "percibido como una infinidad de singularidades, todas diferentes entre sí" (Descola, 2006).

En otros términos, los "modos de identificación" que definen cuatro tipos ontológicos se caracterizarán por los siguientes criterios: (1) *animismo*: semejanza de interioridades y diferencia de fisicalidades; (2) *naturalismo*: diferencia de las interioridades y semejanza de las fisicalidades; (3) *totemismo*: semejanza de las interioridades y semejanzas de las fisicalidades, y (4)

³⁴ "La idea de identificación que Descola retoma de Marcel Mauss implica que el ser humano se identifica con las cosas, conociendo el sentido tanto de las diferencias como de las semejanzas con ellas. La *identificación* sería, entonces, aquel *esquema general* adquirido durante la socialización mediante el cual los humanos establecemos diferencias y semejanzas entre nosotros y los otros en función de los ejes de la apariencia física y los estados internos." (Dos Santos/Tola, 2016, p. 83)

analogismo: diferencia de las interioridades y diferencia de las fisicalidades (Descola 2012, pp. 189-190). Veamos un resumen más concreto en la tabla 2:

Semejanza de las interioridades	→ Animismo	Totemismo ←	Semejanza de las interioridades
Diferencia de las fisicalidades			Semejanza de las fisicalidades
Diferencia de las interioridades	→ Naturalismo	Analogismo ←	Diferencia de las interioridades
Semejanza de las fisicalidades			Diferencia de las fisicalidades

(Tabla 2: "Las cuatro ontologías", Descola, 2012, p. 190)

Para nuestro argumento nos interesa retener dos ideas centrales de Descola: la primera y principal, que el *naturalismo*, como *modo de identificación* moderno, occidental, ni es universal ni sirve para ser extrapolado a todos los otros pueblos o mundos *no[solo]modernos*; es decir, que nos advierte sobre el estudio de "pueblos no modernos con la lupa de nuestras propias categorías dualistas" (Descola, 2006). Esta sería una forma colonial de mirar a los otros pueblos no occidentales que debe ser explicitada, cuestionada.

La segunda idea, derivada de la primera, nos indica que el *animismo*, permite dar cuenta de otro tipo de sociedades extensas entre humanos y no-humanos, pues estos últimos también tienen su propia sociedad y cultura. Obsérvese además que con el término *animismo* usado en algún momento como subvaloración o desprecio de pueblos "animistas", no-racionales, mitológicos, ha ocurrido algo similar a lo que aconteció con otro insulto, "Queer" (extraño, raro, anormal) utilizado para referirse a las personas no-heterosexuales o transgénero (sector poblacional

LGTBIQ). La palabra "Queer" fue re-politizada, es decir, usada para empoderar a las personas o comunidades que no se enmarcan en ningún tipo de categoría identitaria sexual o de género desafían la existencia de tales categorías esencialistas para definir la diversidad sexual y genérica. De forma análoga, podemos hablar de la re-politización del término *animismo* en clave del *Giro ontológico* en tanto había llegado a ser considerado como un déficit o falta de civilización (o racionalidad avanzada) de ciertas comunidades.

Finalmente, una aclaración importante: a pesar de que el concepto de *animismo* en una de sus acepciones proviene etimológicamente del latín *anima* (alma, aliento), se debe subrayar que esto no significa que las cosas tengan "alma", pero sí que puedan "hablar" y por tanto, ser poseedoras de *agencia*; en otras palabras, los espíritus, por ejemplo en las *prácticas* de cacería, pueden ser considerados "reales" en la medida que en ciertas comunidades pueden alterar *prácticas* y transformar la relación entre humanos y no-humanos. Esto nos permite hablar también de espiritualidad, un tema que abordo en el siguiente capítulo. Esperamos que estas últimas ideas puedan ser aclaradas con la siguiente revisión del trabajo de Eduardo Viveiros de Castro.

2.4.3 El Perspectivismo amerindio y el multinaturalismo.

"Viveiros de Castro es el fundador de una nueva escuela en la antropología, con él me siento en completa armonía intelectual" (Claude Lévi-Strauss)

"[...] el destino es doble: aproximarse al ideal de una antropología en cuanto ejercicio de *descolonización* permanente del pensamiento, y proponer otro modo de creación de conceptos distinto del modo filosófico"
(Viveiros de Castro, 2010, p. 24)

A partir del estudio etnográfico de algunos pueblos amazónicos (como los araweté, comunidad tupí-guaraní) y sus respectivas cosmologías, el antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro ha llegado a concluir, mejor, ha logrado explicar que para estas comunidades la realidad está poblada de múltiples especies de seres (humanos, no-humanos y espíritus) que están dotados de conciencia y cultura; cada una de estas especies de seres se ve a sí misma como humana (como un "punto de vista") y a su vez, ve a las otras especies como no-humanas, es decir, como animales o como espíritus. Los seres predadores (incluyendo los seres humanos) que se ven como humanos (incluyendo a los espíritus) ven a las presas como no-humanas; a su vez, los animales de presa, que se ven como humanos ven a los depredadores como no-humanos. (Viveiros de Castro, 1996)

Mientras la sociedad occidental, a partir del naturalismo/multiculturalismo que ya estudiamos desde Latour y Descola, asume que todos los seres humanos tienen una misma "naturaleza" (cuerpo biológico o fisicalidad) y se diferencian en sus culturas (creencias, tradiciones), el *perspectivismo amerindio*, mostrará sustentado en estudios etnográficos, que en los pueblos andino-amazónicos —de hecho, en casi todos los pueblos indígenas del mundo— existe una visión opuesta, a saber, que todas las sociedades comparten una misma cultura (esencia, espiritualidad) y que se diferencian sólo en sus cuerpos, es decir, en sus distintas naturalezas o fisicalidades. Es en este sentido, siguiendo una línea de corte filosófico spinozista³⁵, que se afirmará que el punto de vista es una *propiedad de los cuerpos* y no del espíritu; todo aquel que posea un cuerpo posee por tanto un punto de vista sobre el mundo.

Como ilustración de lo dicho en el párrafo anterior, detengámonos en este fragmento del artículo *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio* (1996), texto que es ya un clásico para el pensamiento antropológico y hoy para la *apertura ontológica* que vengo reseñando:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura –veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema

³⁵ Sobre el cuerpo, recordemos este fragmento clásico de Baruch Spinoza en su obra cumbre la *Ética* (parte III, proposición II, escolio): "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; ello basta para mostrar que el cuerpo, en virtud de las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas a su propia alma. Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios el alma mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que cuando los hombres dicen que tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener ésta imperio sobre el cuerpo, no saben lo que se dicen, y no hacen sino confesar, con palabras especiosas, su ignorancia"

social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (Viveiros de Castro, 1996, p. 117)

De manera que existe entonces una humanidad común (o cultura común, interioridad, conciencia, espíritu) y diferentes naturalezas (o cuerpos, fisicalidades); los animales, las plantas³⁶, los paisajes, los astros, los espíritus, los ancestros son también humanos, personas. A esta comprensión, el autor le denominó *multinaturalismo* y está íntimamente ligada con la idea de la *relacionalidad* entre todas las especies, sobre la cual retornaremos más adelante. En palabras de Viveiros de Castro (2013, p. 17):

en los mitos indígenas los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología, lo contrario: los humanos éramos animales y "dejamos" de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: "todo el mundo" es animal, sólo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. Ese es el punto.

Para los pueblos amazónicos estudiados por Viveiros de Castro, los animales son entonces humanos que han abandonado su humanidad, de esta forma, la humanidad puede entenderse en el sentido de Spinoza y Deleuze, como el Ser unívoco que tiene diferentes modos de expresión, los cuerpos. La humanidad opera así como la inmanencia de todos los seres múltiples que habitan la selva³⁷.

³⁶ Vale la pena destacar que existen múltiples investigaciones en el campo de la neurobiología vegetal que sostienen que las plantas son seres vivos sintientes e inteligentes. Mancuso & Baluška et al. (2006, 2009) han llegado a afirmar que poseen una forma especial de conciencia. Por otro lado, para no volver a caer en el expediente de validación único de la ciencia (de un solo mundo), es también clave recordar que asumir la conciencia de lo existente y su interconexión, es también uno de los postulados centrales de las filosofías orientales no-dualistas, como el budismo y el taoísmo. Más adelante, al detenernos en el tema de la espiritualidad ahondo en esta relación entre el perspectivismo amerindio y el pensamiento oriental.

³⁷ Tanto para Deleuze como para Spinoza, el Ser o la sustancia absoluta es una sola, unívoca y los entes particulares son "modos" o "apariencias" de esa sustancia única. Afirmará Deleuze: "Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco [...] El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice la diferencia misma" (Deleuze, 2002, p. 71). Detenernos en las relaciones entre el pensamiento de Spinoza y Deleuze como trasfondo de la obra de Viveiros de Castro, daría para otra tesis; además este trabajo ha sido realizado extensamente por el mismo antropólogo brasileño en su primer libro traducido al español: *Metafísicas Canibales. Líneas de antropología estructural* (2010). Existe además un trabajo interesante que rastrea la filiación conceptual entre Deleuze y Viveiros de Castro: *Canibalizar a Deleuze. La digestión de los conceptos postestructuralistas en el pensamiento de Viveiros de Castro*, (Bouhaben, 2017)

En las mitologías indígenas, muy por el contrario, todo el mundo es humano, sólo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, "antropológicos", es decir, se comunican con (y como) los humanos. Todo esto converge con la actitud que se acostumbra llamar "animismo", la presuposición o intuición pre-conceptual (el plano de inmanencia, diría Deleuze) de que el fondo universal de la realidad es el espíritu. [...] Cuando los indígenas dicen que "los jaguares son personas", esto nos dice algo sobre el concepto de jaguar y también sobre el concepto de "persona". Los jaguares son personas porque, al mismo tiempo, la *jaguaridad* es una potencialidad de las personas, y en particular de las personas humanas. (Viveiros de Castro, 2013, pp. 17-18)

Como habíamos visto desde Latour, para la ontología moderna (dualista, naturalista, o mejor: mononaturalista) existe una sola "naturaleza" conformada por objetos (animales, vegetales, minerales) que puede ser estudiada siguiendo el método científico y que permite aproximarnos a una realidad entendida como única para todos los humanos. En contraste, desde la *multiplicidad ontológica* abierta por los estudios del *perspectivismo amerindio*, existen múltiples naturalezas conformadas por seres (humanos, no-humanos, espíritus) a las cuales podemos aproximarnos por diferentes formas de conocimientos —no solo la ciencia—, como a los que pueden acceder los chamanes quienes, a través de rituales especiales, pueden cambiar de cuerpos (cambiar su punto de vista), situarse en la perspectiva del otro y comunicarse con otros seres.

Se trata entonces de que cada ser, cada cuerpo, representa un punto de vista; es decir, no se trata de diversas representaciones de una realidad, sino que tal realidad o mundo se expresa de modos diversos a través de todo cada ser: "A questão aqui, portanto, não é saber "como os macacos veem o mundo" [...] mas que mundo se exprime através dos macacos, de que mundo eles são o ponto de vista" (Viveiros de Castro, 2011, p. 385). Este enfoque representa una interpretación bastante original de la antropología que tendrá importantes consecuencias como lo veremos más adelante, para las investigaciones filosóficas.

A propósito, sobre las *prácticas* chamánicas de conocimiento, Viveiros de Castro afirmará que conocer no es como en el caso del *naturalismo occidental*, tomar distancia de las

cosas, objetivarlas, sino por el contrario, ser capaz de conocer algo implica atribuirle intencionalidad, conciencia, a aquello que se está conociendo³⁸. Los chamanes (o taitas o médicos tradicionales) son entonces los científicos de los pueblos indígenas:

el "equivalente" del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candomblé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas." Viveiros de Castro (2013, p. 29)

Así las cosas, ¿es el *perspectivismo amerindio* expuesto por Viveiros de Castro una forma de relativismo? En respuesta el antropólogo brasileiro nos dirá que una perspectiva no es simplemente una representación:

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma mesma diversidade real. Uma só "cultura", múltiplas "naturezas"; epistemologia constante, ontologia variável –o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2011, p. 379)

Sobre la poderosa distinción entre *multinaturalismo* y *multiculturalismo* y sus derivaciones para la teoría política, nos detendremos en el capítulo siguiente desde una clave ontológico-política. Por ahora subrayemos que Viveiros de Castro es un autor clave de este trabajo sobre todo porque ha sido un pensador que ha revolucionado, que ha estremecido no solo el "edificio antropológico" sino también el "edificio filosófico" con su propuesta de comprensión ontológica. Siguiendo la estela de una intuición de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1994 [2010])

³⁸ Sobre las limitaciones o mejor, prevenciones con la "epistemología perspectivista amerindia", nos dirá el autor: "¿Seamos objetivos? ¡No! Seamos subjetivos, diría un chamán, o no vamos a entender nada. Bien, estos ideales epistemológicos implican, respectivamente, ganancias y pérdidas de cada lado. Hay algunas ventajas en subjetivar "todo" lo que pasa frente nuestro, como también hay ciertas pérdidas. Son elecciones culturales básicas." (Viveiros de Castro, 2013, pp. 26-27)

que a su vez prestaron oídos al "pensamiento chamánico" amerindio (por ejemplo, siguiendo la obra de Pierre Clastres), podríamos entender que existe un *devenir animal* del ser humano que implica recuperar nuestra propia *animalidad* y un *devenir humano* del animal cuando reconocemos en él, intencionalidad, conciencia, lugar de enunciación. Será precisamente a partir de estos distintos tipos de conocimiento que conllevan a distintas *prácticas* que podemos aproximarnos a las distintas y múltiples realidades. Este enfoque multinatural nos brinda elementos para comprender el Buen Vivir/Vivir Bien desde una dimensión ontológica.

2.4.4 Multiplicidad ontológica y praxiología

Detengámonos ahora en la *praxiología* propuesta por la etnógrafa y filósofa holandesa Annemarie Mol (1958 -). Mol mostrará en su libro más relevante *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (Duke University Press, 2002), que una enfermedad como la arteriosclerosis es producida *enactivamente* a través de las *prácticas* del paciente, el médico, el patólogo, el técnico en radiología y la tecnología, sobre el cuerpo y la enfermedad. Para Mol, lo que existe es *multiplicidad* que emerge desde las múltiples *prácticas* de múltiples participantes. En otros términos, para Mol la enfermedad se hace, se *enactúa*, a través de diferentes *prácticas*. En virtud de ello, se pretende colocar el acento investigativo sobre las *prácticas*, sobre la acción y no sobre las ideas, sobre la epistemología. La autora se referirá a ontologías (en plural)

Para la autora: "diferentes puestas en práctica de una enfermedad suponen diferentes ontologías. Cada una de ellas hace el cuerpo de manera diferente" (Mol, 2002, p. 176, citado por Yehia, 2007, p. 94). A partir de su trabajo de campo, Mol argumentará que "en lugar de acercarse a un solo objeto de diferentes maneras, cada uno de estos métodos [del paciente, del libro de texto, del médico, del experto, etc.] *enactúa* un objeto propio [...] si cada método adopta su propia realidad, es posible poner realidades, y de hecho ontologías, en plural" (Mol, 2014)³⁹. En este

³⁹ En un trabajo posterior, junto a John Law, nos dirá la autora: "Cuando los investigadores comienzan a descubrir una variedad de órdenes —modos de ordenamiento, lógicas, marcos, estilos, repertorios, discursos [...] esto plantea cuestiones teóricas y prácticas. En particular, el descubrimiento de la multiplicidad sugiere que ya no estamos viviendo en el mundo moderno, situados en una sola episteme. En lugar de ello, descubrimos que vivimos en mundos diferentes. No son mundos —esa gran alegoría de la modernidad— que pertenezcan por un lado al pasado y por el otro al presente. En cambio, descubrimos que estamos viviendo en dos o más mundos limítrofes, mundos que se superponen y

sentido, ha propuesto pensar la *multiplicidad ontológica* basada en una *praxiología*, basado en el estudio de las *prácticas*⁴⁰ de aquellos que *enactúan* mundos.

Detengámonos en un concepto clave, el de *enacción* como forma de conocimiento práctico-corporal centrado en la acción, en las *prácticas*, que ha sido estudiado ampliamente por el filósofo y neurocientífico chileno Francisco Varela (1946 - 2001). La teoría del *conocimiento enactivo* explica la forma como *co-producimos* el mundo cuando nuestra mente, cuerpo y el mismo mundo circundante interactúan; en otras palabras, para la *cognición enactiva*, los objetos son generados por la propia práctica de los organismos:

La realidad es que algunos investigadores siempre han creído que la cognición solo se puede entender en términos de cómo el significado surge de la totalidad autónoma que es el organismo [...] En resumidas cuentas, el mundo no es algo que se nos da sin más, si no que más bien participamos de él a través del movimiento, el tacto, la respiración y la alimentación. Esto es lo que llamamos *cognición por enacción*, ya que el término *enacción* connota esa participación por medio del manejo concreto. (Varela, 2003, p. 20).

Para ejemplificar el concepto de *enacción* en conexión con la *multiplicidad ontológica* podemos pensar en la ilustración dada por la investigación de (Law; Mol, 2009) donde se estudian las múltiples formas en que las ovejas de la Cumbria (Inglaterra) fueron (en)actuadas en el contexto de un brote de fiebre aftosa en el 2001. En este trabajo se ejemplifica cómo "enactúa la oveja el campesino", cómo "enactúa la oveja el veterinario", cómo "enactúa la oveja el epidemiólogo", además, cómo es enactuada la oveja en la esfera económica, ganadera, etc. Siguiendo este trabajo podemos vislumbrar como, a través de las *prácticas* de diferentes agentes y en diferentes contextos, se enactúa un objeto/situación; es en esta dirección que se afirma que los

coexisten. La multiplicidad es de este modo una cuestión de coexistencias en un mismo momento" (Law y Mol, 2002, p. 8, citado por Yehia, 2007, p. 94)

⁴⁰ Existen importantes antecedentes filosóficos del acento en las *prácticas* como constructoras de mundo. Por ejemplo, el filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein llamó la atención sobre los "juegos del lenguaje" de diferentes "formas de vida" que van más allá de la pretensión universal de objetividad y centran su mirada en la acción y las *prácticas* colectivas. A su vez, el pensador norteamericano Ch. S. Peirce, a su vez, señaló el desplazamiento desde la verdad como adecuación entre lenguaje y referente a su comprensión *práctica* en relación con las necesidades y la acción humanas. Todos mostraron sugerentes caminos para desestabilizar las distintas variaciones de la ontología dualista.

objetos son múltiples, es decir, no existe La Oveja, sino las ovejas enactuadas en un marco de *multiplicidad ontológica*.

Un ejemplo más cercano a nuestra indagación lo constituye el estudio realizado por la antropóloga Marisol de la Cadena (2015), de los denominados *seres-tierra*, en kichwa *tirakunas* que nos hablan de seres como las montañas, los ríos, los bosques y la tierra en general que puebla los mundos de las comunidades de origen ancestral que viven alrededor del Ausangate en el Cusco peruano; seres que están vivos, que tienen conciencia, con los cuales se forman relaciones de parentesco, seres que hacen parte del tejido comunitario. Es el caso, por ejemplo, de las ofrendas que se tienen que dar a la montaña para que "no se enfade", para que "no esconda el agua", para que "no esconda el oro"; esta es una práctica que crea una realidad, en tanto enactúa a un *ser-tierra*. Caso totalmente contrario al de las empresas multinacionales mineras extractivistas que llegan a la región a explotar la montaña como simple recurso natural explotable con máquinas y usando químicos perjudiciales (cianuro, mercurio, etc.) que contaminan el agua y el medio ambiente, enactúan otra realidad.

Desde luego, para nosotros/nosotras como "Occidentales" no es fácil comprender la realidad que se abre con los *tirakuna*, con los *seres-tierra*; incluso la misma investigadora (De la Cadena, 2017) hace un grande esfuerzo para explicarlos, al decirnos que es una condición de ser que excede nuestra propia epistemología:

No sé lo que son, entiendo lo que son *en traducción* y lo que son es algo que las personas que los conocen de una manera que no es mi manera de conocer pueden responder. Mi manera de conocer es epistémica y los *seres-tierra*, los *tirakuna*, no emergen de relaciones epistémicas; *son* al contrario, condiciones de ser que la epistemología moderna no soporta porque la exceden [entonces] los traduce como "creencia" lo que es una manera de decir: "en realidad no son", son creencias culturales, son entidades que aparecen a través de la cultura [...] Mi respuesta no es desde la cultura porque no es a través de epistemologías modernas, que representan. Entonces, como yo me quedo sin herramientas para responder, la respuesta es, mi traducción de *seres-tierra* para que no pase a través de la dicotomía naturaleza/cultura y que por lo tanto me haga interpretarlos a través de la cultura diciendo que son creencias, es que los *seres-tierra* son presencias que emergen de *relaciones* de vida locales en las que la gente que nosotros conocemos como humanos y la gente que conocemos como *seres-tierra* emergen; son

presencias que emergen de relaciones entre lo que conocemos como gente humana y lo que nosotros conocemos como *seres-tierra*.

Conviene detenernos este punto, subrayando elementos conectados con el *enfoque praxiológico*, que la forma de aproximarse a la realidad de los diferentes pueblos andino-amazónicos no es sólo cognitiva (epistémica) sino práctica-corporal; no se trata, por tanto, de diferentes creencias sobre una realidad única sino de *prácticas* que se basan en una relación distinta con múltiples realidades. Es en virtud de ello que nos referimos a la ontología no como una meditación contemplativa sobre el ser, a la manera clásica de la filosofía, sino propiamente a una ontología basada en las *prácticas*, en la *enacción*, en la *performatividad* (de discursos y *prácticas*)⁴¹, en la *co-emergencia* de lo que hay, de lo que existe.

Revisados los elementos principales de la indagación ontológica de Martin Heidegger y la propuesta multinaturalista de Eduardo Viveiros de Castro, voy a detenerme a continuación en el trabajo filosófico de Marco Antonio Valentim quien entablará un sugerente diálogo entre el filósofo alemán y el antropólogo brasileiro con el fin de establecer una comparación entre el concepto de “mundo” para occidentales y para los pueblos indígenas. Este ejercicio analítico podría entenderse como de "metafísica comparada" (Valentim, 2018a).

2.5 El concepto de “mundo” para occidentales y pueblos amerindios

La reciente obra del filósofo brasileiro *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental* (2018) recoge una serie de sugerentes y originales investigaciones que giran, principalmente, en torno al diálogo con la tradición filosófica y los trabajos que hemos venido estudiando de Eduardo Viveiros de Castro, además de otra serie de importantes etnografías

⁴¹ Judith Butler ha estudiado en su obra el *efecto performativo* de ciertas *prácticas* regulatorias que construyen realidad, en este caso, la materialidad del sexo y del género. En línea heideggeriana, criticando la *metafísica de la sustancia* dirá que "el género no es un sustantivo, ni tampoco un conjunto de atributos vagos, hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce *performativamente* y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la *metafísica de la sustancia*, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción." (Butler, 2007, p. 84) Más adelante agregará: "El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser." (Butler, 2007, p. 98)

en torno a los pueblos amazónicos del Brasil. Puede afirmarse que la obra del profesor Valentim es uno de los primeros esfuerzos por traducir al lenguaje y práctica de la filosofía las ideas centrales del *perspectivismo amerindio* y del *multinaturalismo* que revisamos anteriormente, colocándolas en diálogo con filósofos clásicos de la tradición como Aristóteles, Kant y Heidegger.

Este libro y los artículos anteriores (Valentim, 2013, 2015) enfrentan varias de las cuestiones que considero centrales en mi objetivo por interpretar en clave ontológico-política y cosmopolítica el Buen Vivir/Vivir Bien. Valentim logra colocar en diálogo los planteamientos centrales de la *apertura ontológica* iniciada en la antropología con la ética y la filosofía política. No obstante, este reconocimiento del trabajo de Valentim, también señalo que en mi pesquisa respecto a la filosofía de Heidegger existe un acento diferente respecto a la pregunta por el sentido del ser.

En términos más concretos, Valentim realizará una comparación entre el concepto de "mundo" y "naturaleza" de la filosofía occidental moderna y el pensamiento chamánico amerindio, en especial, el expuesto en la obra de Viveiros de Castro y la obra que recoge la extensa conversación entre Davi Kopenawa, chamán yanomami y Bruce Albert, etnólogo francés: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Companhia das Letras, 2015). Este ejercicio intelectual será entendido como una suerte de *metafísica comparativa* entre el pensamiento filosófico de la modernidad y el pensamiento amerindio, que le permitirá a Valentim plantear los conceptos de *extramundandidad* y *sobrenaturaleza*. Se trata de indagar sobre la posibilidad de una *ontología no antropogenética* a través de los dos conceptos mencionados.

Entremos en materia. Para la filosofía kantiana, por ejemplo, el "mundo" es el espacio-tiempo donde se desarrolla la vida humana; para la filosofía heideggeriana, el "mundo" es el horizonte pre-existente donde se desenvuelve el *dasein* (el *ser ahí*), el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Para Heidegger, este *ser ahí* del hombre es el lugar donde se instaura la pregunta por el ser, que tendrá que ser respondida a partir de una investigación fenomenológica. En el caso de Heidegger, su concepción más elaborada de "mundo" busca ser una síntesis de la ontología aristotélica y la filosofía trascendental de Kant que permita la reformulación de la cuestión clásica griega *¿Que es el ente?*, por la cuestión del *sentido del ser en general* (Valentim, 2013, p. 53)

Como puede corroborarse, tanto en Aristóteles, Kant como en Heidegger, el concepto de "mundo" tiene un origen *antropogénico*; de hecho, toda la indagación metafísica y ontológica en estos autores tiene un fundamento antropocéntrico. Siguiendo la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben (*El abierto: el hombre y el animal*, 2007, pp.145-148) la ontología puede mostrarse como la operación filosófica que lleva a cabo la "antropogénesis, el devenir-humano del viviente". En el caso de la elaboración más refinada de Heidegger, el mundo como condición de estructura ontológica existencial exclusivamente humana, se origina de una *ruptura biopolítica*, mediante el *dispositivo de la excepción* con la animalidad. En pocas palabras, antes de estar abierto al ser, el *dasein* se separa del animal. La humanidad se constituirá por tanto como lo otro de la animalidad; nos dirá Agamben:

A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócua disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o devir-humano do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte. (Agamben, 2007, p. 145, citado por Valentim, 2013, p. 52)

Por el contrario, como lo estudiamos a partir del *perspectivismo* en la obra de Viveiros de Castro, el núcleo del concepto amerindio de "mundo" se funda en la humanidad potencial del otro, del no-humano, en una suerte de *humanidad extra-humana*, que puede definirse como *extrahumanidad* (término propuesto por Haar, pero retomado por Valentim):

Com a noção de extramundanidade propõe-se problemáticamente que os limites do que "é" não equivalem aos do mundo (*Welt*). Longe de significar o pura e simplesmente inefável, o extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental de Heidegger, a saber, um caráter ontológico que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo. O termo é introduzido por Michel Haar, numa luminosa, não menos enigmática passagem de "Heidegger e a essência do homem". (Valentim, 2013, p. 58)

La *extramundanidad*, entendida como la humanidad de lo no-humano, donde la "naturaleza humana" no opera como centro único de referencia, está por fuera de la meditación heideggeriana de *Ser y tiempo*, lo que abre un horizonte para lo que en esta obra clásica del

pensamiento contemporáneo es considerado como ontológicamente imposible: la posibilidad de tener la experiencia del ser de aquello que no es humano, de lo otro del *dasein*. Ahora bien, si existe una *extrahumanidad*, la humanidad de los seres no-humanos, existe también una "naturaleza" que va más allá de la concebida por el ser humano, es decir, una *sobrenaturaleza*. Detengámonos en esta cita extensa de Viveiros de Castro:

Seguindo a analogia com a série pronominal, vê-se que, entre o *eu* reflexivo da cultura (gerador do conceito de alma ou espírito) e o *ele* impessoal da natureza (marcador da relação com a alteridade corpórea), há uma posição faltante, a do *tu*, a *segunda pessoa*, ou o outro tomado como outro sujeito, cujo ponto de vista serve de eco latente ao do *eu*. Cuido que esse conceito pode auxiliar na determinação do contexto sobrenatural. Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não-humana, a *Sobrenatureza é a forma do Outro como sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro. A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou como um morto, e *fala* com o homem [...]. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. [...] A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. (Viveiros de Castro, 2011, pp. 396-397)

Así pues, se debe entender la *sobrenaturaleza* como el "régimen cosmológico" definido por el pronombre de la segunda persona, "el tú". Aquel que responde al llamado de un ser no-humano acepta que éste es humano y, por tanto, asume el riesgo de perder su propia humanidad, corre el riesgo de convertirse en presa, de ser devorado. Quizá esta otra cita de Viveiros de Castro pueda ayudar a explicitar mejor la idea central del concepto de *sobrenaturaleza*:

Uno de los traumas típicos en el mundo indígena, involucra una salida solitaria a la selva, de una persona a cazar, por ejemplo, la cual desemboca en un encuentro repentino con estos embriones, estas larvas de estado que son las alteridades-espíritu, las agencias sobrenaturales con poder de contra-definirnos: “Acá el sujeto soy yo. Tú no eres nada humano. Ven a mí, hazte uno de nosotros”. Te topás con un jaguar, te mira diferente, no conseguís huir del contacto ocular:

súbitamente el bicho se transforma (a tus ojos) en una persona, en un pariente, por ejemplo, y te pregunta –¿Por qué querés matarme hermano mío? No respondas, o ya perdiste. El jaguar no es tu pariente. El jaguar es la ausencia misma de parentesco, como observó Peter Gow, hablando de los Piro del bajo Urubamba, en el Amazonas peruano. (Viveiros de Castro, 2013, p. 163)

Así, por ejemplo, el Jaguar para pueblos indígenas amazónicos como los araweté, pueblo tupí-guaraní amazónico brasileiro, puede tomar el punto de vista del humano, puede ser un humano devorador si tú te conviertes en un animal de presa. Lo *sobrenatural* sería por tanto "aquello que nos puede coaccionar, aniquilarnos, aquello que nos puede quitar el punto de vista, que es por definición humano" (Viveiros de Castro, 2013, p. 162)

En síntesis, al referirnos a la *sobrenaturaleza*, como noción perspectivista, como *el punto de vista del Otro* que va más allá de la concepción antropomórfica de la "naturaleza", estamos abriéndonos a una nueva dimensión de enorme potencial ontológico político, en tanto, reconocemos el ser del otro, la agencia del otro extrahumano. Siguiendo a Valentim, podría afirmarse desde los conceptos de *extramundandad* y *sobrenaturaleza* que la "diferencia ontológica" postulada por Heidegger no sería entre ser y ente sino entre humanidad y no humanidad.

En este sentido, podemos entender la potencialidad ontológica política del pensamiento amerindio. Siguiendo a Valentim (2013, p. 76-77):

Com isso, o pensamento ameríndio demonstra seu traço intrinsecamente cosmopolítico, radicalmente não fundamental: se, no contexto indígena, “o ser é devoração”, é porque compreender ser significa estar posicionado, em sua situação cósmica, com relação a outrem, de maneira a que algo como o sentido do ser dos entes seja decidido no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou “centros de intencionalidade”. Já que a “humanidade”, ou personitude, é “a condição originalmente comum” (Viveiros de Castro, 2009, p. 35), mas em “perpétua disputa”, entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, em vez de uma condição metafísica que separaria o homem, como único ente transcendente, da alteridade não-humana.

Comprendido de esta manera, el *cosmos* (como conglomerado de mundos) aparece como una zona de apertura ontológica mucho más amplia que la concebida como mundo existencial del *dasein*. A continuación, me refiero a la profundización de las ideas de la *ontología política* y la

cosmopolítica, que esperamos clarifiquen más lo que se ha venido argumentando en esta última sesión.

Capítulo III

Ontología política y cosmopolítica

"Pero la cuestión de cuál es la ontología que debe efectivamente adoptarse sigue abierta, y el consejo que debe darse es obviamente ser tolerantes y tener un espíritu experimental" (W. O. Quine)

3.1 Introducción

En el capítulo anterior revisé los elementos teóricos centrales del *Giro* o *apertura ontológica*, expuestos en la obra de algunos de sus precursores y representantes; asimismo, me detuve para su clarificación filosófica en la obra de Heidegger y en el trabajo del profesor Marco A. Valentin sobre los conceptos de *extramundinidad* y *sobrenaturalidad*. Ahora, en este tercer capítulo, paso a una de las dimensiones políticas, mejor, a una de las consecuencias de tomar en serio la dimensión ontológica de la política. Para tal fin, expongo dos conceptos centrales: el primero, el concepto de *ontología política* asociado con autores como Mario Blaser, Arturo Escobar y Marisol de la Cadena; así como el concepto de *cosmopolítica*, propuesto por Isabelle Stengers.

Para iniciar, volvamos al concepto-horizonte de *Pachamama*, de *Madre Tierra*, clave en la discusión en torno al Buen Vivir/Vivir Bien. Partamos, por ejemplo, de las palabras de David Choquehuanca (2011), líder aymara, ex-Canciller del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2017):

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la *madre naturaleza*, con la *Pachamama*, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos.

En este fragmento, Choquehuanca está exponiendo uno de los rasgos principales de las comunidades ancestrales andino-amazónicas que podemos sintetizar como los *lazos de parentesco con los seres no-humanos* (incluyendo seres espirituales). Según Choquehuanca, siguiendo la cosmovisión de los pueblos ancestrales, "el agua es la leche de la *Madre Tierra*" y

como todos bebemos de la misma leche de la misma madre, somos entonces hermanos. Así pues, la *Pachamama* es madre y todos los otros *seres no-humanos* son hijos de la *Madre Tierra* y por tanto son nuestros hermanos. En este mismo sentido, el taita del Pueblo U'Wa de Colombia, Berito Kuwaruwa (2015), afirmará que "el petróleo es la sangre de la *madre tierra* y que su extracción es equivalente a cometer matricidio". De la misma forma, podría entenderse estas palabras de Leni, líder de la etnia de la selva amazónica peruana Awaj'un:

Nuestra tierra, desde nuestros ancestros, ha sido protegida. Tenemos una ciencia positiva, y gracias a esa ciencia nuestra cultura sigue siendo milenaria y no tiene fin. Por ejemplo, hablamos de los hermanos que alimentan nuestra sed, nuestras necesidades, los que nos bañan, los que protegen todo, esto se llama el río. Nosotros no utilizamos desagües al río, un hermano jamás puede apuñalar a otro hermano, así nosotros no apuñalamos a un hermano que nos da de beber. Si las transnacionales cuidaran a nuestras tierras como nosotros las hemos cuidado, con mucho gusto les daríamos campo para que trabajen. Pero pasa que las transnacionales de lo único que se preocupan es de sacar sus beneficios económicos y de llenar sus arcas de plata. (IWGIA, 2009, citado por Blaser, 2016, p. 2)

Siguiendo a Leni, los peces y el río son hermanos a los cuales se debe una relación de cuidado mutuo. Aquí estamos en presencia de una red de reciprocidad entre seres vivientes humanos y no humanos (que incluye los espíritus del río y de los peces), que va más allá de lo biológico, de lo ambiental, de lo geográfico. Se trata de un mundo que, siguiendo las palabras de este líder Awaj'un, las empresas mineras occidentales desconocen, al cual no tienen acceso, pues su mirada está centrada en la búsqueda del beneficio material humano: sólo ven materias primas, recursos naturales, bienes primarios, etc.

¿Es entonces el agua una molécula formada por la unión de un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno mediante enlaces covalentes (H_2O) o es la "leche de la *Madre Tierra*"?, ¿es el petróleo un hidrocarburo insoluble en agua derivado de restos orgánicos o es "la sangre de la *Madre Tierra*"?, ¿son los peces animales vertebrados acuáticos que respiran a través de branquias o son nuestros hermanos? Sabemos que desde la comprensión tradicional-moderna, la tierra, los peces, los ríos, el agua, el petróleo, etc. han sido entendidos como bienes físicos, como recursos naturales susceptibles de ser explotados. En este último sentido material, productivista, tanto las palabras de

Choquehuanca, el taita Berito Kuwaruwa como de Leni, serán interpretadas como particularidades de sus respectivas tradiciones, idiosincrásicas, culturas, es decir, en resumen, como perspectivas culturales, como certezas morales de las comunidades, en últimas como particularismos comunitarios.

¿Estamos entonces en presencia de un malentendido (multi)cultural, de un choque de culturas, entre una cultura "incivilizada" carente de Ciencia, la indígena, y otra cultura "civilizada", la occidental, fundamentada en la Ciencia Universal?, ¿es esta discusión un capítulo más de la política multicultural, de las relaciones del Estado de Derecho con las minorías étnicas o minorías culturales? En este capítulo analizo una manera novedosa de cambiar el enfoque de esta discusión, lo que nos dará elementos para referirnos desde la dimensión de los *conflictos ontológicos* a la posibilidad de *ampliación ontológico-política* que representa el Buen Vivir/Vivir Bien que vaya más allá de los tradicionales enfoques (multi)culturalistas.

3.2 De los conflictos culturales a los *conflictos ontológicos*

El antropólogo Mario Blaser (2016) afirmará que, para la *política racional*, tanto de izquierda como de derecha, fundada en la *ontología moderna*, en los casos anteriores mencionados (Choquehuanca, Berito Kuwaruwa, Leni), estamos en presencia de un *conflicto epistemológico*, es decir, un conflicto entre diferentes interpretaciones culturales de lo que hay, de lo que existe, en este caso, de la *Madre Tierra* o de la "naturaleza". En otras palabras, entre una visión que entiende la "naturaleza" como objeto, como recurso y otra que la aprehende cosmológicamente, como parte de una totalidad, de una continuidad, de una comunidad de humanos y no-humanos.

La *política racional* interpretará las palabras de Choquehuanca, del taita Kuwaruwa y de Leni como *diferencia cultural* que puede llegar a ser tolerada pero que finalmente cae en el terreno de la *irracional* en tanto se opone a la comprensión de la "realidad" que nos ofrece la *Ciencia Universal* que Blaser (2016, p. 4) definirá no sólo como:

agregado de disciplinas científicas sino como un ensamblaje cambiante en el que el Estado, la ley y las ciencias están imbricados unos con otros de forma tal que simultáneamente hacen plausible, movilizan y protegen una equivalencia implícita entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad 'tal cual es'.

Será entonces la *Ciencia Universal* la que permitirá a los "modernos" distinguir lo racional de lo irracional y diferenciar a quienes tienen *creencias*, pero no *conocimiento*. Por tanto, el criterio último para distinguir *a los que creen* de *los que saben* se basa en las divisiones de la constitución moderna, en la *Gran División*, que como vivimos desde Latour (2007), da cuenta de cómo los "modernos", los "occidentales", son los únicos que hacen la diferencia entre la (mono)naturaleza y la (multi)cultura, entre la ciencia y la sociedad, entre ciencia y política.

Así, por ejemplo, como "modernos", como "occidentales", cuando tenemos la posibilidad de asistir en algún pueblo andino-amazónico al ritual de bendición del alimento que ofrece la *Pachamama*, la *Madre Tierra*, cuando presenciemos la sacralización cotidiana del espíritu del agua de alguna comunidad indígena o cuando atestigüemos la asignación de *parentalidad* con seres vivientes no-humanos, por lo general, interpretamos estos sucesos —o "creencias"— desde nuestro sentido común asumiendo que hacen parte de *su cultura*, que nosotros/nosotras desde Occidente hemos juzgado con distintos adjetivos como exótica, pintoresca, bucólica, idealista, arcaica, etc.

Esta forma de referirnos desde Occidente a las llamadas "culturas no-modernas" (o "pre-modernas") no sólo emerge en el sentido común generalizado, también, como sabemos, aparece en la obra de algunos de nuestros más distinguidos pensadores sociales⁴². Como ilustración podemos citar a Jürgen Habermas quien en su famoso libro *Teoría de la Acción Comunicativa* (1981) afirmará de forma explícita que el "pensamiento mítico es manifiestamente inferior al moderno" (1999, p. 87) precisamente por la confusión que establece entre "naturaleza" y cultura, que conlleva a que "las diversas *pretensiones de validez*, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no están diferenciadas en absoluto" (1999, p. 79). Es decir, el pensamiento mítico está todavía en una etapa de indiferenciación que no permite hacer las distinciones necesarias para acceder a una comprensión racional de lo que hay, de lo que existe;

⁴² Enrique Dussel (1994) ha criticado con vehemencia esta visión lineal y secuencial de la historia de la humanidad inspirada en la obra de Hegel: antigüedad-edad media-modernidad. Se pregunta este filósofo argentino-mexicano, por ejemplo: ¿cuál medioevo vivieron nuestros pueblos ancestrales?

así como tampoco, está en capacidad de comunicarse sin acudir a simbologías arcaicas, atrasadas, etc.

Desde esta perspectiva racionalista, no habrá muchos caminos por tanto para el entendimiento de las comunidades "míticas", "arcaicas" o "supersticiosas", salvo esperar su progresiva modernización —que Habermas (1988, pp. 265-283) juzgará como "inacabada"— que les permita volver al expediente de la separación tajante en "naturaleza" y cultura. El otro camino desde la "racionalidad comunicativa" será pedirles a estas comunidades que, a lo sumo, traduzcan sus exóticos esquemas de racionalidad propia, particular, a los marcos de nuestra racionalidad moderna que se asume, desde luego como universal y veladamente como superior por estar apoyada en la *Ciencia Universal*.

Desde la perspectiva de la *ontología política*⁴³, volviendo a Blaser (2016), el conflicto entre una "visión moderna" (como la racionalista) y una "visión mítica" (como la indígena), no se basará entre las diferentes perspectivas en lo que ya se ha establecido de antemano que hay (*conflicto epistemológico*) sino en un conflicto respecto a lo que hay, a lo que existe, a los existentes (*conflicto ontológico*)⁴⁴. Para la *política racional* fundada en la *ontología moderna* existen un mundo, una "realidad natural" (sustentada por la *Ciencia Universal*) y distintas perspectivas culturales o representaciones sobre ella.

De esta manera Blaser (2016) argumentará que los *conflictos ontológicos* exceden a la *política racional* y harán parte del campo de la *cosmopolítica* (Stengers, 2014) que se define como el "espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizante en vez de mutuamente destructivas". (Blaser, 2016, p. 6). Volveremos sobre la *propuesta cosmopolítica* de Isabelle Stengers sobre la divergencia irreductible entre mundos, pero antes detengámonos en una ampliación de la comprensión del concepto *ontología(s)*.

⁴³ Como nos informa el antropólogo y profesor colombiano en la Universidad de Carolina del Norte, en Chapel Hill, Arturo Escobar (2014, p. 13) el concepto de *ontología política* hace parte de un proyecto de trabajo conjunto con Mario Blaser (Universidad Memorial de New Founland, St. John's, Canadá) y Marisol de la Cadena (Universidad de California, Davis). En esta parte me concentro especialmente en el trabajo de Blaser *Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales* (2016).

⁴⁴ Vale la pena señalar que también el antropólogo brasileiro Mauro W. Barbosa de Almeida se refiere al "reconocimiento del conflicto entre ontologías" y a la existencia de "conflictos ontológicos" (Almeida, 2013)

3.3 Ampliando la comprensión del concepto moderno de ontología

Para aclarar en qué sentido se usa el término *ontología* en la expresión *ontología política*, Blaser se referirá a tres registros diferentes y pero que actúan en simultáneo y que en este trabajo voy a denominar como el *registro filosófico*, el *registro praxiológico* y el *registro antropológico*. Detengámonos en cada uno de ellos.

El primer registro, al que llamo *registro filosófico*, podría ser entendido como el registro clásico que ha venido trabajando la tradición de la filosofía y que vimos operando en nuestra revisión previa sobre Heidegger: se trata de responder a la pregunta por el ser, por la existencia, por la realidad, por lo que hay. Este registro podría ser entendido desde la etimología del concepto, *onto* (ente), *logia*, *logos* (estudio, ciencia), de esta forma, la ontología se ocuparía del estudio de los entes, de los exist-entes. Asimismo, como fue argumentado en la breve revisión del trabajo de Valentim, este *registro filosófico* de la ontología será claramente antropogénico: se trata de preguntarnos por el "mundo", por la "realidad" desde una perspectiva estrictamente humana. Como lo subraya Heidegger es el *Dasein* (el ser/estar ahí) el ser privilegiado que se pregunta por el ser.

El segundo registro, al que llamo en este trabajo *registro praxiológico*, proviene de los *Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (ESCT)*, en particular de la *Teoría del Actor-Red* (Latour, 1999; Law, 2004) y de la *praxiología* (Mol, 2002) que revisamos en el capítulo anterior. Desde este registro, se puede afirmar que "las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman sus formas a través de las *prácticas* que involucran a humanos y no-humanos" (Blaser, 2016, p. 6). Este registro también podría pensarse influenciado desde la filosofía por la idea de *ser-en-el-mundo* heideggeriana que desplaza el acento de la representación de objetos a la relación concreta del ser humano con los entes que comparecen ante él (*ser-a-la-mano*), con los cuales no existe primariamente una relación cognitiva sino una relación práctica basada en la acción; sin embargo, nuevamente, el enfoque de Heidegger deja por fuera a los seres vivientes no-humanos que en su obra son carentes de "mundo".

Finalmente, el tercer registro, al que llamo *registro antropológico*, proviene de los estudios etnológicos y la antropología, principalmente de los estudios etnográficos sobre el *perspectivismo amerindio* a los cuales nos referimos en el capítulo anterior (Descola, 1992; Århem, 1996; Viveiros de Castro, 1996; Stolze Lima, 1996; entre otros) donde "se traza las conexiones entre mitos y *prácticas*: en consecuencia, las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acerca de que tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles" (Blaser, 2016, p. 6) Blaser nos advertirá que los tres registros (*filosófico, praxiológico y antropológico*) tomados en conjunto no son lo mismo que cada uno tomado por separado; en otras palabras, si se privilegia uno de los registros se pierde la idea completa de la *ontología política*. Subrayamos que los tres registros no pueden entenderse por separado, sin embargo, para efectos analíticos conviene estudiarlos cada uno en su especificidad.

Es importante subrayar que desde la perspectiva abierta por la *ontología política* no se está negando la *Ciencia Universal* (o el complejo tecno-científico-estatal) y sus distintas versiones, pero sí se está desnaturalizando su primacía como forma privilegiada de conocer, y de paso, cuestionando la idea de un mundo único que ella prescribe. Habría que subrayar que no se trata de un asunto de "culturas", de "creencias", ni del "todo vale", tampoco de "relativismo cultural" ni de "irracionalismo". De nuevo: cuando el ex-canciller de Bolivia, David Choquehuanca, afirma que "el agua es la leche de la *Madre Tierra*" (más allá de que sea una molécula de agua formada por enlaces covalentes, H₂O, etc.) dice una verdad necesaria, práctica, que se le escapa a la *Ciencia Universal*, al "naturalismo", al "positivismo", pero que puede incluirlos; una verdad con profundas implicaciones ético-políticas.

En síntesis, podemos decir que ante la idea realista moderna que inspira a la *Ciencia Universal* y en política al *multiculturalismo* de que existe una sola "naturaleza" (*mononaturalismo*) y múltiples culturas, el *multinaturalismo* (Viveiros de Castro, 2010, 2013), la *multiplicidad ontológica* (Mol, 2002, 2014) y el *pluralismo ontológico* (Latour, 2013), responderán desde otra perspectiva ontológica, que existen múltiples naturalezas y múltiples culturas, o una sola cultura, la humana (o el espíritu), con diferentes expresiones corporales.

Ilustremos con más detalle esta última idea con una investigación sobre el tema del agua en la política ambiental colombiana y su relación con los pueblos andinos que la consideran como un ser no-humano híbrido, tanto recurso natural como ser sobrenatural dotado de espíritu:

La política hídrica es un claro ejemplo de cómo el *multiculturalismo* vehicula y acentúa el *mono-naturalismo*. Como se ha documentado (Faust 2004; Portela 2000) el agua ha sido y es un elemento central en los mundos andinos. Este elemento es *múltiples seres* con características de humano, de animal, de ambos y de otros más que escapan a la comprensión de nosotros, los modernos; no obstante, en la política ambiental colombiana el agua es un solo ser, lo que pone en evidencia una negación de la existencia de múltiples naturalezas en las cuales existirían múltiples aguas, entre ellas la representada por el H₂O. (Martínez Dueñas, 2016, p. 89)

Volviendo a las ideas heideggerianas podríamos a esta altura de nuestro trabajo preguntarnos si existe acaso algo más metafísico que, por ejemplo, concebir el agua solo como una molécula formada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H₂O) o, concebir una montaña solo como un *recurso natural* de elementos topográficos, geográficos y físico-químicos. En lo sucesivo, es muy posible que la contradicción fundamental sobre la cual tendríamos que meditar las transformaciones ético-políticas *por-venir*, no sea la que Marx lúcidamente describió entre "capital" y "trabajo", sino, una contradicción anterior, a saber, entre "capital" y "naturaleza(s)" que podría subsumir la anterior. Precisamente, una de las claves inspiradoras del Buen Vivir/Vivir Bien es que podemos relacionarnos de una manera distinta con la "naturaleza" o mejor, con la *Madre Tierra*, con la *Pachamama* que incluye a los seres vivientes no-humanos.

A partir del *multinaturalismo* nos abrimos a la posibilidad de coexistencia de múltiples *naturalezas* y/o *mundos* con génesis particulares e históricamente situadas. Esta realidad múltiple conforma el *pluriverso*, donde co-existen diferentes mundos. Es decir, donde no existe un *mundo único*⁴⁵ —una "naturaleza"— base de una realidad análoga al *uni-verso* que ha sostenido la perspectiva hegemónica universalista y homogeneizadora base de la globalización neoliberal.

⁴⁵ En un sentido similar, desde una suerte de *espíritu de los tiempos* que propende por una *ampliación ontológica*, el filósofo alemán Markus Gabriel basado en su propuesta de *ontología de los campos de sentido*, afirmará que el mundo, como horizonte único de sentido, garantizado por las ciencias naturales, no existe, pero todo lo demás, dotado de sentido, si existe (desde unicornios hasta espíritus). Existen múltiples mundos, infinitos, tantos como los diferentes *campos de sentido* existentes. Dirá Gabriel al final de su libro *Por qué el mundo no existe* (2015, p. 217): "es importante

En otros términos, más allá de la ontología naturalista-dualista de la modernidad o mononaturalista, que se basa en la separación tajante entre "naturaleza" y cultura, mente y cuerpo, razón-emoción, Occidente y no-Occidente, etc., existen otras ontologías, en especial, basadas en la *relacionalidad* (ontologías o mundos relacionales) que dan cabida al *pluriverso*, a la co-existencia de mundos diversos. Por tanto, para comprender en toda su profundidad las aseveraciones sobre las relaciones sociales con animales y plantas, las *relaciones de parentesco con no-humanos* (Blaser, 2016) es decir, la idea de la *relacionalidad* con *no-humanos*, base de los *derechos de la Madre Tierra (Pachamama)*, eje de las Constituciones Políticas ecuatoriana y boliviana, deberemos ir más allá del esquema moderno dual (Latour, 2007) que trata una diferencia ontológica como mera diferencia exótica cultural; se trata de avanzar de la *universalidad* hacia la *pluriversalidad*. Amplio en lo que sigue la idea de la *relacionalidad*.

3.4 Ontología política y relacionalidad

Como sostuve, para una *ontología relacional* (o basada en la *relacionalidad*) que no separa "naturaleza" de cultura y entiende los humanos en relación de parentesco con los seres vivientes no-humanos, existen múltiples realidades y una sola cultura (la humana o espiritual), lo que se denominará como fue estudiado en términos de Viveiros de Castro, *multinaturalismo*.

Desde los estudios interculturales sobre la cosmovisión andina (Kusch, 2000; Peña Cabrera 2005; Mejía Huamán, 2005; Estermann, 2006, 2008; entre otros) se ha destacado la idea de *relacionalidad* existente en las comunidades ancestrales andino-amazónicas, entre los humanos y los *no-humanos*, que posibilitaría senti-pensar una *ontología relacional*. En otras palabras, en los pueblos andino-amazónicos, usando el lenguaje tradicional de la metafísica, podríamos afirmar que

tener claro cuál es nuestra situación ontológica, ya que el hombre se transforma siempre en relación con lo que considera la estructura básica de la realidad. El siguiente paso es renunciar a la búsqueda de una estructura básica que todo lo abarca y en lugar de eso trabajar conjuntamente para tratar de entender mejor las muchas estructuras existentes, con menos prejuicios y más creativamente, para poder evaluar mejor lo que debe permanecer y lo que tenemos que cambiar, puesto que todo exista no quiere decir que todo esté bien. Vamos juntos en una expedición gigantesca, llegados hasta aquí desde ninguna parte, avanzando juntos hacia el infinito." Será tema para una nueva investigación abordar el posible diálogo fructífero entre las *ontologías* basadas en la *relacionalidad* y la *ontología de los campos de sentido*, aunque desde ya se vislumbre su evidente "aire de familia", entre otras razones, por su toma de distancia de los distintos tipos de *positivismos* y *cientificismos*.

el fundamento de lo que existe, de lo que hay, es la *inter-relación* del todo no la sustancia, en este sentido, se afirma la inmanencia del *estar-siendo* (Kush) más allá de cualquier trascendencia metafísica.

Siguiendo el curso de la meditación heideggeriana en *Ser y Tiempo* que revisamos, destaco que el interés no consiste en proponer una nueva ontología, es decir, buscar un nuevo ente privilegiado sobre el cual se fundamente todo lo demás, la realidad, el mundo. En este caso, asumir la *relacionalidad* como el ente primordial sobre el cual basaríamos una novedosa ontología. Hacer lo anterior, es decir, postular una nueva ontología privilegiada significaría volver al expediente del *olvido de la pregunta por el sentido del ser* que iría en detrimento de nuestra idea de *pluriversalidad*. Es decir, si no existe un único mundo, ni una única "naturaleza", ni una única realidad y si aceptamos el *axioma de relacionalidad* al cual nos referiremos a continuación, podemos hablar de la posibilidad de pensar diferentes ontologías en el sentido de una *ampliación ontológico-política*, para senti-pensar diferentes mundos. La pregunta importante sería: ¿qué posibilita cada construcción ontológica pensando en términos de nuestro tópico, el Buen Vivir/Vivir Bien?

A partir de los estudios de Josef Estermann (2006, 2008, 2013) sobre la cosmovisión indígena andina podemos afirmar que el *axioma de relacionalidad* (o *principio holístico*) describe la primacía de la inter-relación sobre la sustancia. Para los pueblos andino-amazónicos "el universo es ante todo un sistema de entes interrelacionados, dependientes uno de otro, heterónomos, no sustanciales" (Estermann en Dussel E. & Mendieta, E., 2009, p. 38). No existe por tanto una sustancia u objeto en sí mismo, aislada, sino que siempre deberán entenderse los seres en interrelación. Esta es una *clave de bóveda* para comprender la cosmovisión andino-amazónica y su acercamiento a la pregunta por el ser o más propiamente a la pregunta por *el estar*⁴⁶. Para Estermann, este axioma o principio *de relacionalidad* se divide o mejor, se expresa en otros tres

⁴⁶ Si tomamos en cuenta las investigaciones de Rodolfo Kusch (2000) el *ser* no hacía parte de la ancestralidad americana pues muchos pueblos nativos de los Andes no tenían una palabra explícita para decir *ser*, sino para el *estar*. No obstante, debemos recordar que para la tradición de la ontológica filosófica, el *estar* es una de las maneras del *ser*. De hecho, varios idiomas, como el alemán y el inglés no distinguen el verbo *ser* del *estar*. Kusch se va a referir al *estar-siendo* de los pueblos ancestrales americanos, en relación a una concepción no-lineal del tiempo sino cíclica, donde el ahora, el presente, es fundamental.

principios derivados: principios de *correspondencia*, *complementariedad*, *reciprocidad* y *ciclicidad temporal*.

La amplia exposición que hace Estermann de estos cuatro principios en su obra principal *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006) es bastante compleja y no está exenta de polémicas⁴⁷ en tanto son abordados pensando en construir una suerte de "lógica indígena", aspecto que, como mencioné al principio no vamos a discutir en este trabajo. Por tanto, me detengo brevemente en la definición de cada uno de los cuatro principios antes de continuar con la discusión. El *principio de correspondencia* afirma que "los distintos aspectos, regiones o campos de la 'realidad' se corresponden de una manera armoniosa. 'Correspondencia' no es lo mismo que 'connaturalidad' o 'equivalencia', ni 'identidad' o 'mediación'" (Estermann, 2006, p. 136). El *principio de complementariedad* se refiere a que "Ningún 'ente' y ninguna acción existe 'monádicamente', sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este 'complemento' es el elemento que recién 'hace pleno' o 'completo' al elemento correspondiente". (2006, p. 139).

El *principio de reciprocidad* (o principio del *Ayni* en quechua) se refiere a que "cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco" (2006, p. 145). La reciprocidad, también llamado entre algunos pueblos ancestrales el *pagamento*, debe entenderse en términos de la *comunidad ampliada* (o *comunidad transmoderna*) de seres vivientes humanos y no-humanos y, constituye una crítica a la visión extractivista (que revisamos en la primera parte de este trabajo); para el extractivismo se trata de tomar los "recursos naturales" como materias primas para ser exportadas a los centros de poder, sin tener en cuenta la armonía del territorio y la retribución a la *Madre Tierra* —los *pagamentos*⁴⁸—. La *reciprocidad* tiene que ver con el principio de reproducción de la vida, con devolver a la *Madre Tierra* parte de los dones que nos ha brindado; tiene que ver con la sacralidad de la vida y la existencia.

⁴⁷ Ver a propósito las críticas de Mejía Huamán (2005) y Sobrevilla (2008).

⁴⁸ Para los pueblos ancestrales, los *pagamentos* se refieren a una forma concreta de reciprocidad que implica entregar algo a cambio de lo recibido, por ejemplo, trabajo, ofrendas o rituales de agradecimiento. En un sentido profundo, los *pagamentos* tienen que ver con el fluir de la vida en armonía que como hemos mostrado se entiende en los pueblos indígenas a partir de la *relacionalidad*.

De hecho, el *principio de reciprocidad* puede entenderse como una poderosa alternativa al extractivismo para todos los pueblos que resisten las "locomotoras del desarrollo", pues extraer sin devolver en reciprocidad, sin dar el *pagamento*, es una de las formas más graves de desarmonización de la vida. Como ilustración tenemos las palabras de Leanne Simpson, académica, artista y lideresa indígena de los pueblos Michi Saagiig Nishnaabeg (Canadá): "la alternativa al extractivismo es la profunda *reciprocidad*. Es respeto, es relación, es responsabilidad, y es local." (Klein, 2017, p. 57) Podríamos agregar, que es local en el sentido que mencionamos antes de la necesaria *relocalización comunitaria de la economía* en lugar de la extracción para uso de las transnacionales mineras en el sistema-mundo globalizado o en el campo de la alimentación, es local, en el sentido de la soberanía alimentaria de los pueblos que hoy se enfrentan a las transnacionales de la agricultura industrial y el agronegocio.

Finalmente, el *principio de ciclicidad* relacionado con la comprensión del tiempo cíclico, no lineal, en los pueblos ancestrales andino-amazónicos. Al respecto de este último punto vamos a detenernos, pues la comprensión del tiempo en los pueblos ancestrales es también clave para comprender la idea del Buen Vivir/Vivir Bien. En la cosmología ancestral andino-amazónica el tiempo está profundamente relacionado con los ciclos vitales de la *Madre Tierra*, que no son lineales sino circulares, periódicos; Oviedo-Freire (2017) se referirá a esta concepción del tiempo como parte del *vitalcentrismo*, fundado en la relación armónica con las leyes milenarias de la *Madre Tierra* y en comunión con los procesos cósmicos de producción, florecimiento y reproducción de la vida (ciclos de las cosechas, de las estaciones, ciclos lunares, etc.).

Así, para los pueblos indígenas de *Abya Yala/América Latina* el tiempo no es lineal como en Occidente, a la manera de un pasado que antecede un futuro, sino que, por el contrario, el pasado está por delante porque es lo que se conoce, se ha vivido, en cambio, el futuro que está por venir, está detrás porque no se conoce, aunque se avance hacia él desde la visión ancestral. Asimismo, el tiempo fundamental, que es el tiempo de la vida, del ser, del *estar-siendo* (Kusch) es el presente, el Ahora, donde está a su vez contenido el pasado y el futuro. En palabras de la intelectual aymara Silvia Rivera-Cusicanqui (2010, pp. 54-55):

No hay "post" ni "pre" en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al

mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras.

Por tanto, como ya se mencionó, la asociación del tiempo lineal con la ideología del progreso material y el desarrollo ilimitado es inmediata: si el tiempo avanza, se trata entonces de prosperar, de *Vivir Mejor*; en cambio, si el tiempo es cíclico, fundado en el pasado que se conoce y en el Ahora del *estar-siendo* donde se proyecta el por-venir, se trataría de vivir en armonía, de vivir en plenitud, de Buen Vivir, de Vivir Bien. Si se analiza con cuidado, puede llegar a concluirse una frase repetida por sabios de todos los tiempos; ante la impermanencia de todo lo que es, ante el fluir constante de la vida, ante la transitoriedad de la existencia, lo único que no cambia es el Ahora: *siempre es Ahora*. En palabras de la maestra y pensadora ambiental Ana Patricia Noguera (2010, p.3), "el tiempo es rito, es un transcurrir de lo sagrado":

El tiempo es el transcurrir de la naturaleza. Es un tiempo polirrítmico y ritual, donde cada instante es sagrado. El presente es un tejido de acontecimientos, que configuran el ahora, la actualidad, el presente, como continuo, como único instante vital. El tiempo es rito, es un transcurrir de lo sagrado: la vida, como sus maneras todas de ser.

Refiriéndonos a esta dimensión del tiempo cíclico, podemos mencionar el *pachakuti*, que viene de la unión de *pacha* (cosmos, totalidad) y de *kuti* (transformación, cambio). El *pachakuti* será un momento será un momento de transiciones, de cambios radicales en el espacio-tiempo, un revolucionar, que en palabras de Rivera Cusicanqui (2010, p. 22) representa una "revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos". De esta forma puede entenderse el presente como "escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos" (2010, p. 55).

Vale la pena destacar que esta presencia permanente del pasado se conecta con la poderosa valoración de las ancianas y los ancianos, de las abuelas y los abuelos, de las mayores y

los mayores, en otras palabras, de los ancestros cuya sabiduría y profundidad sobre la vida guía a la comunidad. En nuestros modernos y acelerados tiempos, sabemos que la vejez, la ancianidad es un obstáculo pues al valorarse más *el tener* expresado en lo material que *el ser* expresado en lo espiritual, termina por relegarse toda esta sabiduría ancestral: un/a anciano/a en nuestra "vida moderna" difícilmente tiene tiempo para "correr", para "progresar", etc.

Siguiendo este orden de ideas expresado en los principios anteriores, podría afirmarse que, desde una ontología basada en la *relacionalidad*, los seres se definen menos por sus propiedades sustanciales que por las interrelaciones *prácticas* localizadas que mantienen entre sí. Como lo hemos estudiado, es con base en la interrelación centrada en las *prácticas*, en la *enacción*, que los entes emergen. De esta manera, la *relacionalidad* en los pueblos andino-amazónicos en la cotidianidad no se ejerce de manera cognitiva o conceptual sino, a la manera como se expuso en el *registro praxiológico*, de manera vivida, práctica, enactiva, pero agregando un componente fundamental que podemos llamar *espiritual* (sobre el cual volveremos más adelante): esta interrelación del todo conlleva un sentimiento ritual de conexión y sacralización de la vida que en Occidente ha sido cuestionado a partir de los procesos históricos de secularización que van de la mano de la separación "naturaleza"/cultura a la que nos hemos referido.

Así pues, a diferencia de Occidente, la relación epistemológica para los pueblos andino-amazónicos es una relación derivada respecto a la relación cotidiana ceremonial, *esp-ritual*, ritual. Antes que conocer el mundo entendido como objeto separado a re-presentar se trata de vivirlo entendiendo que no es un *afuera* sino un ser-en-relación con una realidad interdependiente. Ahora bien, ¿hasta dónde la ontología relacional implica una *ampliación* respecto de la ontología dual?, y en la misma dirección, ¿hasta dónde el cosmocentrismo implica una *ampliación* respecto del antropocentrismo? Estas son las preguntas claves de esta tesis. Para responderlas debemos antes detenernos en la *propuesta cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2014).

3.6 La propuesta cosmopolítica

Como lo mencionamos en la primera parte de este capítulo, la *ontología política* expuesta por Blaser (2016), distingue entre los tradicionales conflictos epistemológicos/culturales

relacionados con las formas de representarse "un mundo" en el marco de la *política racional* y los *conflictos ontológicos* que exceden la anterior comprensión al colocar su acento sobre los "múltiples mundos en disputa". En consecuencia, los *conflictos ontológicos* excederán la *política racional*, basada como en la idea de *Ciencia Universal* (ensamblaje de ciencia y Estado) y entrarán a hacer parte de la denominada por la filósofa belga Isabelle Stengers, *propuesta cosmopolítica*.

Ahora bien, debemos distinguir el "cosmopolitismo" basado en la idea de la "ciudadanía universal" que se ejercerá en un mundo en común y cuyos orígenes se remontan en la antigüedad a la tradición estoica⁴⁹ y en la era moderna a la filosofía kantiana⁵⁰ de la *cosmopolítica*, que como se mostrará está basada en la pluralización de la ontología o en la irrupción de las ontologías que nos abren a múltiples mundos. Para efectos analíticos, detengámonos un momento en la caracterización del cosmopolitismo de cuño kantiano.

Según Arcos Ramírez (2004, p. 13-15) existe un razonable consenso en filosofía política y teoría del derecho respecto a la existencia de tres tipos de cosmopolitismo: (1) el "ético o sobre la justicia" que entiende a todos los seres humanos como "ciudadanos del mundo", es decir, que hacen parte de una comunidad ética que va más allá de cualquier frontera geográfica; por tanto, la justicia basada en esta concepción ética global de todos los seres humanos no puede circunscribirse a naciones particulares y deberá ser "imparcial, universal, individual e igualitaria".

⁴⁹ La palabra "cosmopolitismo" viene del griego antiguo κοσμοπολίτης, la unión de la palabra κόσμος, "cosmos", que significa "mundo", "universo", "cosmos", y πολίτης, "polites", que significa "ciudadano". En la tradición estoica se reconoce el uso de la expresión en la respuesta que dió Diógenes el Cínico cuando le preguntaron de dónde venía y respondió: "Soy ciudadano del mundo (κοσμοπολίτης)" (Diógenes Laercio, 1995, p. 132)

⁵⁰ Kant elaborará la idea del cosmopolitismo en varios de sus textos. En especial en, *Sobre la paz perpetua* (1998 [1795]), dirá en el "Primer artículo definitivo para la paz perpetua": "toda Constitución jurídica, por lo que respecta a las personas que están en ella, es: [...] 3) una Constitución según el *derecho cosmopolita*, en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopolitanum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria, en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre otros, estuviese en estado de naturaleza, implicaría el estado de guerra, liberarse del cual es precisamente nuestro propósito." (Kant, 1998: 15) Asimismo, en el "Tercer artículo definitivo para la paz perpetua", afirmará que "El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal [...] el derecho de hospitalidad, no obstante, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para intentar un tráfico con los antiguos habitantes. De esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una *constitución cosmopolita*." (Kant, 1998, p. 28)

El segundo tipo, será el (2) "cosmopolitismo jurídico y/o institucional" que aboga por la existencia de un gobierno mundial de carácter supranacional; defenderá la primacía de un derecho internacional propendiendo por un "constitucionalismo global" o un "globalismo jurídico". Finalmente, (3) el "cosmopolitismo cultural", emparentado con el "multiculturalismo liberal" defenderá la fluidez de la identidad personal rechazando la idea de que el bienestar individual esté suscrito a un particular grupo cultural; por tanto, el individuo puede moverse entre distintas culturas y ficciones identitarias.

Como puede observarse, los tres tipos de cosmopolitismo se basan en la idea kantiana del *ius cosmopolitanum*, que entiende a los ciudadanos haciendo parte de alguna forma de estado universal de la humanidad; haciendo parte un solo mundo en común. De estas tres formas esquemáticas del cosmopolitismo tomará distancia la *cosmopolítica* propuesta por Stengers (2014). En efecto nos dirá la autora que su perspectiva "reniega explícitamente de todo parentesco con Kant y con el pensamiento antiguo. El "cosmos" [...] tiene poco que ver con el mundo en que el ciudadano antiguo se afirmaba a sí mismo, en todas partes, como estando en casa" (Stengers, 2014, p. 19) Para la autora, esta propuesta estará más cercana no tanto a la idea de ciudadano como a la noción "idiota" que es aquel no habla la lengua griega y que por tal razón está separado de la comunidad civilizada. Los idiotas, según Stengers, interrumpirán las certezas civilizadas de la comunidad política que busca la universalidad⁵¹.

En concreto, la *cosmopolítica* plantea la posibilidad de entender la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes más allá de pensar una ciudadanía universal centrada en un mundo único, sustentado, desde luego por la *Ciencia Universal*. Stengers se referirá a la necesidad de una *ecología de las prácticas* donde las

⁵¹ Según Latour (2014, pp. 47-48): Stengers "reinventa la palabra [*cosmopolítica*], porque la representa como un compuesto del sentido más fuerte de *cosmos* y del sentido más fuerte de *política*, precisamente porque el sentido usual de la palabra cosmopolita suponía una teoría de la ciencia que ahora está en disputa. Para ella, la fuerza de un elemento corrige cualquier disminución de la fuerza del otro. La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que considerar. *Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*. Para los estoicos, el cosmopolitismo era prueba de tolerancia; en la definición de Stengers, la cosmopolítica es una cura para lo que ella llama "la enfermedad de la tolerancia""

múltiples *prácticas* que enactúan mundo diferentes puedan convivir en relaciones similares a la que comparten diferentes especies en un determinado ecosistema. Nos dice la autora belga (2014, p. 22):

Hay que distinguir aquí al cosmos de todo cosmos particular, o de todo mundo particular, tal como pudiese pensarlo una tradición particular [...] el cosmos, tal como figura en el término *cosmopolítica*, designa lo desconocido de mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos.

¿Quién es entonces el "idiota" de la cosmopolítica? El idiota o mejor, los idiotas serán todos aquellos que no hablen el lenguaje de la ciudadanía, que es el lenguaje de los civilizados. ¿Quién define quiénes son los civilizados? La *Ciencia Universal*. Por tanto, la *cosmopolítica* deberá entenderse en el contexto amplio del trabajo de Stengers, quien además de filósofa es también química, estudiosa de la historia y evolución de las ciencias naturales. De hecho, sus primeras obras las firmó en compañía del Premio Nobel de Química Ilya Prigogine como *La nueva alianza* (1979) y *Order out of Chaos* (1984). Es importante detenernos en la concepción de Ciencia de Stengers pues nos permite comprender las consecuencias de su enfoque en el terreno de la política.

Para Stengers (2013, p. 93), "Lo que se llama "la ciencia" no debería ser separado de las condiciones de producción, es decir de valores que no son evidentemente puros valores de conocimiento". Para Stengers (2014, p. 20) son las ciencias llamadas modernas las que responden a una pregunta política clave: "¿quién puede hablar de qué?, ¿quién puede ser el portavoz de qué?, ¿representar qué?" En este sentido, desde la *perspectiva cosmopolítica* pueden comprenderse la *ciencia universal* (Blaser, 2016) como una comprensión ontológica entre otras posibles. En esta misma dirección se pronuncia Latour (2013) cuando afirma que no se puede defender la Ciencia en "el sentido místico y politizado de muchos filósofos de la ciencia" pues la ciencia es práctica y acción que no puede ser separada de valores éticos y políticos. Existe, no hay duda, la necesidad de unas ciencias vigorosas pero que vayan más allá de la "racionalidad conquistadora" (Stengers, 2013, p. 94) que busque imponer su autoridad sobre la opinión.

En el caso de investigación que nos ocupa, el Buen Vivir/Vivir Bien, podríamos pensar en la discusión que se origina frente a la comprensión de la *Madre Tierra* o de la *Pachamama* o, en otras palabras, de la inclusión de la relacionalidad con los seres vivientes no-humanos (incluyendo espíritus) en el debate. Como lo hemos venido discutiendo, para el lenguaje naturalista propio de la ciencia estándar, la tierra es fundamentalmente un compuesto de minerales, material físico-químico a ser estudiado por las ciencias geológicas; sin embargo, para los pueblos ancestrales abiertos a una comprensión distinta, la *Pachamama*, la *Madre Tierra*, incorpora seres vivientes humanos, no-humanos (plantas, animales, incluso, espíritus y ancestros). Si asumimos la *Ciencia Universal* como verdad trascendente por encima de otros saberes y de otras *prácticas* ancestrales estaremos negando la apertura a la *cosmopolítica* y cerrándonos a una dimensión ético-política fundamental.

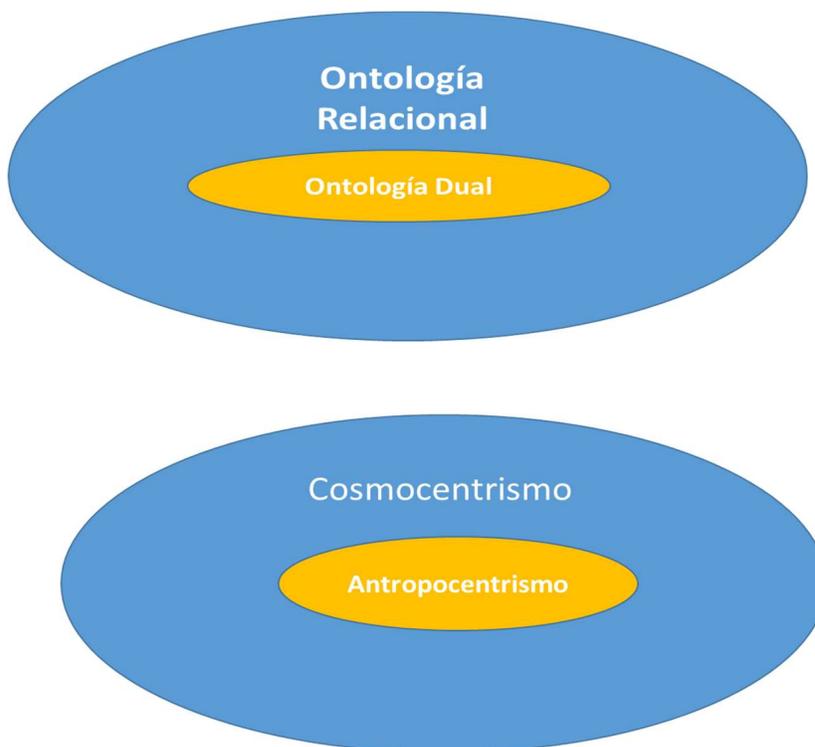
En términos nietzscheanos, sabemos que detrás de esta imagen de la Ciencia auto-erigida como "tribunal final de la Razón (incluso: Comunicativa)" existe un afán de poder, de control, de cierre de las disputas. Obviamente, la *Ciencia Universal* necesita operar desde este reduccionismo metodológico para entender la materia y sus relaciones. El punto clave, la intuición que quiero destacar con la apertura *cosmopolítica* está relacionada con el fin del conflicto, pues existiría una instancia última (la *Ciencia Universal*) que dirimirá la disputa. Dicho de otra manera, el problema inicia cuando se extrapola tal reduccionismo metodológico a la política, olvidando que el conflicto no se detiene, que va hasta al final, pues precisamente como se vio al inicio de este capítulo, no estamos hablando de epistemología, de "creencias-sobre-lo-que-hay" (mononaturalismo/multiculturalismo) sino de ontología(s), precisamente sobre "lo-que-hay" (multinaturalismo/monoculturalismo). En palabras de Schavelzon (2016, p. 98) se trata de "la urgencia de dejar de pensar la política sin el cosmos (y el cosmos sin política), o de presumir que el cosmos es el mismo para todos". Se trata de tomarse en serio la afirmación "otro mundo es posible" que nos lleva de vuelta al lema zapatista de senti-pensar "un mundo donde quepan todos los mundos".

Para esta nueva forma de política, para la apertura *cosmopolítica*, que se puede entender en el sentido de *parlamento de las cosas* (Latour, 2007) que incluya no-humanos, se requerirá un tipo especial de diplomático. Según Stengers (2014, p. 37):

En *Para acabar con la tolerancia* propuse distinguir, ante todo, la figura del experto de la del diplomático. El experto es ese cuya práctica no se ve amenazada por el problema que está en discusión, y su rol va a exigirle que se presente, y que presente lo que sabe, de manera tal que no prejuzgue de la manera en que se tomará en cuenta su saber. [...] Por contraposición, el diplomático está ahí para darles voz a todos esos cuya práctica, cuyo modo de existencia, lo que por lo general se llama identidad, se ve amenazado por una decisión. “Si ustedes deciden eso nos van a destruir” es un enunciado corriente, y puede provenir de cualquier parte, incluso de grupos que en otros casos delegan a expertos [...] El rol de los diplomáticos por lo tanto es ante todo revertir la anestesia que produce la referencia a un progreso o al interés general, darle voz a los que se definen como amenazados, de manera tal de hacer vacilar a los expertos, a obligarlos a pensar la posibilidad de que su decisión sea un acto de guerra.

Subrayemos el hecho que la propuesta *cosmopolítica* se conecta con la idea de "provincializar a Europa" del historiador bengalí Dipesh Chakrabarty en su obra *Al margen de Europa* (2008), que implica, entre otras cosas, tomar distancia del *cosmopolitismo* (a la manera kantiana), entendido como una suerte de provincialismo europeo (universal-racionalista, secularizador, etc.), es decir, asumido como la proyección universal de un único mundo, Europa y/o EE.UU. En síntesis, la propuesta *cosmopolítica* implica aceptar la multiplicidad radical que emerge en los *conflictos ontológicos* y para esto es necesaria una comprensión desde la *ontología política*.

Será en este contexto que podemos referirnos a una de las posibles consecuencias de aceptar la *propuesta cosmopolítica*: abrirnos a la *ampliación ontológico-política*, que implica un más allá de la ontología dual moderna hacia la ontología relacional. Lo que, como corolario, nos llevaría a plantear una ampliación del antropocentrismo respecto al cosmocentrismo. Por tanto, el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* como fundamento del Buen Vivir/Vivir Bien, implica efectivamente la posibilidad de contemplar, por lo menos desde la teoría, un "más allá" de la modernidad-capitalista. Cuando volvamos sobre la idea de *transmodernidad*, estas ideas serán más evidentes. Veamos dos esquemas gráficos que pueden ayudarnos en la interpretación de la *ampliación ontológico-política*:



A esta altura del trabajo podemos postular que la interpretación de la crisis multidimensional (ambiental, ética, política, económica) a la que nos enfrentamos en el horizonte de la auto-extinción es ontológica; a su vez, la crisis de la interpretación multidimensional (discurso ético-político antropocentrado) es epistemológica. Entre la ontología y la epistemología está la política. Avanzar desde una *anthropos-política* a una *cosmo-política* es el reto. En este marco ontológico-político amplio deben asumirse los discursos —y sobre todo, las prácticas— del Buen Vivir de los pueblos "no[sólo]modernos" del Sur Global y también, el discurso del Decrecimiento de los pueblos "modernos" del Norte Global.

3.7 Buen Vivir/Vivir Bien, relacionalidad y espiritualidad

"Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida"

(Walter Benjamin, *El Capitalismo como religión*, 2014, p. 8)

"La espiritualidad es sobre todo conciencia del hecho de que el ser individuado no lo está enteramente, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no-individuada; y que es preciso no sólo conservar sino incluso respetar y, de alguna manera, honrar, como se honran las propias deudas"
(Giorgio Agamben, *Profanaciones*, 2005, p. 10)

"Cuando miramos detenidamente el corazón de una flor, vemos nubes, el sol, minerales tiempo, la tierra y el cosmos entero en ella. Sin las nubes no habría lluvia y sin la lluvia no habría flor".
(Thich Nhat Hanh)

A pesar de que la filosofía fue entendida desde sus inicios en Occidente como un camino hacia la sabiduría (etimológicamente la palabra proviene del griego φιλοσοφία: φιλεῖν "amar" y σοφία "sabiduría", "conocimiento"), por múltiples razones, poco a poco, preguntas relativas a la dimensión espiritual de nuestra humanidad y del cosmos fueron perdiendo espacio en la indagación académica. Algunas de aquellas preguntas reflexivas fueron relegadas al estudio de la filosofía de la religión. Sin duda, la filosofía moderna, en su válido intento secularizador por desligarse de la concepción metafísica teológica de la edad media terminó estableciendo la equivalencia entre *espiritualidad* y *religiosidad*.

En algunos casos, se terminó por igualar el proceso de modernización con un proceso de racionalización secularizador. Eran modernos, civilizados, quienes fueran racionales y por tanto seculares. Tal secularización condujo también a un proceso de "desencantamiento del mundo" (Weber), a una "despoetización" (Noguera, 2010) a un movimiento de desacralización del todo que hoy en medio de la crisis multidimensional, en la era del *Antropoceno*, muestra su cara más dramática. En consecuencia, gran parte de los interrogantes que podríamos referir como espirituales (la pregunta por el ser, por la trascendencia, por el sentido, por la unidad, por la armonía, por la divinidad, por la sacralización de la vida, etc.) simplemente fueron catalogados como variaciones del misticismo —forma de irracionalismo— y por tanto se consideró que no eran pertinentes en el estudio riguroso de la filosofía, que privilegió desde los inicios de la modernidad una dimensión ontológica mononaturalista.

Como lo argumenté anteriormente, Heidegger denominó a una de las variaciones de esta actitud moderna, "el olvido de la pregunta por el sentido del ser", que llevó a respuestas metafísicas que cerraron la discusión: lo que hay son creaciones divinas que el "hombre debe

señorear” (cristianismo); o lo que hay son objetos, cosas, de las que la *Ciencia Universal* se encargará, antes o después, de desentrañar sus misterios (positivismo); o lo que hay es incognoscible (escepticismo); o, lo que hay son metarrelatos en disputa (posmodernismo), etc. En los episodios más extremos, como se expuso anteriormente, fue asumido en el caso geoterritorial que nos ocupa (comunidades andino-amazónicas), que las tradiciones espirituales de los pueblos ancestrales eran expresión de su pensamiento mítico o arcaico, de su idiosincrático "animismo" en el sentido más peyorativo del término. Los pueblos ancestrales eran —o mejor: son hasta hoy— percibidos como supersticiosos, mitológicos, etc.

Subrayo que no es mi intención abordar toda la complejidad del tema respecto a la dimensión espiritual de las ideas básicas que se desprenden del Buen Vivir/Vivir Bien, algo que daría para otra tesis; no obstante, quisiera destacar el desafío que implica la *comprensión espiritual post-humanista* (en tanto toma de distancia del antropocentrismo), cosmo-céntrica, en la perspectiva del Buen Vivir/Vivir Bien basada en la idea que venimos estudiando de las ontologías relacionales o de la *relacionalidad*. La conexión entre *post-humanismo*, relacionalidad y espiritualidad me parece clave, por tanto, vamos a detenernos en su estudio.

Me refiero al *post-humanismo* siguiendo las intuiciones de Peter Sloterdijk quien concuerda con Heidegger en su diagnóstico sobre los alcances y límites de las diferentes formas del *humanismo tradicional*⁵² (cristianismo, racionalismo, marxismo, existencialismo, posmodernismo, etc.) que giran en torno a la idea de la animalidad del hombre; al contrario, la perspectiva *post-humanista* del Buen Vivir/Vivir Bien desde el *Giro ontológico* postulará, como vimos, la "humanidad" del animal, la "humanidad" de la "naturaleza"⁵³. Esta "humanidad" deberá

⁵² Recordemos que para Heidegger, "Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico." (Heidegger, 2000, p. 23).

⁵³ Nos dice Sloterdijk en *Normas para el Parque Humano. Una respuesta a la "Carta sobre el Humanismo"*: "El tema latente del *humanismo* es el rescate del ser humano del salvajismo y su tesis latente dice: *La lectura correcta domestica* [...] El convencimiento de que los seres humanos son «animales bajo influjo» pertenece al credo del *humanismo*, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta *Humanismo* recuerda —con falsa inocencia— la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una

entenderse no como otro antropomorfismo más, sino como el reconocimiento del ser de todo lo que habita el cosmos o, incluso en el sentido dado por Viveiros de Castro (2010, 2013), "humanidad" como dimensión perspectiva espiritual universal.

Entrando en materia podemos convenir que *relacionalidad*, *interconexión* y *espiritualidad* pueden entenderse como sinónimos. Por ejemplo, Vandana Shiva (2010), filósofa y feminista india, afirma que *espiritualidad* es el reconocimiento de la *interconexión*, de que, en un sentido profundo, todo está interconectado y por tanto debe ser honrado, respetado, ritualizado —como nos sugiere Agamben en el segundo epígrafe a este acápite. De igual manera, Leonardo Boff (2012), teólogo y filósofo brasileño, sostendrá que como humanos estamos conformados por *exterioridad* (material, física, corporal), *interioridad* (psíquica, mental) y por *profundidad*, que es una dimensión más sutil, el lugar de la conciencia donde podemos experimentar la *espiritualidad* entendida como conexión con el todo y sentido de trascendencia. Es este el sentido profundo de interconexión, de *inter-ser*, del tercer epígrafe del monje budista zen Thich Nhat Hanh con el que iniciamos este subcapítulo: "Sin nubes no habría lluvia, sin la lluvia no habría flor". Estamos frente al tejido de la vida que es la misma *Madre Tierra*.

A su vez, Silvia Rivera-Cusicanqui (2014) socióloga y pensadora boliviana, nos recuerda que en los pueblos ancestrales, esta conexión que denomina *espiritualidad telúrica*, implica una conexión con la tierra, con el cosmos, es decir, con la *pacha*⁵⁴ basada en la profunda *relacionalidad* existente entre *seres vivientes humanos* y *seres no-humanos*, que como ya sostuvimos, interpreta la vida como una interconexión con el ser en un sentido no-dual, donde se reafirma la co-emergencia, interdependencia y co-habitación profunda entre todos los seres pobladores de la *Pachamama*.

lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras [...] al exponer públicamente y preguntar, en este escrito que pretendía tener la forma de una carta, por las condiciones del humanismo europeo, Heidegger inauguraba un espacio de pensamiento *trans-humanista* o *post-humanista*, en el que, desde entonces, se ha movido una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre" (Sloterdijk, 2006, pp. 32-37)

⁵⁴ Entiendo en un sentido amplio el concepto o mejor, el sentí-pensamiento andino-amazónico *pacha*, como el espacio-tiempo donde transcurre la vida humana y no-humana: "El concepto *pacha*, denota con mayor precisión aquello que en la perspectiva occidental se ha conceptualizado por medio de dos términos diferenciados 'esencial y funcionalmente' —ontológicamente— como lo son: tiempo y espacio; mientras que la *pacha* hace referencia al tiempo-espacio como realidad inseparable e indiferenciable 'esencialmente'" (Orrego, 2018, p. 98)

Podríamos concluir hasta acá siguiendo las palabras de Vandana Shiva, Boff y Rivera-Cusicanqui que la *espiritualidad* se basa en la vivencia de *interconexión* profunda entre todos los seres, humanos y no-humanos. A su vez, esta *interconexión* en el Buen Vivir/Vivir Bien, que siguiendo a Rivera-Cusicanqui, esta *espiritualidad telúrica*, puede pensarse como una de las consecuencias del *axioma de la relacionalidad* al cual nos referimos desde la obra de Estermann. En virtud de esto es que podemos referirnos a un *cosmo-centrismo*. La visión espiritual relacional nos indica que el ser es uno, aunque sus manifestaciones (o "modos" al decir de Baruch Spinoza), son múltiples. Todo está en relación, todo está interconectado, es por esta razón que defender la *Madre Tierra* es defender la vida, es también defendernos a nosotros/nosotras mismas. Podríamos afirmar siguiendo a otro lector de Spinoza, Gilles Deleuze, que esta visión de la espiritualidad es también una forma de *materialismo de la inmanencia* que se basa, como lo dijimos, en la interconexión existente entre la comunidad humana y no-humana que se pretende una inmanencia purgada de metafísica trascendente.

Ahora bien, para quienes se han formado en la tradición occidental mononaturalista que incluye la cosmovisión judeo-cristiana (trasfondo de Occidente) heredera del dualismo platónico, la *espiritualidad telúrica*, cosmo-céntrica, será algo bastante difícil de asimilar. De hecho, recordemos por ejemplo el mandato del Génesis (1: 26-28, RVR) es que decididamente antropocéntrico, incluso, en un sentido radical, *ecocida*:

Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces de la mar, y en las aves de los cielos, y en las bestias, y en toda la tierra, y en todo animal que anda arrastrando sobre la tierra. Y crió Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo crió; varón y hembra los crió. Y los bendijo Dios; y díjoles Dios: Fructificad y multiplicad, y henchid la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces de la mar, y en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

Incluso, siguiendo con la doctrina cristiana, seguramente hemos escuchado de algún personaje público (como el Papa Francisco⁵⁵, por ejemplo) la expresión "cuidar nuestra casa común" para referirse a la encrucijada ecológica y ambiental a la cual hoy nos vemos enfrentados.

⁵⁵ Obsérvese el subtítulo de la segunda carta encíclica del Papa Francisco: *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común* publicada el 24 de mayo de 2015.

Esta es una metáfora de procedencia franciscana que hoy debería ser profundamente revaluada desde el acercamiento a la sabiduría y espiritualidad ancestral de nuestros pueblos indígenas.

Desde el enfoque relacional, podemos ahora comprender mejor que lo que nos rodea, el todo, la biosfera o si se quiere la "naturaleza" no es ni un depósito de recursos o materias primas ni tampoco, aunque suene mejor, una "casa común". Es mucho más que eso. Como venimos exponiendo desde la experiencia y el senti-pensar de nuestros pueblos ancestrales, no es "casa" es madre, ser vivo, *pacha*. Una "casa", por más cuidada que sea, sigue siendo una cosa, un objeto, un receptáculo al cual le puedes seguir haciendo lentamente todo el daño posible; en cambio, a una madre -como la *Madre Tierra* o la *Pachamama*-, a este ser vivo del que hacemos parte (Humano = humus = Tierra), que somos nosotras, nosotros mismos, no le haces o no deberías hacerle el daño que si le puedes hacer a una "casa común". Tampoco es "casa" es madre, porque una "casa" no crea a sus hijos, porque la "casa" no los alimenta con su leche (el agua), con sus frutos.

Desde luego, no sólo el cristianismo puede ser señalado de antropocéntrico y trascendentalista, también las otras dos religiones monoteístas el islamismo y el judaísmo lo son. El problema de las religiones deístas y, en particular, del enfrentamiento entre las identidades religiosas, está relacionado con el tema del Gran Otro, abordado por Lacan (1981-2012). El cristiano, el musulmán, el judío, desde una visión separatista, oposicional, tienen la certeza de que su Dios —su Gran Otro— es el verdadero Dios y que el del vecino, es un falso Dios o un Dios subsidiario. El Estado Islámico representa la versión más cruda de esta realidad: o los impíos se convierten al Islam o deberán morir. En el fondo, más allá de cualquier esfuerzo ecuménico de buena fe —casi siempre intelectualista—, el destino final de las religiones deístas no será el amor, la unidad, el encuentro sino el conflicto, la guerra.

Una posible salida no necesariamente implicaría entrar en la discusión infinita -y baladí- de si existe o no Dios, bastaría reconocer que es el Gran Otro trascendental el que no existe, pero esto no va a ocurrir: necesitamos sustento para nuestro equilibrio mental, para nuestras fantasías, incluso para nuestro orden social. Es en esta dirección que una espiritualidad inmanente, no deísta, cosmo-céntrica como la que informa el Buen Vivir/Vivir Bien empieza a tener un mayor sentido.

En esta línea de análisis, ir más allá del antropocentrismo, abrirnos a la *espiritualidad telúrica*, superando la acusación peyorativa "animista", implica comprender nuestro, vamos a llamarlo reductivamente, "mecanicismo/cartesianismo", que se constituye en una de las bases culturales de la espiritualidad/religiosidad en la modernidad occidental o *modernidad-capitalista*. Este "mecanicismo/cartesianismo" nos cierra ante distintas realidades y a la comprensión de distintas *prácticas* que "crean mundos", que construyen otro tipo de sentidos. Esta clausura de origen predominantemente cognitivo, conduce a una separación ego-céntrica, casi absoluta, entre el sujeto-que-conoce (la mente) y el objeto-a-conocer; entre lo "humano" y lo "no-humano". El ego vive además comparándose, compitiendo con los otros precisamente porque se basa en la separación, en la no percepción de la unidad, de la interconexión, de la espiritualidad.

La crítica a este paradigma también puede encontrarse en doctrinas espirituales orientales o en su origen extra-modernas como el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el sintoísmo. De hecho, sabios de todos los tiempos (hinduistas, budistas, taoístas, incluso cristianos místicos) han llamado la atención sobre la "ilusión de separación absoluta": asumir que los seres humanos son materia desconectada de los demás seres, de la naturaleza, del cosmos.

Existe un camino que las tradiciones ancestrales espirituales mencionadas (indígenas, taoístas, budistas, etc.) han reiterado: la conciencia de unidad, la no-dualidad, que va más allá de la separación mente-cuerpo, no es un asunto de comprensión meramente cognitivo o emocional (o corporal), es un camino de integración, de relacionalidad, no de separación. Es por esto que se aconseja, sobre todo para los "occidentales", un camino ritual de "experiencia directa", de "expansión de la conciencia" o "trascendencia del ego"; los pueblos "orientales" (indios, chinos, japoneses, etc.), principalmente a través del yoga, de la meditación (silencio), los pueblos indígenas, principalmente a través de los rituales con las plantas medicinales sagradas (ayahuasca, peyote, rapé, coca, tabaco etc.)⁵⁶.

⁵⁶ En la actualidad existen múltiples investigaciones científicas que dan cuenta del papel de estas plantas milenarias sagradas, medicinales, para actuar en el cerebro, hoy llamadas *enteógenos* (término está formado por las palabras griegas, *éntheos* (ἐνθεός) que significa "tener a un dios dentro" y *génos* (γένος) que significa "origen, tiempo de nacimiento"; es decir, "dios en mí" o "que genera o hacer nacer la divinidad en mí". En el caso del yagé como se le llama en Colombia (o San Pedrito en Ecuador) se ha determinado que contiene sustancias químicas como la

Al tiempo, las investigaciones en psicología nos hablan de un camino de interacción trans-personal, trans-egóico. En este sentido, el trabajo con las plantas medicinales, con los "remedios" (como lo llaman nuestros pueblos indígenas) tiene que ver con un tema clave relacionado con el Buen Vivir/Vivir Bien como camino hacia la descolonización y el patriarcalismo, en tanto, buscan ayudarnos a disolver el ego que está en la base de todo dualismo, de toda separación, de toda dominación. Más adelante me refiero a la relación del patriarcado occidental y la colonización de *Abya Yala/América Latina* siguiendo las poderosas intuiciones críticas de las autoras ecofeministas y feministas decoloniales.

Digamos que este camino espiritual trans-racional, bio-céntrico, cosmo-céntrico si se quiere, permite abrirse a una dimensión que puede aceptar a la *Madre Tierra*, a la *Pachamama* como un ser vivo, conciente, sintiente. De hecho, como se expresa con mayor lucidez en las tradiciones ancestrales andino-amazónicas, no se trata de defender la "tierra" o la "naturaleza", se trata de comprender/sentir que somos la tierra defendiéndose a sí misma; la conciencia de la *Madre Tierra*, si se quiere, los "cuidadores del ser" a la manera de Heidegger. Como se ve, esta es una idea profunda que va más allá del dualismo: "no cuidamos la tierra", somos la tierra cuidándose a sí misma, la auto-conciencia de la *Madre Tierra*.

Habría que volver a subrayar que no se trata de un asunto de "culturas", de "creencias", ni del "todo vale", tampoco de "relativismo cultural" ni de "irracionalismo". El tema es más sutil, por eso precisamente abordé este horizonte desde el *Giro ontológico*. Volviendo a las palabras del ex-canciller de Bolivia, David Choquehuanca, cuando afirma que "el agua es la leche de la *Madre Tierra* y que por esto todos somos sus hijos pues bebemos de la misma leche" (más allá de que sea una molécula de agua formada por enlaces covalentes, H₂O, etc.) nos dice una

banisteriopsis caapi (ayahuasca) y la *psychotria viridis* (chacrana) que activan el enteógeno *dimetilriptamina* (DMT). La ingesta de yagé en medio de un ritual dirigido por un médica tradicional o chamán, produce estados alterados de la conciencia que ayudan a "disolver el ego" y a trascender la dualidad sujeto-objeto (Díaz, 2004). Según el investigador en etnomedicina, Martin W. Ball (2018, p. 11), la *dimetilriptamina* o DMT es un "human neurotransmitters and play significant roles in human perception and the proper functioning of the nervous system. When small quantities are consumed from an external source, perception and energetic awareness are profoundly affected, radically opening one to a "full spectrum" experience of ones natural energy as a conscious, living being."

verdad necesaria que se le escapa al "naturalismo", al "positivismo" pero que puede incluirlos; una verdad con profundas implicaciones ético-políticas y espirituales.

A esta altura de la reflexión podemos afirmar que la expresión personal del "naturalismo moderno" basado en una ontología dual, en la separación sujeto-objeto, en el "mecanicismo/cartesianismo", es el denominado por las tradiciones espirituales o de sabiduría perenne: *ego*. El *ego* es el yo-superficial, el yo-identificado que se entiende como átomo, como individuo separado del cosmos, de la totalidad. La apertura espiritual desde la *relacionalidad* implicaría una superación de la dimensión personal *egotista* que si bien es necesaria como "centro de organización para la estructura personal de cada individuo" (Jäger, 2001, p. 49) deberá ser, en los términos ideales del Buen Vivir/Vivir Bien, trascendida hacia lo *transpersonal* (Wilber, 1990) o *transindividual* (Balibar, 2009). En esta dirección iba la frase de nuestro segundo epígrafe para esta sección: "La espiritualidad es sobre todo conciencia del hecho de que el ser individuado no lo está enteramente, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no-individuada" (Agamben, 2005, p. 10)⁵⁷

Abrirse, permitirse sentir esta conexión especial con la totalidad, con el cosmos, con la *pacha*, que implica ir más allá del ego, puede posibilitarnos para avanzar en la superación del naturalismo occidental, sustentado a su vez, en el mencionado "mecanicismo/cartesianismo", eje de la desacralización del mundo y su consecuente mercantilización. Desde luego, no hay muchos esfuerzos actualmente por desprendernos de este enfoque cerrado de la espiritualidad/religiosidad moderno-occidental (antropocéntrico, egotista), entre otras cosas porque el sistema capitalista nos prefiere individualistas, desconectados, separados, listos para competir.

Al respecto, es pertinente subrayar algo que ha sido resaltado por varios estudiosos de temas relacionados con la dimensión espiritual, transpersonal, en palabras del reconocido

⁵⁷ Ante la pregunta "¿Quién eres?", podría afirmarse, más allá de las etiquetas, que soy un ser, una nada, un vacío. En Occidente, en la modernidad, el sustrato profundo de esta nada, de este vacío fue identificado con la mente, con la razón; soy, por tanto, mente, razón, a lo sumo mente-cuerpo: "pienso luego soy". Esta operación podría denominarse "raciocentrismo". En los pueblos ancestrales *no[solo]modernos*, en las comunidades originarias, ante esa misma pregunta: "¿Quién eres?", ese mismo ser, esa misma nada es identificada con la *pacha*, con el cosmos, con la totalidad. Por esto, se afirma que soy un somos, soy comunidad. Por esa razón en la lengua kichwa y aimara no es muy utilizado la primera persona del singular (el "yo") sino el nosotros, en tanto el yo se funde en una *comunidad ampliada* de seres vivientes humanos y no-humanos.

estudioso de la obra de Hegel, Robert Solomon: "la espiritualidad existe en tanto que se «crea en ella»" (Solomon, 2006, p. 243); en otras palabras, negar esta dimensión implica cerrarse ante su existencia y posibilidad:

Aún bajo el riesgo de caer en paradojas, voy a interpretar la defensa de la espiritualidad de Hegel diciendo que la espiritualidad existe en tanto que se «crea en ella» [...] la espiritualidad incluye esencialmente el llegar a apreciar el concepto de la espiritualidad o el reconocimiento del Espíritu, donde «reconocimiento» significa tanto llegar a estar consciente como existir. [...] Para Hegel, el Espíritu es autorreflexión y existe al ser concebido. De nuevo, esto no es un problema de «creencia» sino una manera de constituir el mundo de cierta forma, de verlo (y a uno mismo) como espiritual (Solomon, 2006, pp. 243-244)

Esta última idea, más allá del aspecto místico, tendrá pleno sentido en el curso de nuestra argumentación: para el (mono)naturalista cuyo mundo es todo aquello que puede medir la *Ciencia Universal*, no habrá acceso a una realidad más amplia: lo que existe es materia; para el animista (en el renovado sentido de Descola), la relación afectiva con los seres vivos humanos y no-humanos, permite acceder a un nivel diferente extra-material. Podríamos senti-pensar la idea anterior como expresión del "reencantamiento del mundo", de su re-sacralización, de su re-poetización. En otras palabras, decir que la *Madre Tierra* o *Pachamama* sólo existe como sujeto, como dimensión espiritual para aquel se abre a ella, que la reconoce.

En síntesis, una *ontología política* pensada desde la *relacionalidad*, que no asume la separación entre "naturaleza" y cultura, que da pie al *multinaturalismo* y retoma la pregunta por la *espiritualidad* en perspectiva *post-humanista*, permite tomar distancia de una ontología moderna dualista basada en la separación entre sujeto-objeto. Como se mencionó, tal ontología dual sustenta su fuerza en la *Ciencia Universal* como lugar privilegiado para acceder a la realidad, a la verdad, al tiempo que contribuye al "desencantamiento del mundo" del que hablará Weber y que ha terminado no solo por desacralizar la vida sino también por cosificar la existencia, por mercantilizar lo humano y lo no-humano. Será de acuerdo con esto que a partir de la *ontología política* y la irrupción de la propuesta *cosmopolítica* para senti-pensar la *pluriversalidad*, que podemos empezar a re-pensar varios conceptos claves de la tradición ético-política como, por ejemplo, los conceptos de identidad, alteridad, comunidad, sociedad, Estado, derecho, etc.

El profesor Arturo Escobar (2016, p. 131) expone algunos de los desafíos respecto a la posibilidad de asumir una ontología basada en la *relacionalidad*, especialmente, desde las metrópolis urbanas contemporáneas:

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (ontología del individuo, propiedad privada, racionalidad instrumental y el mercado), la *relacionalidad* constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la *relacionalidad*? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? Desafortunadamente, el *progresismo*, y quizás buena parte de la izquierda, están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas, ni la derecha ni la izquierda "entiende la naturaleza".

Siguiendo este llamado del profesor Escobar permítaseme una digresión personal. Debo mencionar que en este trabajo de investigación he comprendido que el Buen Vivir/Vivir Bien es una praxis personal antes que colectiva. Para mí, esta investigación ha sido, sobre todo, un trabajo sobre mi propio cuerpo: desde mis visiones sobre el mundo (o mejor: sobre los mundos), pasando por un cuestionamiento de mis ideas sobre la misma filosofía, sobre la política, hasta una reflexión sobre aspectos que parecerían tan alejados de la ortodoxia académica, como la alimentación o el uso de medicinas sagradas ancestrales (yagé, peyote, rapé, coca, tabaco). Este ha sido un trabajo corporal, desde mi cuerpo y el cuerpo de otros, por tanto, sé que no podré traducir en palabras esta experiencia. No me puedo hacer muchas ilusiones: una tesis doctoral en filosofía, como trabajo finalmente teórico, individual, exige argumentos, pruebas, razón, etc., en otras palabras: distancia, objetivación, despersonalización.

Estas palabras intentan ser un gesto contra toda esta forma de trabajo, contra esta historia, entre otras razones, porque el Buen Vivir/Vivir Bien no es sólo un discurso o proyecto, es un hacer, un *verbo*, una *práctica* en el aquí y ahora comunitario, una praxis espiritual que incluye humanos y no-humanos. A su vez, el Buen Vivir/Vivir Bien como *praxis* nos invita a "feminizarnos", en tanto, a diferencia del *Vivir Mejor* del ethos neoliberal (que es, como lo hemos señalado, un "vivir opulento" para una ínfima minoría y un "mal vivir" para la mayoría), se centra

en una lógica del (auto)cuidado, del cuidado de las otras y los otros, del cuidado de la *Madre Tierra*. Quizá uno de los caminos de la resistencia implica *feminindigenizar* la vida.

Respecto a la relación de la espiritualidad fundante del Buen Vivir/Vivir Bien y el capitalismo centrado en la dimensión material de la vida, nos dirá Gómez-Müller (2018, p.214):

A distancia de la descalificación racionalista de lo “espiritual” asimilado a lo “irracional”, estas memorias culturales no-occidentales [del Buen Vivir/Vivir Bien] señalan justamente que la ausencia de “espíritu” es no solo la característica general de las sociedades capitalistas sino también, y más fundamentalmente, la raíz de la visión capitalista del mundo. La crítica cultural del capitalismo en los discursos del *sumak kawsay/suma qamaña* se halla referida a una sociedad sin espíritu, en la que toda espiritualidad ha sido ahogada en lo que Marx llamaba “las aguas glaciales del cálculo egoísta” (Marx, 2005, p. 401, traducción propia). En esta perspectiva, la salida del modelo de “civilización” (cambio civilizatorio) hoy dominante, equivale al tránsito del capitalismo, sociedad sin espíritu, a una sociedad en donde reine el espíritu.

La dimensión espiritual que se desprende de la *relacionalidad*, del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* es uno de los elementos fundamentales del Buen Vivir/Vivir Bien y un camino para transitar de una "sociedad sin espíritu a una sociedad en donde reine el espíritu". A su vez, representa también una forma de introducir la dimensión espiritual en la esfera política, que como habíamos mostrado ha sido confundida con la dimensión religiosa en su cara más conservadora.

En este sentido, es importante subrayar la conexión de la espiritualidad con la política antes que con la moral; o mejor, resaltar el sentido de su politización. No se trata, como ya se mencionó, del retorno a alguna forma particular de religiosidad dogmática, se trata de una apertura a la espiritualidad, a la relacionalidad, a la interconexión con el todo, cósmica, que supere las visiones dualistas que están en el trasfondo de la crisis multidimensional que hoy afrontamos. Esta apertura, que desde Heidegger podemos entender también como una disposición afectiva, implica la revalorización no sólo de la existencia humana y no-humana, sino de la totalidad, del cosmos, de la *Pacha*. Una forma de reencantamiento del mundo (en palabras de Weber), o mejor, de los mundos.

Ahora bien, a lo que hemos asistido con los procesos modernos de secularización es a la inferiorización de la sabiduría ancestral o a su directa negación, lo que implica un cierre a su

comprensión profunda. Continuar pensando que la *Madre Tierra* o la *Pachamama* como expresiones de la espiritualidad, son formas míticas, atrasadas o religiosas, implica negarnos a su dimensión ontológico-política y cosmopolítica profundamente transformadora. Cerrarnos ante la "espiritualidad telúrica" implica despolitizar los esfuerzos concretos de descolonización que están en el fundamento del Buen Vivir/Vivir Bien, cerrarnos a toda su potencialidad revolucionaria. Del mismo modo, esta apertura a la espiritualidad será una forma de contrarrestar la "colonialidad de la naturaleza" (a la que nos referiremos en el capítulo siguiente) basada en asumir la *Madre Tierra* no como un ser viviente, como sujeto, como actor político, sino como mera materialidad, como mero recurso físico explotable.

La *Gran División* de la que nos hablaba Latour (entre "naturaleza" y cultura) es un reflejo de la separación, de la desconexión que habita en el seno del sistema hegemónico capitalista; la "espiritualidad telúrica" es un camino posible, politizable, para revertir los efectos de esta cosmovisión moderna, para ir más allá de ella. Será en este horizonte que nos referiremos a continuación al Buen Vivir/Vivir Bien como proyecto y praxis decolonial-transmoderna.

Capítulo IV

El Buen Vivir/Vivir Bien como praxis decolonial-transmoderna

"Llevamos la colonia por dentro" (Fernando González)

"En la idea de transmodernidad está contenida la idea de decolonialidad, pero no está ni desarrollada ni conectada con ella; lo mismo podríamos decir de la decolonialidad, es decir, ambas se mutúan, se conectan por la temática que las inspira, y por eso habría que mostrar su conexión explícitamente. La idea de transmodernidad tiende explícitamente hacia un proyecto de vida distinto (no meramente diferente) de la modernidad. La idea de decolonialidad tiende a mostrar el carácter explícitamente colonial de la modernidad. Es decir, que si queremos transitar hacia un proyecto distinto del de la modernidad, lo que se deduce de esta reflexión es que no podemos partir ingenuamente del marco categorial del pensamiento moderno, porque en éste está contenido explícitamente su carácter colonial o colonizador."

(Juan José Bautista Segales)

4.1 Introducción

En los dos capítulos anteriores me detuve en la *apertura ontológica* (o *Giro ontológico*) en la antropología para mostrar el énfasis en el concepto de ontología que nos autoriza para ir más allá de categorías como cultura, representación social o particularismo. De igual forma, abordé la multiplicidad ontológica para comprender, desde el acento en las *prácticas*, en la enacción, las ideas de *pluriverso*, *multinaturalismo*, que van más allá del modelo ontológico naturalista occidental que separa de manera absoluta "naturaleza" de cultura. Como consecuencia de esta apertura a las ontologías plurales, múltiples, estudiamos los conceptos de *ontología política* y *cosmopolítica*. Argumenté que estos elementos teórico-prácticos nos autorizan para referirnos a una *ampliación ontológico-política* del Buen Vivir/Vivir Bien que lo entiende como una práctica, como un verbo, como un proyecto de *ampliación ontológico-política* más allá de circunscribirlo a una propuesta ético-política más. Tal idea de *ampliación ontológico-política* nos conducirá a una crítica de los presupuestos de la modernidad occidental o *modernidad-capitalista* que nos permitan vislumbrar un más allá de ella, una salida de este aparente "final de la historia", una *transmodernidad*.

En consecuencia, en este cuarto capítulo, paso del análisis de la dimensión ontológico-política al estudio de una dimensión histórica y epistémica al abordar la interpretación del Buen Vivir/Vivir Bien desde el enfoque decolonial. En primer lugar, presento el *Giro*

decolonial como antecedente teórico-práctico del *Giro ontológico* y desde la cual espero avanzar hacia la clarificación de un concepto clave para esta investigación: *transmodernidad*. Desde el *Giro decolonial* ya me había referido desde la introducción a la *racialización del conocimiento* en el sistema-mundo que impidió que algunos saberes y *prácticas extra-modernos*, como el Buen Vivir/Vivir Bien, fueran visibilizados por las instituciones hegemónicas de la academia. Con estos elementos en mente, a su vez, pretendemos mostrar la pertinencia de comprender el Buen Vivir/Vivir Bien en clave decolonial como modelo, proyecto y práctica transmoderna en construcción.

4.2 El *Giro Decolonial* y el *Programa Modernidad/Colonialidad (M/C)*

Inicialmente presento algunos elementos básicos para entender la idea de *Giro decolonial* que, a mi juicio, puede entenderse como un preludio o antecedente de las investigaciones que dieron pie al *Giro ontológico*. Si bien los estudios decoloniales en Latinoamérica como tal son relativamente recientes —no superan los 30 años de historia— existe una gran diversidad de autores y tendencias dentro de su seno. Por tal razón, me concentro en los aspectos teóricos que más relevancia tienen para nuestro recorrido argumentativo. En primer lugar, vamos a presentar el *Programa Modernidad/Colonialidad (M/C)* que va agrupar a las y los autores que se identifican con la apuesta teórico-política del *Giro decolonial* o de la perspectiva o enfoque decolonial.

Digamos en principio que se denominó *grupo o programa Modernidad/Colonialidad (M/C)* al colectivo de autoras y autores⁵⁸ cercanos a los movimientos sociales (Foro Social Mundial, movimiento indigenista, Movimiento Zapatista, etc.) que desde una perspectiva crítica se planteó una renovación de las humanidades y las ciencias sociales en América Latina, a partir de, en palabras de Ballestrin, "a radicalização do argumento pós-colonial no continente através da noção de 'Giro decolonial'" (2013, p. 1) En otras palabras, tomando distancia

⁵⁸ Entre los autores más destacados del interdisciplinar *grupo Modernidad/Colonialidad (M/C)* podemos encontrar a los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes; a los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres; al semiólogo Walter Mignolo; a la pedagoga Catherine Walsh; a los antropólogos Arturo Escobar, Fernando Coronil y Eduardo Restrepo. Este heterogéneo grupo de autores fue también llamado "colectividad de argumentación de la inflexión decolonial" por (Restrepo/Rojas, 2010, p. 11).

de la perspectiva poscolonial (donde se destacan autores como F. Fanon, A. Césaire, H.K. Bhabha, G. Spivak, E. Said) que tiene su acento en visión mayormente culturalista y reivindicatoria de las identidades nacionales de los pueblos que dejaron de ser colonias a mediados del siglo XX en África, Asia y el Caribe, se avanza hacia la distinción entre colonialismo y colonialidad, que problematice las ideas previas de la *modernidad-capitalista*.

Como se expuso desde la introducción, Aníbal Quijano postulará la diferencia entre colonización y *colonialidad*; en nuestro contexto, la primera se refiere a los efectos de la expansión colonial europea sobre América (o mejor, *Abya Yala/América Latina*) y la subsiguiente relación jurídico-política entre España, Portugal y sus colonias. Así, podemos hablar del colonialismo interestatal pero no de fin de la *colonialidad*. De esta manera, la *colonialidad* definirá entonces una teoría que, a partir de la puesta en escena especialmente para Quijano de la invención del concepto de "raza" desde el siglo XV explicará con nuevos elementos las relaciones de desigualdad y dominación que se erigen desde la Conquista y que van más allá de los procesos de (des)colonización. Para el pensador peruano, la *colonialidad* es:

el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal. Las relaciones coloniales de períodos anteriores, probablemente no produjeron las mismas secuelas y sobre todo no fueron la piedra angular de ningún poder global. (1992, p. 14)

Hoy, por ejemplo, comprendemos mejor el hecho de que filósofos y científicos sociales de los siglos XVII y XVIII, entre ellos Locke, Hume, Kant, Rousseau, Hegel y Condorcet, fueron elaborando una serie de categorías que permitían dar cuenta de la irrupción del "Nuevo Continente", de sus gentes, de sus particularidades, de su alejamiento del progreso moderno/racional occidental y sus formas particulares de religiosidad. Fue, de esta manera como se empezó a consolidar desde el discurso de las humanidades, la idea de Europa y de Occidente. No vamos a detenernos aquí en la discusión respecto a las alusiones directas de los pensadores citados respecto a la "evidente inferioridad" de las poblaciones "rojas" indoamericanas, "amarillas"

asiáticas y "negras" africanas respecto a la "blanca" Europa. Bastaría recordar, a manera de ilustración, algunos pasajes de famosos autores como Kant y Hegel⁵⁹.

Nótese que, si bien los estudios decoloniales se nutren de la perspectiva poscolonial, van a cuestionar la idea de un más allá de la etapa colonial haciendo énfasis en la persistente colonialidad del poder global que puede concebirse incluso como desterritorializada. En palabras de Castro-Gómez y Grosfoguel, (2007, p. 13) los estudios decoloniales tematizan la "transición del colonialismo moderno a la colonialidad global". Asimismo, el *programa Modernidad/Colonialidad (M/C)* se referirá al concepto de *decolonialidad*, y no de *poscolonialidad*, por ser un concepto que "emerge desde pensadores latinoamericanos para pensar desde Latinoamérica" (Parra, 2016, p. 16).

⁵⁹ Por ejemplo, Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* nos dirá respecto a los americanos que: "viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas [...] Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia. El africano no ha llegado todavía a esa distinción entre él mismo como individuo y su universalidad esencial; impídeselo su unidad compacta, indiferenciada, en la que no existe el conocimiento de una ciencia absoluta, distinta y superior al yo. Encontramos, pues, aquí al hombre en su inmediatez. Tal es el hombre en África" (Hegel, 2001/1837, p. 146) O, por ejemplo, Immanuel Kant en este fragmento de la *Geografía Física* [1802] afirmará que "La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos" (Kant I., citado por Castro-Gómez, 2005, p. 41) Sobre los pueblos amerindios, va a decir también el filósofo de Königsberg, en su *Antropología Filosófica* [1798]: "La raza de los americanos no puede educarse. No hay fuerza motivadora porque carecen de afecto y pasión. Ellos no están en el amor, por eso tampoco tienen miedo. Apenas hablan, nada les importa y son haraganes". (Kant I., citado por Eze, 2001, p. 224) En general, respecto a la obra de Kant, dirá el filósofo nigeriano Emmanuel Ch. Eze al que aludimos en la cita anterior, autor del sugerente artículo *El color de la razón. La idea de "raza" en la antropología de Kant* (2001): "Estrictamente hablando, la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las 'razas' del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo" (Eze, 2001, p. 249).

Como recordará Walter Mignolo (2007) este nombre, *Proyecto o programa (M/C)*, fue acuñado por el antropólogo colombiano Arturo Escobar. La tesis principal que agrupa a tal diversidad de autores se expresa en palabras de Mignolo: "la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivativa" (2005, p. 61) Es decir, que la colonialidad no se opone a la *modernidad-capitalista* o es un subproducto de la misma, ni la precede, sino que constituye los mismos procesos que han conducido a la modernización. Precisamente, según Arturo Escobar (2003, pp. 60-62) la conceptualización básica del *Proyecto Modernidad/Colonialidad*:

se ancla en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. [...] 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la Conquista de América y el control del Atlántico después de 1492 [...] 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; [...] 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos; 5) una concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad.

El *Proyecto Modernidad/Colonialidad*, asumirá que no existe modernidad sin colonialidad, subrayando el hecho fundante para este proceso del "descubrimiento"⁶⁰ y conquista de *Abya Yala/América Latina*, que, a su vez como vimos con Dussel, fue el origen del sistema capitalista hegemónico como hoy lo conocemos, basado en los recursos naturales explotados de en especial, como ya lo había señalado Marx, en la producción metalífera, base de la acumulación y formación de la economía mundial capitalista conocida hasta hoy.

⁶⁰ Conviene subrayar que no estamos frente al "Descubrimiento de América" en el siglo XV ni a ningún "Encuentro entre culturas" sino, como lo han señalado varios pensadores latinoamericanos (José Martí, José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Raúl Fornet-Betancourt, entre tantos otros) se trata de una brutal invasión y conquista de un territorio que tenía sus propias civilizaciones, su propia historia. En América o mejor en *Abya Yala/América Latina*, nombre pre-hispánico de nuestro continente, ya existían importantes desarrollos culturales, técnicos, de organización social, etc. Como lo afirman los pensadores arriba citados, *Abya Yala/América Latina* no fue "descubierta", fue invadida y arrasada, pero sus pueblos indígenas originarios continúan después de más de 525 años su resistencia.

Al tiempo, esta *modernidad-capitalista* tuvo como fundamento epistemológico una forma de conocimiento eurocentrado que consolidó las bases para la implantación de su hegemonía planetaria que incluso ha logrado que hoy se haya consolidado, o mejor, sedimentado, naturalizado, un *sentido común* —a la manera de Gramsci— que no permite vislumbrar una salida, una alternativa. Por tanto, la modernidad implica, además de los procesos de modernización y aprendizaje colectivo, las bases para el capitalismo, el eurocentrismo y la colonialidad, en otras palabras, para la *colonialidad/modernidad/eurocentrada*.

Serán entonces los integrantes del *Proyecto Modernidad/Colonialidad* quienes sentarán los pilares del denominado *Giro decolonial*. En el artículo *La descolonización y el Giro des-colonial* (2008), el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, quien como decíamos líneas arriba, propuso el término, agregará que:

El concepto de giro des-colonial en su expresión más básica busca poner en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer (2008, p. 66).

De igual forma, aparece otra definición importante en el libro colectivo editado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez y el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, titulado precisamente *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007), que esclarecerá el uso del concepto de *decolonialidad* en el sentido de *Giro decolonial*, señalando en principio que se introducirá:

la categoría ‘decolonialidad’, utilizada en el sentido de *giro decolonial*, desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, que, como tendremos oportunidad de argumentar, complementa la categoría ‘descolonización’, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX (9, p. 2007) [...] El concepto ‘decolonialidad’, resulta útil para trascender la suposición de ciertos discursos académicos y políticos, según la cual, con el fin de las administraciones coloniales y la formación de los Estados-nación en la periferia, vivimos ahora en un mundo descolonizado y poscolonial. Nosotros partimos, en cambio, del supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó

significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. (13, p. 2007)

En otras palabras, lo que se ha venido a denominar *Giro decolonial* (o *des-colonial*) hará énfasis en cómo la *matriz* o *patrón colonial* (Mignolo), la práctica colonial, las herencias coloniales en la dimensión del poder, del saber y del ser que han sido constituyentes de la *modernidad-capitalista* y por esta razón constituyentes a su vez del *sentido común* que hemos naturalizado como "sujetos modernos". A partir del *Giro decolonial*, podemos apreciar con mayor profundidad elementos centrales de la colonización epistemológica que nos han impedido contemplar otros caminos en las humanidades y las ciencias sociales latinoamericanas.

La exposición hasta aquí realizada del *Giro decolonial* nos permite sustentar la tesis de la invisibilización de las *prácticas* y saberes de los pueblos ancestrales extra-modernos indígenas y africanos, que como se expuso por razones no sólo epistémicas sino también raciales, no alcanzaban el estatus de conocimiento verdadero, sólido, en pocas palabras de ciencia. Es en este contexto que puede comprenderse la obliteración de los saberes/*prácticas* asociados a los diferentes proyectos del Buen Vivir/Vivir Bien. Si una de las claves del Buen Vivir/Vivir Bien es la no-separación entre la "naturaleza" y la cultura, entre los humanos y lo no-humanos, está será tramitada desde los centros de estudio universitarios como parte de la visión atrasada o mítica de algunos pueblos americanos, asiáticos o africanos que no acceden a la universalidad del conocimiento naturalista de cuño cartesiano, que separa sujeto (*res cogitans*) de objeto (*res extensa*).

Ahora bien, una de las implicaciones más serias del enfoque decolonial respecto a la comprensión del Buen Vivir/Vivir Bien tiene que ver con el fenómeno del *extractivismo*⁶¹ al cual me referí en la primera parte de este trabajo. La relación entre extractivismo y colonialidad puede ser evidenciada en la forma como la "naturaleza" es tratada por los diferentes gobiernos, incluso

⁶¹ Recordemos que no toda extracción es tipificada como extractivismo, pues como afirma (Gudynas, 2013, p. 3) el extractivismo es un "tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo".

como se argumentó, por los llamados gobiernos "progresistas". No solamente existe una vulneración de la *Madre Tierra*, sino que se mantienen a su vez relaciones coloniales de dependencia entre centros de consumo y periferias monoexportadoras de "materias primas". En este sentido, como hemos venido afirmando el extractivismo-desarrollista es una forma de colonialidad sobre la *Madre Tierra*. Avanzar hacia un horizonte pos-extractivista que vaya más allá de las ideologías modernas de desarrollo ilimitado y progreso material será uno de los elementos claves para la realización efectiva del Buen Vivir/Vivir Bien. En esta dirección es que entiendo la *transmodernidad* como horizonte pos-extractivista y trans-desarrollista. Para aclarar mejor estas ideas, paso ahora a referirme a la colonización —y liberación— de la *Madre Tierra* o llamada inicialmente, *colonialidad de la "naturaleza"*.

4.3 Colonialidad de la "naturaleza" y liberación de la *Madre Tierra*

"Hoy la colonialidad de la naturaleza representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia-vida" (Catherine Walsh)

Una de las formas de la *colonialidad del poder* que venimos estudiando relacionada más directamente con el Buen Vivir/Vivir Bien, es la *colonialidad de la "naturaleza"*. Esta categoría ha sido abordada en detalle por autores como Leff (2000, 2004), Lander (2005), Walsh (2007) y Alimonda (2010), entre otros. En el primer capítulo de este trabajo de investigación nos habíamos referido a las dinámicas desarrollistas y (neo)extractivistas de los gobiernos del denominado *Ciclo progresista*. Precisamente, será el "extractivismo" una de las categorías fundamentales para comprender las luchas por la descolonización de la "naturaleza" o mejor, de la *Madre Tierra*, en el mundo actual.

La mayoría de los conflictos geopolíticos internacionales y en especial, los que han conducido a las guerras en el Medio Oriente, puede entenderse mejor si nos apoyamos en la red conceptual que emerge desde la comprensión de las dinámicas extractivistas clásicas o (neo)extractivistas progresistas (Svampa, 2013, 2016). Me estoy refiriendo en concreto a la guerra de Irak (2003-2011), la guerra de Libia (desde 2014 hasta la actualidad) y la guerra de Siria (desde 2011 hasta la actualidad), tres conflictos bélicos internacionales que suman miles de víctimas (y la

cuenta sigue). En esta misma situación encontramos el actual conflicto internacional en Venezuela (iniciado en su última fase desde 2014), pues a partir de las dinámicas (neo)extractivistas que operan en el hermano país, pueden comprenderse los intereses geopolíticos transnacionales de EE. UU, Rusia y China, hoy en pugna. En todos los casos citados (Medio Oriente, Venezuela), cambia el acento ideológico (socialistas, comunistas o capitalistas), pero el fundamento moderno/colonial, dualista-cartesiano, naturalista (Descola, 2012, 2006), antropocéntrico, es exactamente el mismo: el extractivismo, la visión extractivista de la "naturaleza" como objeto, como cosa, como recurso explotable, en síntesis: la *colonialidad de la "naturaleza"*. Entiendo la *colonialidad de la "naturaleza"* siguiendo a Walsh (2007, p. 106) como:

la cuarta dimensión de la colonialidad (no identificada o considerada por Aníbal Quijano) [...] Con esta dimensión de la colonialidad, hago referencia a la división binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros (como seres también vivos). De hecho, esta *colonialidad de la naturaleza* ha intentado eliminar la relacionalidad que es base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afros de *Abya Yala* y América Latina. Es esta lógica racionalista, como sostiene Noboa (2006), la que niega la noción de la tierra como “el cuerpo de la naturaleza”, como ser vivo con sus propias formas de inteligencia, sentimientos y espiritualidad, como también la noción de que los seres humanos son elementos de la tierra-naturaleza.

Como lo hemos venido estudiando, cuando un pueblo ancestral afirma que la *Madre Tierra*, la *Pachamama*, es un ser vivo, es sagrada y que por tanto su explotación por las transnacionales norteamericanas, rusas o chinas es una agresión contra la armonía de las comunidades humanas y no-humanas, no sólo está haciendo una defensa cultural de su comprensión extra-moderna de la "naturaleza". Más que eso, este llamado nos está mostrando una potencialidad de *ampliación ontológico-política*: ese otro mundo-hecho-de-muchos-mundos, ese pluri-verso, cosmocéntrico, biocéntrico, que la colonialidad/modernidad/eurocentrada ha atropellado desde la invasión y conquista de América. Este es el eje de la colonización sobre la "naturaleza" o de la *colonialidad de la "naturaleza"*. Nos dirá en reciente texto Catherine Walsh (2018, p. 3)

Con la instalación de lo que Quijano ha llamado la “colonialidad del poder” en estas tierras de *Abya Yala*, empieza un sistema de clasificación de superior a inferior de seres, saberes, visiones, modos y prácticas de vida, a partir de las ideas

de “raza”, “género” y “naturaleza”, y como parte de un proyecto civilizatorio, eurocéntrico y cristiano cuyo eje -o corazón- ha sido -y todavía es- el capital. Así se estableció una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar, razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo). De manera similar, se clasificó como bárbaro, salvaje y no-civilizado las formas originarias indígenas y africanas de concebir la naturaleza como el entretrejer integral de seres (humanos y no humanos, tangibles y no tangibles, vivos y muertos), territorio, espiritualidad, y cosmo-existencia-vida; se impuso el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación.

Frente a esta visión colonial, mononatural, antropocentrada que informa hoy la política en casi todo el mundo, podemos insistir como lo sugiero en el capítulo anterior en la politización de una visión multinatural, cosmocentrada (Viveiros de Castro, 2004, 2010) y, por tanto, en perspectiva descolonial. ¿Por qué politización? Porque se trata de ir más allá de un horizonte esencialista, es decir, avanzar en dirección post-metafísica, post-fundacional.

Dicho de otro modo, los "pueblos modernos" (de derecha, centro o izquierda), aquellos que separan absolutamente "naturaleza" de cultura, defienden hoy la necesidad de explotar los "recursos naturales" para sustentar un mundo-hecho-de-un-solo-mundo, el uni-verso naturalista-materialista, basado en ideas de crecimiento económico, progreso material y desarrollo ilimitado. Los pueblos *no[solo]modernos*, los pueblos indígenas originarios, las comunidades raizales afrodescendientes, defienden la sacralidad relacional del territorio para sustentar otro modelo de vida animista-espiritual, basado en ideas de armonía comunitaria, equilibrio cósmico, convivencia entre humanos y no-humanos. Será, como afirma el maestro Enrique Dussel, desde esta potencialidad de los pueblos históricamente subvalorados, silenciados, considerados pre-modernos, atrasados, que puede emerger un horizonte transmoderno.

La política extractivista, eje de la *colonialidad de la "naturaleza"*, sustenta hoy las necropolíticas, las políticas de muerte y despojo, las políticas de la extinción, las políticas de la civilización del *Vivir Mejor* del ethos neoliberal que son finalmente un Vivir Opulento para una ínfima minoría y un Mal Vivir para las mayorías, humanas y no-humanas. Una política que se decida a avanzar hacia un horizonte pos-extractivista, trans-desarrollista, respetuoso de la *Madre Tierra* (de la que se comprende parte), de los pueblos ancestrales, del equilibrio cósmico, sustenta

las políticas por-venir de la vida, las políticas del Buen Vivir/Vivir Bien. Ante el horizonte de la auto-extinción, convendría atender estos llamados a la descolonización, a la liberación de la *Madre Tierra*; atender la sabiduría ancestral que nos llega desde los pueblos *no[solo]modernos* y no empecinarnos dogmáticamente en una visión macropolítica por el control de los "recursos naturales" que sigue girando en las coordenadas de la *modernidad-capitalista*.

Antes de cerrar este acápite sobre *colonialidad de la "naturaleza"* detengámonos con mayor cuidado en lo que puede significar profundamente la *liberación de la Madre Tierra*. ¿Puede la *Madre Tierra* ser comprendida desde la racionalidad hegemónica occidental?, ¿puede la *Madre Tierra* solo ser entendida en términos de la razón de la cognición, del intelecto? La respuesta categórica desde nuestros pueblos de *Abya Yala* es que definitivamente no. De la mano de la maestra y pensadora ambiental Ana Patricia Noguera (2010), podemos decir que somos *cuerpo-tierra*, que no sólo podemos habitar esta tierra porque somos también tierra, porque somos habitados, porque la tierra, siguiendo una inspiración heideggeriana, es "habitat-habitante-hábito-habitación" (Noguera, 2010, p. 2). La tierra debe ser vivida, habitada, sentida desde nuestro cuerpo-tierra; por eso es que este sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* requiere el uso de la poesía para su mayor comprensión; como recordaba el poeta Hölderlin: "Pleno de mérito, y sin embargo poéticamente, habita el hombre en esta tierra"; en palabras de la maestra Noguera:

La tierra, para las culturas originarias de *Abya-Yala*, es el habitar mismo, haciendo lugar, haciéndose ella misma en sus maneras de organización viva, de los cuerpos vivos que también somos nosotros. La tierra-viva, como madre, como pacha-mama, es la casa de los dioses-tierra: serpientes, águilas, pumas, ranas, que son los que guían a los hombres en sus maneras de vivir. Los Maestros son las plantas y los animales. La cultura es vivir como lo enseñan los maestros-tierra, con todas las maneras de la vida, aprendiendo permanentemente todas de todas, afectándose como hilos de la trama de vida que somos. Los abya-yalenses, son cuerpo-tierra, cuerpo-vida. El Yagé, el Peyote, la Coca, y otras plantas, montañas, ríos y animales maestros enseñan a los humanos, sus hermanos, cómo vivir (bien). Porque vivir, es vivir bien. Para los pueblos originarios, vivir es permanecer en contacto. No hay individuos. Hay colectivos, grupos, familias, la palabra "yo", no existe. Existe un nosotros que incluye sus animales, sus casas, sus utensilios, sus dioses, sus sueños. No hay adentro ni afuera. Hay umbral. No hay separación entre sueño y vigilia; hay conexión permanente, puentes permanentes que hacen de los cuerpos-tierra, cuerpos-nómades, cuerpos-metamorfosis, cuerpos-cambiantes, en tránsito...en trance. (Noguera, 2010, p. 4).

4.4 Patriarcado y colonialidad sobre la mujer y lo femenino.

Anteriormente me había referido, siguiendo a Grosfoguel (2011), al *sexismo epistémico* que subordina las formas de producción de conocimiento de las mujeres y lo femenino. Voy a complementar esta idea siguiendo a autoras ecofeministas como Ivone Gebara (1999, 2000) y Vandana Shiva (2010) que han señalado la inferiorización universal de la mujer por parte del varón blanco dominante, al entenderla como parte de la "naturaleza", de lo animal, de lo emocional, opuesto, a la cultura, a la plena humanidad, a lo racional. En otras palabras, el cuerpo femenino es también colonizado por el poder patriarcal que lo entiende como "naturaleza" a ser dominada. En esta dirección, feministas decoloniales latinoamericanas, señalarán que históricamente ha existido una apropiación patriarcal sobre la fertilidad de la *Madre Tierra* y sobre la fecundidad de la mujer relegando esta última a labores de reproducción de la vida doméstica y del cuidado.

Es importante subrayar que a partir del trabajo de las feministas comunitarias y feministas decoloniales también se ha fundamentado una crítica a la visión de la mujer y lo femenino en las comunidades ancestrales. Por ejemplo, Julieta Paredes (2010), feminista decolonial aymara boliviana, ha propuesto el concepto de *entronque patriarcal* o *entronque de patriarcados* que cuestiona la relación entre el *patriarcado occidental* y el *patriarcado precolonial*:

Tenemos que reconocer que hubo históricamente un *entronque patriarcal* entre el *patriarcado precolonial* y el *occidental*. Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil recuperar la denuncia del género para descolonizarlo en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres sólo fueran fruto de la colonia, y superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo [...] Esto significa reconocer que las relaciones injustas entre hombres y mujeres aquí en nuestro país, también se dieron antes de la colonia y que no sólo son una herencia colonial. Hay también un patriarcado y un machismo boliviano, indígena y popular (Paredes, 2010, pp. 71-72)

A su vez, Lorena Cabnal (2010), feminista comunitaria maya-xinka de Guatemala, siguiendo las implicaciones del concepto de *entronque patriarcal* entre el patriarcado occidental y el que ella define como *patriarcado originario ancestral*. A su vez, Cabnal se refiere a la

imbricación de la defensa del "territorio-cuerpo" de la mujer y lo femenino y del "territorio-tierra" (de la *Madre Tierra*), a la recuperación y defensa del territorio cuerpo-tierra:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados [originario ancestral y occidental], para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres [...] No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena. (Cabnal, 2010, pp. 22-23)

Desde la perspectiva crítica feminista decolonial se trata de potencializar el Buen Vivir/Vivir Bien no sólo entendido como relación armónica con la "naturaleza" de la cual hacemos parte seres humanos y no humanos, sino también como reivindicación del lugar de opresión que en muchas comunidades ha tenido la mujer y lo femenino, no sólo expresado en el ser de la mujer sino en el cuerpo y el ser del hombre gay, de la mujer lesbiana, de la persona transgénero. Para las feministas decoloniales, como lo indica el título del libro de María Galindo (2013), "no se puede descolonizar sin despatriarcalizar". Ahora bien, para mediar en la discusión sobre el *patriarcado ancestral originario*, Rita Segato (2016) se ha referido al *patriarcado de baja intensidad o bajo impacto*, para caracterizar la forma patriarcal anterior a la invasión y conquista de los territorios de *Abya Yala/América Latina* que se mantiene hasta nuestros días:

Mi posición es que en el mundo precolonial sí existía el patriarcado, la jerarquía de género, el mayor prestigio de los hombres y de las tareas masculinas, y una cierta violencia, porque donde hay jerarquía tiene necesariamente que ser mantenida y reproducida por métodos violentos. Pero ese patriarcado era o es, donde todavía existe, y existe en muchos lugares aun en recesión, un *patriarcado de bajo impacto o baja intensidad*. Donde hay comunidad la mujer está más protegida. Lo que ocurre en el tránsito a la modernidad es esa captura colonial del

hombre no blanco y una caída abrupta del espacio doméstico en valor y en politicidad. (Segato, 2016, p. 167)

Es importante volver señalar la dimensión racial en las concepciones de *patriarcado originario ancestral* (Cabnal) y *patriarcado de baja intensidad* (Segato) pues antes de la invasión y conquista si bien existía una dominación masculina constatable entre los pueblos originarios, a partir del inicio del proceso colonial el hombre indígena va a aparecer como inferior respecto a la mujer blanca. En palabras de Ramón Grosfoguel (2007, p. 11): "Las feministas negras, indígenas e islámicas han insistido en que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color".

Para cerrar este acápite, podríamos pensar, en términos de la lucha desde las *ontologías relacionales* contra el sistema patriarcal y las diversas formas de colonialidad sobre la mujer, lo femenino y la Tierra, en la congruencia de una política feminista con una política indigenista no esencialista sino entendida en el sentido del cuidado de la *Madre Tierra*, en el cuidado del territorio y de la comunidad. Se trataría de integrar la politización de los diferentes feminismos a la politización de lo indígena y a la indigenización de la política (en clave del Buen Vivir/Vivir Bien). En palabras de la maestra Rita Laura Segato:

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 lo comunal. [...] *Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad.* [...] es 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* (Segato, 2016, p.106).

Cuidar la vida, ayudar a reproducirla, tejer comunidad, han sido tareas principalmente de las mujeres y de los pueblos indígenas ancestrales. Construir una praxis política decolonial contra el sistema patriarcal, funcional a la ideología del Vivir Mejor, implicará una lucha en clave feminista por el Buen Vivir/Vivir Bien de los pueblos, inspirada, como venimos argumentado en la sabiduría ancestral indígena.

4.5 El concepto de transmodernidad

"Las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar, porque las culturas anteriores no eran tan suicidas como la *moderno-occidental* [...] Se ve desde estas culturas mucho más claro que desde las *culturas del progreso*. Ellas tienen plena actualidad. [...] Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en *modernidad*. Yo creo que es al contrario, esa cultura puede ser hoy la brújula para hacer caminos. Insisto en la palabra brújula, no es posible copiarla. Hay que inventar"
(Franz Hinkelammert)

Como sostuve desde el inicio del trabajo, uno de los objetivos centrales de nuestra investigación está relacionado con senti-pensar el periodo de los *gobiernos progresistas* en relación a la pregunta respecto a la confrontación de la hegemonía neoliberal global en clave de Buen Vivir/Vivir Bien. Para hacerlo, presenté en la primera parte del trabajo una suerte de balance provisional de tales gobiernos en relación con el tema del *extractivismo*. En este cuarto capítulo nos adentramos en la perspectiva decolonial, que nos autorizó a contemplar desde la *descolonización epistemológica*, un más allá del *eurocentrismo* (tradicción filosófica helenística-europea) que conllevan formas ideológicas como el desarrollo ilimitado, el progreso material, el crecimiento indefinido, etc. Es preciso interrogarnos, en clave del Buen Vivir/Vivir Bien, por un futuro horizonte pos-extractivista, transdesarrollista⁶². Siguiendo este camino llegamos hasta los albores de la propuesta de la *Transmodernidad*.

Si bien la primera divulgación pública-editorial del término *transmodernidad* la formula en 1989 la filósofa española Rosa María Rodríguez Magda, a partir del libro *La sonrisa*

⁶² Asumo el *transdesarrollo*, siguiendo a (Hidalgo-Capitán, L. y Cubillo-Guevara, A., 2016, p. 126) como "aquel paradigma del bienestar vinculado con la transmodernidad, que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios".

de Saturno. Hacia una teoría transmoderna, me referiré especialmente a la elaboración del concepto-idea presentada por Enrique Dussel (expuesta desde 1992), que como dijimos, se ubica desde el horizonte del *Giro decolonial* y es una respuesta no eurocéntrica a la *modernidad-capitalista*, aspecto sobre el cual me detengo líneas más adelante.

Antes de entrar en la definición concreta de Dussel, vamos a diferenciar analíticamente las etapas de pre-modernidad, modernidad y pos-modernidad, siguiendo la propuesta de los autores españoles Luis Hidalgo-Capitán y Ana Cubillo-Guevara, en su reciente libro *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno* (2016). Estos autores van a caracterizan en primer lugar la pre-modernidad como "aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la fe y la mirada puesta en el pasado a la hora de buscar referentes" (2016, p. 15). En esta etapa de la humanidad, que va aproximadamente entre los siglos XII y XIV, *fe y tradición* serán los derroteros fundamentales.

A su vez, la modernidad será caracterizada como "aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la razón tomando distancia de interpretaciones religiosas con la mirada puesta en el futuro, no en el pasado, a la hora de buscar referentes" (2016, p. 16). Esta etapa de la humanidad, que va aproximadamente entre los siglos XV y XIX, se da en Europa predominantemente, a partir de la conquista de *Abya Yala/América Latina* y llega a su auge en la etapa de la Ilustración (cfr. Habermas, 1989). *Razón y progreso* serán sus derroteros fundamentales. Desde luego, cabe subrayar en los acápites anteriores respecto al *Giro decolonial*, ya no referimos en extenso a la crítica de este periodo humano.

Finalmente, la pos-modernidad será caracterizada como "aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la imaginación, alejándose de interpretaciones cerradas procedentes de la razón (o la fe), con la mirada puesta en el presente, como único momento de realización predominantemente individual" (2016, p. 18) Esta etapa de la humanidad, que inicia a mediados del siglo XX y tiene como su centro también Europa, representa el fin de la confianza en los grandes *metarrelatos*, como el cristiano, el ilustrado, el marxista y el capitalista. (cfr. Lyotard, 2006) Según la visión de los autores españoles que venimos

exponiendo, *imaginación* y *hedonismo* serían los derroteros principales de esta cosmovisión. Conviene recordar que la pos-modernidad también ha sido entendida por algunos autores como Fredric Jameson (1991) como "la lógica cultural del capitalismo avanzado" o como la globalización de la modernidad en clave de mercantilización de todas las esferas de la vida.

Consideramos conveniente agregar a esta caracterización propuesta por (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2016) el término *anti-modernidad* para referirnos a aquellas propuestas, acaso de corte romántico, anti-ciencia y anti-tecnología. Los adeptos a la perspectiva anti-moderna sugieren la necesidad de retornar a un pasado, más o menos idílico, donde reinaba la armonía entre los seres humanos y la "naturaleza". Desde esta visión provienen las críticas a las denominadas teorías del "buen salvaje" (o "noble salvaje") que postulan un retorno acrítico a etapas pre-modernas de la humanidad, así como el regreso al "paraíso terrenal" o a la "arcadia perdida".

Volvamos a la caracterización inicial: pre-modernidad, modernidad, pos-modernidad. Si bien este relato/lectura lineal-progresiva de la historia ha sido cuestionado por múltiples autores decoloniales (incluyendo al mismo Dussel), para nuestros intereses discursivos, vamos a retener el hecho que la modernidad y la pos-modernidad, son eminentemente proyectos occidentales, eurocéntricos. Por tanto, una superación —en sentido hegeliano— de la modernidad que no caiga en el nihilismo y escepticismo posmoderno (del tipo "nada vale") o en el relativismo posmoderno (del tipo "todo vale"), tendrá que provenir desde un *lugar-otro*, erigirse desde un *más-allá* de Europa (y Norteamérica). Incluso este *lugar-otro* puede llegar a ser considerado "racionalmente" como pre-moderno o "irracional"; afirmo que precisamente, este *lugar-otro* no podrá ser comprendido desde la visión eurocéntrica si se asume como retroceso (en el sentido lineal que aludíamos al inicio de este párrafo) o como visión mesiánica descontextualizada, como utopía.

Será precisamente este camino alternativo el que tomará la perspectiva transmoderna pensada desde América (y desde otras regiones del mundo como África y Asia) para contemplar este *lugar-otro*. Vamos ahora directamente a la definición de Dussel de *transmodernidad*. Si bien existen varias definiciones expuestas en sus obras (Cfr. Dussel 1994, 2000, 2002, 2006a, 2010), cada una con un matiz especial, vamos a detenernos en la expuesta en

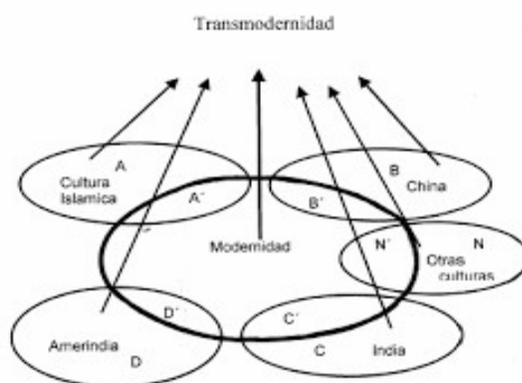
el artículo de 2005, *Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)*. En este trabajo nos dice el pensador argentino nacionalizado mexicano:

El concepto estricto de "*trans-moderno*" quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la *Exterioridad* alternativa de lo siempre *Distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones imposibles para la sola cultura moderna. (Dussel, 2005, p. 18)

En esta primera parte de la definición puede observarse la clara influencia del pensamiento de Emanuel Levinas, en especial, de su concepto de *Exterioridad*, expuesto en la obra ya clásica *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (1997). Dussel va a tomar este concepto clave para enfatizar en las inéditas posibilidades desde los espacios/tiempos exteriores a la *modernidad-capitalista* eurocentrada, que no fueron totalmente colonizados. Esta idea dusseliana está conectada, y nos permite elaborar a su vez, lo que Walter Mignolo (2003) llamó el *pensamiento fronterizo*. Recordemos que este tipo de *pensamiento fronterizo*, que implicará la trascendencia de la *diferencia colonial* desde los continentes marcados por la expansión colonial moderna como África o América; es decir, trascender desde la subalternidad el espacio donde está articulada la *colonialidad del poder*. Según Mignolo, el *pensamiento fronterizo*, donde emerge la exterioridad transmoderna, es "una máquina de descolonización intelectual y, por lo tanto, de descolonización política y económica" (2003, p. 107). Mignolo también subrayará que el *pensamiento fronterizo* no es universal sino pluriversal, recordando el lema que permite re-crear "un mundo donde caben muchos mundos". Continúa la cita Dussel, afirmando que:

Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un "centro-imperial" a ser parte del "coro-central" semi-periférico – como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003–, que mundo post-colonial y periférico) [...] "*Trans-modernidad*" indica todos los aspectos que se sitúan "más-allá" (y también "anterior") de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversal. (Dussel, 2005, pp. 18-19)

Es decir, la propuesta de la *transmodernidad* no niega la *modernidad-capitalista*, entre otras cosas porque es ya una etapa irreversible de la humanidad, pero si trata de ir más allá de ella recogiendo sus elementos críticos más importantes, sus apuestas emancipadoras, recuperando lo excluido o invisibilizado por la modernidad. Se trata de trascender la *modernidad-capitalista* en un proceso *analéctico*⁶³ que al ir más allá de la era moderna y al mismo tiempo negarla, la superará. Esta imagen que presenta el mismo Dussel (2005:18) pueden ayudarnos a entender mejor el concepto de Transmodernidad:



En palabras de Castro-Gómez (2016):

Lo que rescato de la Modernidad es el imaginario de la igualdad, el imaginario democrático, que es un elemento emancipatorio. La igualdad y la libertad como valores que organizan lo político. Perderlas por pensar que la igualdad es colonial

⁶³ El origen de la propuesta de la *transmodernidad* puede rastrearse hasta la obra temprana de Dussel. En su *filosofía de la liberación* de los años 70's define la *analéctica* o *método analéctico* como una respuesta al método hegeliano intra-europeo de la dialéctica. El término *analéctica* (en griego: ανωλεκτική) proviene de ανω "anó" que significa "más allá" y de λογίζομαι loguizomai que significa "razonar". El método busca integrar la analogía y la dialéctica recuperando el diálogo con lo Otro excluido para ir más allá, en este caso, con lo Otro considerado por fuera de la modernidad que no puede asumirse sin interpelación desde el lugar de tal exterioridad negada. Nos dice Dussel (1977, p. 126-127): "Si la palabra del Otro, viene desde más allá de mi mundo, no me es interpretable, sino *analécticamente*. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca [...] una palabra que trasciende mi fundamento (porque procede de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica o del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. [...] *ana-léctico* quiere significar que el *lógos* "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo"

o que la libertad es imperial significaría un error político tremendo [...] La transmodernidad trata de articular otra Modernidad que va más allá de la colonialidad, y al mismo tiempo la niega. Y al negarla, la supera. Implica recoger los elementos emancipatorios de la misma Modernidad, tomar las instituciones que creó como la ciencia moderna, el Estado de derecho, la economía, la crítica, etc. pero atravesarlas desde otros lugares, desde aquellas alteridades negadas por esa Modernidad.

En otros términos, la apuesta es senti-pensar desde experiencias culturales distintas a las europeas y norteamericanas (pero incluyendo sus elementos más valiosos), una *descolonización de la Modernidad*, sustentada en una concepción emancipadora que aspirará a ser, como lo hemos venido exponiendo en relación con el Buen Vivir/Vivir Bien, trans-desarrollista, transmoderno, por tanto, más allá incluso del *Socialismo del siglo XXI* que promovieron varios de los *gobiernos progresistas*. Nuevamente, en palabras de Castro-Gómez:

La modernización (política, cultural, económica, etc.) viene directamente ligada al *colonialismo* y no puede ser pensada con independencia de él. Por eso, lo que Dussel propone es una *descolonización de la Modernidad*, pero esto no significa el abandono de las instituciones modernas, sino su *reinscripción* en sentidos comunes diferentes, donde tales instituciones puedan ser "vividas" de forma no eurocéntrica. [...] la *transmodernidad*, como la entiende Dussel, no busca "completar" el "proyecto inconcluso" de la modernidad en el Tercer Mundo (como pretende Habermas) sino transformar radicalmente ese proyecto a partir de su reinscripción en mundos de vida diferentes al europeo. (Castro-Gómez, 2015, pp. 356-357)

Es importante subrayar la última idea expresada en la segunda parte de la cita. A diferencia de la propuesta del filósofo alemán Jürgen Habermas respecto a la urgente necesidad de completar el proyecto inacabado de la Modernidad (Habermas, 1988, pp. 265-283), la *transmodernidad* propuesta por Dussel busca completar el proyecto inacabado de la descolonización. Es decir, la perspectiva de la *transmodernidad* representará una alternativa crítica a la *modernidad-capitalista* concebida desde la exterioridad negada, desde la periferia del orden mundial moderno. Finalmente, en palabras de Dussel (2012, p. 17), podemos afirmar como balance:

¿No será la utopía a ser esbozada algo más radical e innovador que una modernidad de otro tipo? ¿No surgirá una nueva civilización trans-moderna (y por lo tanto no ya moderna ni capitalista, pero tampoco colonialista ni eurocéntrica,

ni dilapidadora de la vida del planeta Tierra) fruto no de un desarrollo de la modernidad, sino como efecto de una elaboración que parte de las culturas periféricas dominadas, y desde los momentos despreciados y negados por la modernidad, y que por ello guardaban una cierta exterioridad del horizonte de la estructura del sistema-mundo que la modernidad dominaba y explotaba? Esas culturas coloniales de la modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia de su pasado olvidado, y partiendo de ese mismo pasado (en diálogo no fundamentalista con la modernidad), crecen hacia un *pluriverso* planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, sino más bien por un mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación. No será una cultura, ni siquiera una totalidad concreta, sino un mundo cultural plural con conexiones transversales de mutuo enriquecimiento. Cada cultura no perderá su riqueza, sino que la sumará en el mutuo compartir su originalidad con las otras culturas. La identidad sustantiva dejará lugar a la pluralidad analógica en la distinción y en la pluriversidad transmoderna por convergencia.

Por tanto, el concepto de *transmodernidad* dusseliano puede ser considerado como un proyecto político o mejor, una praxis, dirigida a culminar el *proyecto inacabado de la descolonización* desde los albores del pensamiento crítico que tome en cuenta la diversidad cosmológica y epistemológica del mundo y la necesidad del diálogo interepistémico e intercultural crítico. En consecuencia, la *transmodernidad* puede entenderse como una alternativa crítica a la Modernidad concebida desde la periferia del orden mundial moderno-capitalista.

Para Dussel (2015, p. 1): "tenemos que ir más allá de la Modernidad y del capitalismo que es la economía de la Modernidad. No se puede ir más allá del capitalismo sin ir más allá de la Modernidad, el marco categorial moderno es el problema, ya que sustenta una economía devastadora". Ahora bien, esta perspectiva *decolonial-transmoderna* del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis y proyecto nos permitirá tomar distancia de posturas esencialistas o etnocéntricas (llamadas "indigenistas", "pachamámicas" o "anti-modernas"). Para cerrar esta parte, vamos a referirnos a la opción por *transversalizar* el enfoque decolonial de manera similar a lo acontecido con el *enfoque de género*.

4.6 Interludio. Hacia la transversalización del enfoque decolonial.

A continuación, desarrollo una propuesta propia de entender la perspectiva decolonial desde la posibilidad de su *transversalización*⁶⁴. En los últimos años hemos podido ver aplicadas varias de las ideas fundamentales de la apuesta teórico-práctica decolonial a la que nos hemos venido refiriendo en este cuarto capítulo. Por ejemplo, se pasó del énfasis en la reflexión escrita a tener ministerios e institutos de descolonización en Venezuela, Ecuador y Bolivia; pasamos de la idea de transmodernizar proyectos políticos a tener dos Constituciones Políticas nacionales basadas en el *Sumak Kawsay*/Buen Vivir (Ecuador, 2008) *Suma Qamaña*/Vivir Bien (Bolivia, 2009) que desde sus principios plantean este más allá de la modernidad. Ahora bien, creo que en lo sucesivo tenemos que seguirle apostando a "transversalizar lo decolonial" y en este sentido va la propuesta.

De forma similar a como se hizo -y se hace- con el enfoque de género, hay que ir avanzando en el reconocimiento paulatino, incluso, en la necesidad de asumir nuestra inmensa diversidad y riqueza más allá de los marcos tradicionales hegemónicos que dan forma a la *colonialidad del poder* (Quijano). De esta manera, podemos hablar de una *transversalización del enfoque decolonial*, es decir, de una práctica, más que una teoría concreta basada en ciertas autoras/autores. Obviamente, esto se hace despacio: sin prisa, pero sin pausa.

En síntesis, tenemos que seguir afinando las necesarias críticas a la Primera Generación de autoras/autores del "Giro Decolonial", transversalizando el enfoque o perspectiva decolonial, y construir desde ahí los procesos de descolonización epistémica y política por-venir. En términos generales, ¿qué podría entenderse por "enfoque decolonial"? Comparto esta breve descripción, inspirada en los postulados de varios autores (en especial, Quijano, Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Escobar, Segato, Rivera Cusicanqui), que aunque algo cargada de jerga, puede servirnos como una de las guías para la reflexión y accionar general.

⁶⁴ En este video subido en *YouTube* grabado artesanalmente con un celular por una estudiante asistente al *Grupo de Investigación de Filosofía Latinoamericana & Decolonialidad* de la Universidad del Valle, presento la primera versión de mi propuesta de la *Transversalización del enfoque decolonial*: <https://www.youtube.com/watch?v=4aDyaA06Hjs>

Como lo expresé desde la introducción, lo fundamental del enfoque decolonial es reconocer la diversidad cosmológica, la diversidad epistemológica, la diversidad espiritual y la diversidad lingüística para asumir con seriedad la necesidad de abrirnos al diálogo, o mejor, al polílogo⁶⁵ inter-epistémico, inter-cultural crítico, inter-espiritual, pluriversal; incluso multilingüe-interlingüe⁶⁶, teniendo en cuenta las lenguas originarias de nuestros pueblos ancestrales originarios. Este enfoque apunta hacia un horizonte de sentido transmoderno (Dussel) que vaya más allá de la modernidad y su lado oculto, la colonialidad. Se trata de asumir que la hegemonía epistémica universalista/naturalista/eurocentrada no se cambia unilateral o dogmáticamente por otra *episteme* privilegiada, sino que se hace necesaria su diseminación, es decir, abrirla en diálogo con otras múltiples epistemes, con epistemes-otras; o en palabras de Boaventura de Sousa Santos construir epistemologías desde el sur⁶⁷. Se trata de senti-pensar, sin ceder a los esencialismos que

⁶⁵ Para Wimmer (1996, pp. 7-9) la filosofía futura debe desarrollarse en un "modo polilógico", es decir, en un esfuerzo por desarrollar un "polílogo" que busca "instaurar un fundamento igualitario de comunicación entre filosofías de diversas partes del mundo", entre diversas tradiciones culturales de sabiduría, del filosofar.

⁶⁶ Se debe entender el dialogo multilingüe como un más allá del bilingüismo tradicional que en nuestro caso indica que además de la lengua herencia de la colonia (español, portugués) debemos aprender inglés, francés o alemán, lo que además constituye una forma de "prestigio lingüístico". Hoy, asumimos la potencialidad de estudiar nuestras lenguas ancestrales pues aunque para nuestro sentido común eurocentrado suene descabellado aprender kichwa, aymara, nasa-yuwe, arawak, etc., en varios contextos se está pensando su pertinencia. Wittgenstein había señalado que los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo: existe una potencialidad ontológico-política en esta idea. A propósito, traigo a colación una anécdota. Un colega que realiza su doctorado en un país europeo me decía que no le hacía mucha gracia las ideas en clave decolonial, de "interculturalidad crítica", "multilingüismo" y "pluriversidad". Había invertido mucho tiempo aprendiendo, primero inglés y luego un tercer idioma para que ahora vengan a decirle que la necesaria renovación de las humanidades y las ciencias sociales pasaría por el estudio de las lenguas originarias ancestrales y la apertura, en palabras de Robert Young, a lo tricontinental excluido (África, Asia, América Latina o *Abya Yala*). Para que ahora, venga un grupo de románticos radicales a "provincializarle Europa", a cuestionar el monolingüismo, la monocultura, el universalismo, etc. Podemos comprender humanamente el reclamo, pero, no por eso dejo de senti-pensar que es un *gesto conservador*. La historia se ha repetido varias veces: también los esclavistas afirmaban que habían invertido mucho tiempo y dinero en su "servidumbre" para que ahora vinieran a decirles que la esclavitud sería abolida. No es fácil desestabilizar el sentido común que nos inculca el "deseo de blancura" y el "prestigio lingüístico", pero de a poco, vamos avanzando. Quizá en algunos años alguien se preguntará: ¿por qué tardamos tanto tiempo en asumir nuestra realidad intercultural, multilingüe, pluriversal?

⁶⁷ En la *perspectiva decolonial*, ha sido el pensador portugués Boaventura De Sousa Santos quien se ha referido a temas de injusticia relacionados con las distintas formas de colonialismo y (neo)colonialismo. De Sousa Santos se referirá a varios conceptos claves, en especial, mencionamos la *injusticia cognitiva*, el *epistemicidio*, las *epistemologías del sur*, la *ecología de saberes*, *sociología de las ausencias* y la *sociología de las emergencias*. De Sousa Santos colocando en cuestión los fundamentos epistémicos de la *Modernidad Occidental* o *Modernidad Capitalista*, afirmará que "No habrá justicia social global sin justicia cognitiva global" (De Sousa Santos, 2009, p. 12). A la exclusión de conocimientos, saberes y prácticas de los pueblos del Sur Global, en otras palabras, a la exclusión de las *epistemologías del Sur* la llamará el autor *epistemicidio*. El eje de su obra se centrará en dar una respuesta a los distintos *epistemicidios*,

niegan el diálogo, desde otras geo-políticas y corpo-políticas del conocer y del ser (Grosfoguel). Abrirnos hacia otro tipo de mundos para así ir más allá de varios -ismos, como el etnocentrismo, el eurocentrismo y de manera fundamental en el actual horizonte de la auto-extinción: del antropocentrismo. Avanzar hacia una visión cosmocentrista, vitalcentrista.

Lo anterior implica además asumir en clave de interseccionalidad crítica⁶⁸ que, clase, raza, género y especie (humanos, no-humanos), son ejes articuladores de la *matriz colonial de poder* (Mignolo) que sustentan jerarquías hegemónicas desigualitarias en el actual sistema-mundo capitalista. En consecuencia, más allá de una lógica moderna de *amigo-enemigo* (secular o cristiana; liberal o marxista), el enfoque decolonial busca interpelar tanto al "colonizado" como al "colonizador" pues ambos hacen parte de la *situación colonial heredada*.

En términos políticos, la lucha decolonial deberá entenderse como una práctica colectiva, un proceso continuo de construcción de comunidades "desde abajo, por la izquierda y con la tierra" (Escobar). Se trata de un ejercicio constante de tejer comunidad (incluyendo seres no-humanos), construir nuevos sentidos emancipatorios, apalabrar la esperanza, afinar formas de

a través de sus propuestas de *traducción intercultural*, *ecología de saberes* y de la *sociología de las ausencias/emergencias*.

⁶⁸ Además de la *interseccionalidad crítica* (Crenshaw, K. W., 2005) que señala la intersección entre las categorías de clase, raza, género y especie es preciso subrayar la imbricación de las opresiones con el *lugar de privilegio* o *lugar de enunciación privilegiado* (Espinoza-Miñoso, 2014, p. 10). En el caso particular de este trabajo, se trata de la visibilización del *lugar de privilegio del sujeto de enunciación*. Es decir, no sólo de reconocer el lugar de la opresión, sino también el lugar enunciativo desde el privilegio, para posicionarse en la inevitable disputa política. La otra cara de la exclusión es el privilegio. Existe un racismo estructural (Restrepo, 2012, pp. 173-188), un sexismo estructural, un clasismo estructural. Por ejemplo, en mi caso, ser un profesor 'blanco' de clase media y heterosexual, conlleva —gratuitamente— una serie de privilegios asociados a la raza, al género, al sexo, a la clase y al estatus académico-profesional. Explicitar este estatus privilegiado implica tener en primer lugar sumo cuidado en el uso de la palabra, saber que el lugar/espacio que pueda ocupar mi discurso público, es un lugar/espacio que usurpo a quienes no han tenido históricamente lugar, parte ni voz. Es en esta dirección que va la *Advertencia Preliminar* a este trabajo. En conclusión, ¿hablamos de transformación? Un primer paso: reconocer el lugar privilegiado que ocupamos, nuestras posiciones materiales o simbólicas de poder. En una sociedad crecientemente desigualitaria, inequitativa, clasista, racista, machista, sexista, homofóbica y especista, empezar por decidir conscientemente desde que orilla se luchará por la ampliación de la democracia, es ya un paso revolucionario. ¿En qué lugar nos ubicamos?, ¿en el lugar de la solidaridad?, ¿en el lugar de la resistencia?, ¿en el lugar de la lucha?, ¿en el lugar de la indiferencia?, ¿en el lugar del cínico?, ¿en el lugar de la complicidad?, o, ¿en el lugar de la dominación? ¿Qué luchas emancipatorias damos desde nuestros privilegios y posiciones -elegidas o no- de poder?

creativas de resistencia y re-existencia para senti-pensar y diseñar/di-soñar futuros-otros por el Buen Vivir/Vivir Bien, que hagan frente al Vivir Mejor/Vivir Opulento/Mal Vivir que conforma el ethos neoliberal actual.

Veamos un posible ejemplo de la *transversalización del enfoque decolonial* en los ambientes universitarios: supongamos que un/a profesor/a de nuestra universidad se formó, por ejemplo, en Alemania en un autor clásico como Kant. Bien, en lugar de pedirle al colega que se sume a alguna suerte de filosofía privilegiada ("latinoamericanista", "indigenista", etc.), invitémoslo/a que se abra bibliográfica y metodológicamente al diálogo inter-epistémico e intercultural crítico con las decenas de estudios críticos desde lo tricontinental excluido, es decir, desde África, Asia y América Latina o *Abya Yala/América Latina* sobre este pensador fundamental, Kant. Ahí tenemos, por citar algunos títulos, "Crítica de la razón negra" (de Achille Mbembe), "Crítica de la razón boliviana" (de Juan José Bautista), "Crítica de la razón poscolonial" (de Gayatri Spivak).

Es probable que se mire con recelo la propuesta de *transversalización del enfoque decolonial* que empezaría por las instituciones educativas en tanto puede perder su lado crítico al institucionalizarse; este riesgo existe sin duda. Sin embargo, asumir el enfoque decolonial como una práctica transversal, más allá del estudio teórico, nos permitirá tener elementos para concretizar las apuestas críticas del "Giro decolonial". Incluso, así como ocurrió con el enfoque de género, podría llegar a senti-pensarse en un futuro en el diseño de alguna suerte de indicadores que permitan a las y los interesados (de los grupos subalternos o excluidos o sus aliados) hacer un seguimiento, realizar evaluaciones y plantear estrategias de implementación.

4.7 La perspectiva decolonial-transmoderna del Buen Vivir/Vivir Bien.

A partir de lo argumentado hasta este punto respecto al enfoque decolonial, vamos a asumir en este trabajo que existe una *perspectiva decolonial-transmoderna* del Buen Vivir/Vivir Bien que entiendo como metodológica y que se distingue del uso utópico del concepto para postular una futura *civilización transmoderna*. Este primer uso que quiero destacar es *práctico-operativo* y nos habilita para concebir *horizontes heterotópicos*, es decir, para senti-pensar *lugares-otros* aquí

y ahora desde nuestras *prácticas* y discursos. El segundo uso, que postula una *civilización porvenir*, es más difuso, inasible, utópico en el buen sentido de la palabra, pues se ubica en el futuro a manera de apuesta o ideal normativo.

Asumo por tanto el Buen Vivir/Vivir Bien como una propuesta *decolonial-transmoderna*, es decir, como una propuesta ético-política que va más allá de la modernidad sin negar sus poderosos elementos emancipadores y sin caer en el nihilismo —relativista o esteticista— de la posmodernidad, recuperando a su vez elementos considerados "pre-modernos" ("arcaicos", "mitológicos" o "atrasados") obliterados por la tradición filosófica moderna de inspiración eurocéntrica. Tales elementos soslayados provienen del reconocimiento contemporáneo —jurídico-constitucional del Buen Vivir/Vivir Bien — desde una *exterioridad negada* (no *exterioridad privilegiada* o *radical*) por la *modernidad-capitalista*.

Como ya se advirtió, la *perspectiva decolonial-transmoderna* no niega la *modernidad-capitalista*, entre otras cosas porque es ya una etapa importante e irreversible de la humanidad, pero si trata de ir, en principio política y normativamente, más allá de ella recogiendo sus elementos críticos más importantes, sus apuestas emancipadoras, al tiempo que recupera lo excluido o invisibilizado por esta misma modernidad. La apuesta alta es senti-pensar desde realidades distintas a las europeas y norteamericanas (pero incluyendo sus elementos emancipadores más valiosos), caminos hacia una *descolonización de la modernidad*, sustentada en una concepción crítica que asuma el llamado de Boaventura de Sousa Santos (2011, p. 18) respecto a que "no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento".

En este caso, me refiero a ideas originadas en el sentir-pensar de los pueblos ancestrales andino-amazónicos (quechua, aymara, guaraní, etc.) que fueron invisibilizadas por las ciencias y las humanidades dominantes de la modernidad⁶⁹ y que hoy hacen parte del andamiaje jurídico-constitucional de dos países suramericanos, Ecuador y Bolivia. Esta perspectiva *decolonial-transmoderna*, como fue dicho, se ubica en un horizonte de futuro *transdesarrollista*.

⁶⁹ Tendríamos que hacer la salvedad respecto a los estudios antropológicos críticos que de hecho han posibilitado la mejor comprensión de aquellos "otros mundos" no-occidentales. Sobre este aporte de la antropología, en especial, de la andino-amazónica al *Giro ontológico* volveremos reiteradamente en este trabajo.

A manera de ilustración de lo dicho hasta acá, obsérvese por ejemplo, que el término *derechos de la Madre Tierra* o de la *Pachamama*, es una clara ilustración de un concepto *transmoderno*: el concepto de *derechos* hace parte de los elementos emancipadores de la modernidad y, el concepto kichwa /aymara de *Pachamama*, entendido *como espacio-tiempo*, como *cosmos* o, en su acepción más conocida como *Madre Tierra*, que podría ser considerado como "pre-moderno", hoy es recuperado en los fundamentos constitucionales de las cartas magnas de Ecuador y Bolivia. Habría que subrayar que algo similar ocurre con el concepto *transmoderno* de *Estado Plurinacional*. Obsérvese que el concepto de *Estado* hace parte de los elementos emancipadores de la modernidad y, el concepto de *Plurinacionalidad*, proviene de las discusiones históricas de los pueblos ancestrales de *Abya Yala/América Latina*.

Como mostramos en el capítulo sobre el *Giro ontológico*, el concepto-horizonte de *Pachamama, Madre Tierra*, no es meramente una creencia nueva a incorporar, sino, más bien un valioso elemento que proviene de otra forma de entender la realidad, de otra ontología, que como se argumentó reivindica la *multiplicidad ontológica*, la *pluriversalidad*. También podríamos hablar en términos de Boaventura de Souza Santos (2010a, p. 67-72) de una *ecología de saberes*, entendida como inter-conocimiento, en el sentido de un diálogo, o mejor, encuentro de saberes desde la *traducción intercultural*, es decir, desde la recuperación de un sentir-saber ancestral (*Pachamama, Madre Tierra*) que se integra creativamente con un saber moderno emancipador (*el derecho*)⁷⁰. Al respecto del concepto de *Madre Tierra* o *Pachamama* en su contraste con las ideas de la modernidad, nos dirá Bautista (2014, p. 249):

Parafraseando a Hegel, podríamos decir que la *Pachamama*, es decir, la naturaleza es espíritu, o sea, sujeto, «sólo para el que puede reconocerla como sujeto, como persona». Pero esto requeriría otra filosofía de la naturaleza, entendida ahora ésta como *Pachamama*, como sujeto y no como objeto, porque, como muy bien dice Hegel, la conciencia sólo es capaz de pensar o tematizar aquello que previamente ha experimentado. La modernidad no tiene la experiencia de haber concebido o experimentado la naturaleza como sujeto sino sólo como objeto. En cambio,

⁷⁰ Siguiendo a Raúl Fornet-Betancourt (2001, pp. 266–269), podemos agregar sobre la *perspectiva intercultural* que "des-filosofar la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo [...] para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común"

nuestros pueblos tienen experiencia milenaria en este tipo de relación con ella, por ello tienen la subjetividad pertinente para este tipo de tematización, porque esta forma de pensar requiere no sólo otro tipo de sensibilidad con la naturaleza, sino otro tipo de subjetividad en la cual la naturaleza no aparezca fuera del sujeto, o como simple objeto, sino una subjetividad en la cual la experiencia de la subjetivación de la naturaleza como Madre sea una forma de vida.

Apelando a esta lectura en *perspectiva decolonial-transmoderna* podemos empezar a vislumbrar una respuesta a críticas respecto a los supuestos rasgos esencialistas, etnocéntricos y metafísicos de una propuesta filosófico-política inspirada en el Buen Vivir/Vivir Bien. Por ejemplo, podemos recordar las observaciones del profesor Santiago Castro-Gómez expuestas desde su obra *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996) al tema de la *exterioridad privilegiada* y de cierto "abyayalaismo" (Castro-Gómez, 2019) o "pachamamismo"⁷¹ (Castro-) esencialista que se destaca en algunas aproximaciones indigenistas radicales de la filosofía latinoamericana. Sostengo que abordar el Buen Vivir/Vivir Bien en *perspectiva decolonial-transmoderna* permite tomar distancia del "latinoamericanismo" en tanto la *exterioridad* de la cual proviene el discurso del Buen Vivir/Vivir Bien no es asumida como *lugar esencial privilegiado* sino como *lugar discursivo negado* (o soslayado) en la tradición académica de inspiración preponderantemente *eurocéntrica*. Además, como lo argumenté en los capítulos iniciales, no se trata únicamente de un *lugar epistémico negado* sino también y preponderantemente, de un *lugar ontológico invisibilizado*. Dicho de otra manera, como se argumentó, se trata de "provincializar" la epistemología y la ontología fundantes de la modernidad.

⁷¹ En el artículo *¿Adónde nos lleva el pachamamismo?* (2010) Pablo Stefanoni se había referido al "pachamamismo" como una "neolengua a la moda". Según el autor, "en lugar de discutir cómo combinar las expectativas de desarrollo con un eco-ambientalismo inteligente, el discurso pachamámico nos ofrece una catarata de palabras en aymara, pronunciadas con tono enigmático, y una cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental". Para Stefanoni, "el proceso de cambio es demasiado importante para dejarlo en manos de los pachamámicos". Este es un término que debe ser utilizado con sumo cuidado, pues muchas veces tiene un carácter despectivo contra la dimensión espiritual. En palabras de Gómez-Müller (2018, p.217-218): "Lo espiritual "explícito" ha podido ser asimilado a un "Pachamamismo" por ciertos autores que parten de supuestos epistémicos de tipo positivista, no exentos de contenidos eurocéntricos. El término *pachamamismo*, que puede designar inicialmente ciertas formas culturalistas de ideologización y por ende de simplificación de modos de espiritualidad de las culturas indígenas, es utilizado por esos autores para rechazar en general la dimensión espiritual como tal –privando así al anticapitalismo de la base epistémica-cultural del ser-en-relación–". Como hemos venido insistiendo a lo largo de este trabajo, es precisamente la dimensión espiritual que se desprende del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*), en clave de relacionalidad, uno de los elementos fundamentales del Buen Vivir/Vivir Bien. En otras palabras, el Buen Vivir/Vivir Bien como proyecto/praxis permite responder a una pregunta compleja: ¿cómo introducir la dimensión espiritual en la esfera política?

Desde la *perspectiva decolonial-transmoderna* del Buen Vivir/Vivir Bien, por tanto, no se trata de plantear un retorno *anti-moderno* (tecnófobo) o nostálgico que sugiera la necesidad de retornar a un pasado, más o menos idílico o bucólico, donde reinaba la armonía entre los seres humanos y la "naturaleza" o plantear alguna variación de las denominadas teorías del "buen salvaje" (o "noble salvaje"). Se trata, como lo explicamos, de asumir las consecuencias para la ética y la filosofía política de una ampliación en nuestras consideraciones ontológicas que posibilite a su vez, enriquecer los elementos de nuestras discusiones ético-políticas.

A propósito, es importante subrayar que este trabajo ha pretendido inscribirse en la discusión académica en torno a la ética y la filosofía política, por tanto, no vamos a entrar en los debates respecto a la existencia o posibilidad privilegiada de una *filosofía latinoamericana*, mucho menos a la existencia o posibilidad de una *etno-filosofía* o *pachasofía* (Estermann, 2006, 2008; Mejía Huamán, 2005), es decir, de una filosofía andina-amazónica o indígena. Precisamente, a mi juicio, lo más interesante de senti-pensar el modelo ético-político del Buen Vivir/Vivir Bien es someterlo al diálogo crítico existente entre los estudiosos de esta área filosófica que inicia en Occidente con Platón. Como ya lo expresamos en el subcapítulo relacionado con la transversalización del enfoque decolonial, de lo que se trata, más allá de suscribir una filosofía a un determinado lugar geográfico particular, reconocer la diversidad cosmológica, epistemológica, lingüística, para abrirnos al diálogo interepistémico, intercultural crítico, pluriversal, incluso multilingüe.

Capítulo V

Una respuesta al libro "El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno" (2019) de Santiago Castro-Gómez

El pasado viernes 3 mayo, en el marco de la Feria Internacional del libro de Bogotá (FILBo 2019), fue presentado el último libro del reconocido filósofo colombiano Santiago Castro Gómez (1958), titulado *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (Sello Editorial Javeriano, 2019). El profesor Castro-Gómez, referencia importante de este trabajo de investigación, como se sabe, hizo parte desde sus inicios del *Grupo Modernidad/Colonialidad*, por lo que es conocido como uno de los autores latinoamericanos asociados al *Giro Decolonial*.

No obstante, en esta última obra, el profesor Castro-Gómez, en cierta medida, toma distancia de la perspectiva decolonial. De hecho, puede decirse que ha radicalizado, de una manera bastante polémica —para algunos incluso ofensiva—, su posición contra cierto sector de las/los teóricos decoloniales que ha llamado los "abyayalistas" (Castro-Gómez, 2019, p.11). Como esta tesis doctoral y, en general, mi trabajo académico y político con las hermanas y hermanos de los pueblos indígenas puede ser considerado como parte del "abyayalismo" o "sector abyayalista", otro término usado por Castro-Gómez (2019, p 174)⁷², he decidido dar una respuesta a algunas de las tesis de este libro, antes de dar paso a las *Consideraciones Finales*.

El ejercicio de discusión con esta reciente obra también es importante pues, de alguna manera, coloca a prueba varias de las tesis que he defendido a lo largo de este trabajo, en especial, lo que he denominado el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* (o *Pachamama*) y la ontología relacional, como bases del Buen Vivir/Vivir Bien. En otras palabras, esta respuesta al libro de Castro-Gómez, puede dar cuenta de las objeciones generales más inmediatas a la perspectiva de investigación que he asumido en este trabajo, como por ejemplo, las referidas al "antimodernismo", al "esencialismo" o "romanticismo" de senti-pensar desde una visión, en perspectiva decolonial, que se inspira en la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas, de los pueblos *no[solo]modernos* de *Abya Yala*.

⁷² Incluso mi trabajo también puede ser señalado como "pachamamista" o "pachamámico", despectivo epíteto postulado como vimos por el historiador y periodista argentino Pablo Stefanoni (2010).

Cabe señalar que ya había discutido personalmente con el profesor Castro-Gómez algunas de sus tesis antes de la publicación de esta obra, sin embargo, terminé —al igual que muchos colegas— sorprendido por la radicalidad, esta vez pública, de sus posiciones contra los denominados "abyayalistas", donde reitero, puedo ser ubicado. Como lo manifesté en los agradecimientos, el profesor Santiago, a quien considero además de un maestro, un amigo, ha tenido la generosidad de sostener extensas conversaciones sobre varias de las categorías y conceptos que he venido defendiendo en esta investigación.

Entremos en materia. Desde la introducción del libro, Castro-Gómez dejará en claro su postura frente a la perspectiva decolonial en general y frente al *abyayalismo* y los *abyayalistas*, en particular, como puede observarse en estos dos dicientes párrafos:

Como si "descolonizar el pensamiento" conllevará la *exotización* de aquello que la modernidad no consiguió incorporar a sus lógicas (incluyendo la naturaleza), pero ahora bajo el imperativo moral de "salvar el planeta". El "giro decolonial" se transforma en una *prédica moralizante* contra todo lo moderno, defendida por almas bellas y sentipensantes, pero carentes de horizonte político (2019, p. 10)

[...]

El libro toma distancia frente a toda forma de *abyayalismo*, entendido como aquella variante del pensamiento decolonial que caracteriza a la modernidad *en su conjunto* como un proyecto imperialista, colonialista, patriarcal, genocida, racista, epistemicida y depredador compulsivo de la naturaleza. (2019, p. 11)

En primer lugar, sin tener claro a qué autores en concreto o a qué obras en particular se dirige, sigo a Castro-Gómez en su denuncia de las posiciones radicales totalizantes anti-modernas, esencialistas o moralistas. Como mostré en este trabajo, el eje de mis críticas es la *modernidad-capitalista* que se sustenta en la ideología del *Vivir Mejor*. Sin duda, condenar la modernidad como una totalidad es un contrasentido, al menos, por dos razones: (1) porque no hay posibilidad fáctica de un regreso colectivo a una instancia "pre-moderna": somos inexorablemente hijas e hijos de la modernidad; (2) porque, como lo expusimos, existen potentes elementos emancipadores que nos heredó la modernidad, como por ejemplo, la tradición de los derechos, las ideas de libertad, igualdad, fraternidad; asimismo, el ejercicio de la crítica, la ciencia, los avances tecnológicos, etc. Es por esta razón que la perspectiva que sigo en este trabajo sobre el Buen Vivir/Vivir Bien es *decolonial-transmoderna*, es decir, busca ir más allá de la modernidad,

recuperando sus elementos emancipadores para abrirlos en diálogo con los saberes y prácticas que fueron excluidos, silenciados, por ser considerados pre-modernos, atrasados, etc.

Fue en este sentido, por ejemplo, que me referí a los *Derechos de la Madre Tierra*, base de las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, como un *concepto transmoderno*. ¿Por qué? Porque la idea de Estado de Derecho y de *derechos* hace parte de los elementos emancipadores de la modernidad que nos vienen como legado desde la tradición antigua griega y romana; a su vez, *Madre Tierra* como lo he expuesto, es una idea/concepto (o un sentir/pensar/habitar) que proviene de la sabiduría ancestral de los pueblos de *Abya Yala* y que fue considerada un concepto "pre-moderno" por tanto terminó excluida de la episteme moderna (dualista, antropocentrada). Ahora, en clave trans-moderna esta idea/concepto es retomada para que entre en un *diálogo intercultural* con la tradición jurídica de los derechos, en este caso, derechos humanos y no-humanos.

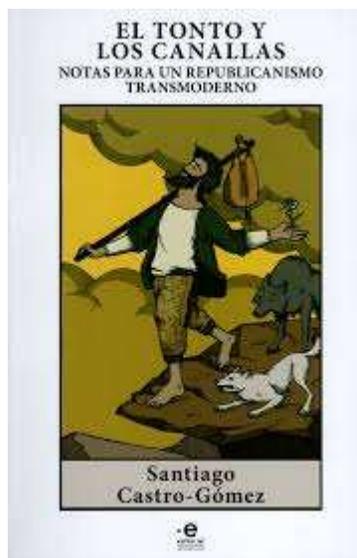
En segundo lugar, me parece un reduccionismo calificar a la perspectiva decolonial como conformada por "almas bellas y sentipensantes, pero carentes de horizonte político" (2019, p. 10); ¿acaso le parecen al profesor Castro-Gómez menores los avances realizados en países como Ecuador y Bolivia, expresados jurídicamente en sus Constituciones Políticas *interculturales* y *plurinacionales*, de claro espíritu decolonial?, ¿acaso los diferentes modelos del Buen Vivir/Vivir Bien que hoy se tratan de implementar en varios lugar del continente no le parecen fruto de un potente trabajo político decolonial por resignificar la idea de Estado? Más adelante en el libro se aclara más hacia donde van dirigidas sus críticas a la perspectiva política decolonial; por ejemplo, en la p.175, nos dirá que la apuesta política decolonial, posiblemente la que llama *abyayalista*, no busca "entrar a disputar la distribución de los bienes públicos en el interior de las instituciones modernas, sino abandonarlas radicalmente —una especie de éxodo epistémico-político— para replegarse en el microcosmos orgánico de la vida comunitaria, cuyo modelo es por lo general el zapatismo" (2019, p. 175).

Como puede percibirse, esta es una crítica directa al *autonomismo*, pero, ¿hasta dónde es cierta? Me parece, a diferencia de Castro-Gómez, que la apuesta autonomista no busca un repliegue comunitarista por fuera del Estado (ni en Chiapas, ni en Ecuador o Bolivia) sino una nueva forma de interpretar la idea de Estado desde el concepto, por ejemplo, de *pluriverso*, que a su vez, se expresa en la idea de *plurinacionalidad*. En este sentido, puede entenderse también la idea de *Estado Plurinacional*, como un *concepto transmoderno*, es decir, se trata de ir más allá de

la modernidad y por tanto, más allá del Estado moderno uninacional y monolingüe. Desde luego, es cierto que existen movimientos indígenas radicales que quieren pensar la idea de la *(pluri)nacionalidad sin Estado*⁷³, pero esta es una discusión más compleja, basada en las luchas de los pueblos, que merece todo nuestro respeto no nuestra caricaturización. De todas maneras, como veremos, Castro-Gómez no va aceptar el concepto de *pluriversalidad*, es decir, la idea de "un mundo conformando por múltiples mundos", pues defenderá la idea de *universalidad* fundada, a su vez, en la idea de "naturaleza" soportada en la Ciencia Universal.

Esto último empieza a quedar claro en fragmentos como este: "Como alternativa [a la modernidad], los *abyayalistas* recurren a las "epistemologías otras" de los pueblos originarios y sus saberes ancestrales que no basan su conocimiento en la relación sujeto-objeto y que cultivan una "espiritualidad telúrica" en relación de armonía con todos los seres vivos" (2019. p. 11). Más adelante, en otro fragmento polémico, incluso ofensivo, Castro-Gómez se referirá a los decoloniales *abyayalistas* que defienden "epistemologías otras" como "tontos" que "levantan la bandera del abyayalismo 'new age' posmoderno" (2019, p. 13) ¡"abyayalistas", "new age", "posmodernos", tres epítetos en una misma frase! Mejor dicho, en la taxonomía del profesor Castro-Gómez, las y los intelectuales que suscriben, lo que he denominado en este trabajo la *ampliación ontológico-política*, que implica, desde el reconocimiento de la existencia de *conflictos ontológicos*, abrirse al horizonte del senti/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, terminamos siendo unos "tontos", unos ingenuos o ilusos. La imagen de la portada del libro es muy ilustrativa, aparece un hombre distraído (un tonto), acosado por fieras, avanzando hacia el abismo:

⁷³ Por ejemplo, Mora Millán (2018) del pueblo mapuche hace la distinción entre los mismos pueblos indígenas respecto a la concepción de Estado. Para ella, existen dos tipos de pueblos indígenas, los que provienen de "Estados religiosos" y los que son "naciones sin Estado". Este es un argumento poderoso contra la idea totalizadora de "republicanismo transmoderno" de claro corte estatalista que propone Castro-Gómez. Esta idea de "naciones sin Estado" va en la misma dirección de una crítica muy fina que vincula la idea de Estado con una forma de secularización de la religión cristiana como ha sido mostrado por Abdennur Prado (2018).



Pero, ¿a qué se refiere Castro-Gómez con el epíteto "abyayalista" o "abyayalismo"? Recordemos que *Abya Yala* es el nombre indígena pre-hispánico de nuestro continente, aceptado hoy por todos los pueblos indígenas y asumido como una forma de politización de sus causas por el reconocimiento político y la descolonización. En términos etimológicos, *Abya Yala* es una palabra de origen Kuna, que significa "tierra en plena madurez", "tierra en plenitud", "tierra de sangre vital", "tierra de vida"⁷⁴. Al respecto de este poderoso término ancestral, nos dirá la maestra Catherine Walsh (2018, p. 2):

Siento, pienso y escribo desde *Abya Yala*. Así llamo la atención a las políticas de nombrar; “América hispana” y “América Latina” son parte del peso colonial de las políticas impuestas que en su nombrar hacen poseer, controlar y eliminar. *Abya Yala* [...] es el nombre que existió antes de la invasión-conquista. Es el nombre que los pueblos originarios de todas las Américas colectivamente propusieron de nuevo en 1992, para contrarrestar las celebraciones del “descubrimiento” y la continuidad colonial. *Abya Yala* es una opción (no eurocéntrica, no antropocéntrica y no patriarcal), una opción con enraizamiento territorial en la cual todos los seres formamos parte.

Castro-Gómez, desde un profundo irrespeto por este término y por sus significados profundos políticos y espirituales, lo ha usado para transformarlo en un insulto, en un epíteto, en una marca de desprecio neocolonial. En ninguna parte nos informa el autor que este término aceptado en una convención plurinacional de los pueblos indígenas proviene de la lengua kuna.

⁷⁴ El pueblo Kuna es originario de la sierra nevada al norte de Colombia; habita la región del golfo de Urabá y de las montañas de Darién

Aunque él nos dirá que no es cierto, porque en sus propias palabras, sus críticas están dirigidas a los "'nuevos antropólogos" decoloniales y no a las comunidades indígenas campesinas y afrodescendientes sobre las que hablan" (2019, p.14) ¿Qué decir frente a esta defensa? Pues que es falaz, en tanto no existe tal división entre "los abyayalistas" y las comunidades indígenas y afro; ¿acaso expresiones como *Abya Yala*, *Pachamama*, *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Madre Tierra*, fueron invento de las y los autores decoloniales?, ¿No será que, por el contrario, hemos ido aprendiendo el significado profundo de estas expresiones para honrarlas, para dignificarlas en nuestras investigaciones, para darles un lugar, desde la Academia, en las luchas políticas de resistencia y descolonización de los pueblos (algo que Castro-Gómez no hace)? Como ilustración, podemos pensar en la defensa análoga que utilizan los conservadores cuando nos dicen que no tienen absolutamente nada contra las personas LGTBI sino contra su "pecado" o contra su deseo de contraer matrimonio, conformar una familia o adoptar. En este caso, pareciera que Castro-Gómez quisiera decir de manera contradictoria: "no tengo nada contra indígenas o afros pero que quienes trabajan sobre sus saberes y prácticas no caigan en supersticiones anti-modernas (o particularismo abyayalistas o pachamámicos)". En síntesis, esta separación que quiere hacer nuestro autor es insostenible: no hay tal dicotomía entre los abyayalistas y los pueblos que reivindican políticamente al *Abya Yala*. En cambio, si existe, como lo hemos explicado en capítulos anteriores, un *conflicto ontológico* de fondo entre quienes solo ven "naturaleza" y quienes sienten/piensan/habitan la *Madre Tierra*.

Lo anterior se hace más patente en el transcurso de la obra donde ocurre algo similar con las palabras en lengua indígena como *Pachamama* y *Sumak Kawsay* (a la cual me referiré más adelante), pues su significado profundo es pasado por alto por nuestro autor, quizá, porque realmente, más allá de las palabras, más allá del *logos*-centrismo, Castro-Gómez no ha avanzado hacia la *interculturalidad crítica*, sino que se ha quedado en la *interculturalidad funcional*, asimilando algunos términos de los pueblos ancestrales para usarlos en su obra, para normalizarlos, para colocarlos en relación jerárquica de inferioridad con su defensa sofisticada de las causas de la modernidad y el Estado de Derecho moderno. Me pregunto: ¿hasta dónde este menosprecio velado por los pueblos ancestrales y esta distancia de las comunidades, podría llevarnos a señalar el uso de tales términos como una forma del *extractivismo epistémico* que ha sido denunciado por varias/varios autores decoloniales, como la pensadora aymara Silvia Rivera-Cusicanqui? En palabras de Leanne Betasamosake Simpson, académica, artista y lideresa indígena de los pueblos

Michi Saagiig Nishnaabeg (Canadá): "la alternativa al extractivismo es la profunda *reciprocidad*. Es respeto, es relación, es responsabilidad" (Klein, 2017, p. 57). ¿Existe *profunda reciprocidad* con los pueblos ancestrales, con las comunidades, en esta obra de Castro-Gómez? La respuesta es clara y rotunda: no. De hecho, lo que si puede percibirse con evidencia es que existe un intento por "domesticar" las luchas decoloniales de algunos pueblos ya que, al parecer, estas no pueden articularse con otras luchas más racionales, modernas, susceptibles de universalización.

Creo que aquí está el meollo del asunto y una de las claves del libro del profesor Castro-Gómez, como ya se advirtió: esta obra circula en las coordenadas de la *interculturalidad funcional* o incluso, del *multiculturalismo*. Como decía, Castro-Gómez ve sólo "naturaleza" y la valida, desde la *Ciencia Universal* como la necesaria relación entre un sujeto que conoce (el *anthropos*) y un objeto (la *physis*); en este sentido, va su defensa implícita, como una verdad irrefutable, de que el conocimiento se basa en la relación sujeto-objeto. Posiblemente por esta misma razón, es que Castro-Gómez se mofa de la defensa de la "espiritualidad telúrica" que busca la "armonía con todos los seres vivos", pues al parecer, juzga como un despropósito hablar de un tema tan poco científico —o moderno— como el de la dimensión espiritual de la vida en los pueblos *no[solo]modernos*, que como mostré, es uno de los ejes del Buen Vivir/Vivir Bien.

De hecho, como puede observarse en este extenso fragmento del último capítulo (2019, p. 228), Castro-Gómez confunde, quizá en su afán secularista, "religiosidad" con espiritualidad; como se recordará le dediqué varias páginas a explicar la diferencia profunda entre estos dos conceptos y prácticas:

Lo que se requiere, según Mignolo, es recurrir a las *cosmovisiones* de los pueblos sometidos por la colonialidad del poder. Allí podremos encontrar los recursos epistémicos, económicos, políticos y estéticos que necesitamos para la "liberación". Nada comenta Mignolo sobre el hecho de que casi todas estas "cosmovisiones" que con tanto entusiasmo pondera son de carácter teológico/religioso y que eliminar la *distancia epistémica* frente a ellas (que es la operación "crítica" por excelencia) supondría inmediatamente abrir las puertas a la teologización del espacio público, con todas las jerarquizaciones sociales, políticas y epistémicas que ello conlleva. Pareciera como si Mignolo quisiera llevarnos por detrás (o por debajo) del plano de inmanencia instaurado por las revoluciones políticas modernas y lanzarnos hacia un mundo en el que dominan las cosmovisiones metafísicas. Confieso abiertamente que *no quisiera vivir en ese mundo* y que prefiero los riesgos morales de una vida *pública* desaturizada y sin

Dios. Soy un filósofo que todavía cree en el potencial emancipatorio de la razón política moderna, pero apropiada desde un escenario transmoderno. (2019, p. 228)

Para algunos autores de la perspectiva decolonial, como Grosfoguel (2011, p. 344), en este caso, al desestimar otras formas de conocimiento, colocando implícitamente el saber eurocentrado secularista (que niega la espiritualidad y la *Madre Tierra*) como superior o la "la razón política moderna", Castro-Gómez estaría cayendo en una de las formas de la *violencia epistémica* (Mignolo): del *racismo epistémico*.

De una forma similar a como lo planteo en su primer libro *Crítica de la Razón Latinoamericana* (1996) Castro-Gómez, mantiene la obsesión de la herencia posestructuralista por el asunto e la "exterioridad", esta vez contra la perspectiva decolonial:

Se piensa que la "descolonización" de las ciencias sociales, el arte y la filosofía, radica en recuperar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas o afros pues allí se encontraría un ámbito de "exterioridad" capaz de interpelar los conocimientos y las prácticas provenientes de Europa a través de la colonización. (2019, p. 63)

Por el contrario, como mostré en este trabajo, no estamos frente a una "exterioridad privilegiada" sino, frente a una *ampliación ontológico-política*, que implica un más allá del dualismo ontológico (sujeto/objeto) hacia la relacionalidad (u ontologías relacionales) que dan plena cabida, por ejemplo, a la dimensión espiritual de la vida; asimismo, ocurre con la ampliación de antropocentrismo frente al cosmocentrismo. Por tanto, el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* implica efectivamente un "más allá" de la modernidad-capitalista y es en esta dirección que debe entenderse como un *concepto trans-moderno*. Nótese: que el agua sea concebida como "leche de la Madre Tierra" (como afirman los aymara, por ejemplo), no implica que no pueda ser entendida en términos del reduccionismo metodológico de las ciencias naturales como una molécula formada por la unión de un átomo de oxígeno y dos de hidrógeno mediante enlaces covalentes (H₂O). El asunto clave aquí es que el primer uso incluye al segundo, pero no viceversa y en términos de la posibilidad de la auto-extinción que enfrentamos colectivamente, nos convendría abrirnos a estas otras interpretaciones más cercanas a la vida, más alejadas de la cosificación y su posible mercantilización. Desde luego, hay que resaltar que, la postulación de la *ampliación ontológico-política* no desconoce que se estamos frente a un *conflicto ontológico*, que deberá tramitarse políticamente.

Ahora bien, es cierto que este trabajo doctoral no se concentra directamente en la dimensión política fáctica de la lucha por la disputa por el poder, no obstante, busca brindar elementos desde la *ontología política*, acaso nuevas armas para enfrentar a quienes no sólo quieren "un mundo hecho de un solo mundo" sino, en su dimensión neofascista —pienso en Trump, en Bolsonaro— la destrucción de todos los mundos. Por otro lado, como se dijo, no estamos hablando de "esencialismos" despolitizadores, pues se trata precisamente de entender o mejor, de operativizar políticamente (llevarlo a la praxis), desde el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, en la sacralidad del todo (su relacionalidad, su interconexión, incluso su carácter espiritual). Este camino podría entenderse como una forma de re-encantar el mundo (o los mundos) para encontrar caminos que nos lleven más allá de la brutal mercantilización omnicomprendiva del capitalismo neoliberal y, como se dijo, de su avanzada neocolonial: el neofascismo.

Muy por el contrario, Castro-Gómez nos dirá que "si para combatir el capitalismo y el colonialismo nos vemos empujados a rechazar las *ideas políticas modernas* que los combatieron, nos colocamos en la situación del "tonto" que se queda sin brújula y no sabe distinguir quién es el amigo y quién es el enemigo" (2019, p. 12) Es evidente que no se refiere a todas las ideas políticas modernas, pero sí, como se deja ver en toda la obra, al menos el abandono de la idea moderna de "naturaleza" y de "Estado de Derecho" lo que le parece a nuestro autor un despropósito. Se puede afirmar que la mirada de Castro-Gómez no va más allá del dualismo epistemológico moderno (separación sujeto-objeto) y, por tanto, del antropocentrismo, que no cuestiona en ningún momento.

Pero, entonces, si Castro-Gómez afirma que necesitamos un "*republicanismo intercultural, plurinacional y plebeyo*" (2019, p.127), ¿qué está entendiendo por el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* en términos de *interculturalidad*?, ¿qué tipo de *interculturalidad* está habitando nuestro autor? Estos interrogantes pueden ser respondidos cuando nos dice que le parece un "gravísimo error" tener que "renunciar [a las promesas de la modernidad] en nombre de la pureza de "verdades" no occidentales o de identidades culturales que debe ser salvaguardadas (2019, p. 103). Así nos continúa diciendo: "no basta con recurrir a certezas morales propias de cada grupo particular, ya que esto imposibilitaría que sujetos no pertenecientes a esas comunidades [...] reconocieran esas luchas como *válidas*" (2019, p. 106) En otras palabras, Castro-Gómez, al parecer desde una renovada apuesta consensualista, no ve la potencialidad ontológico-política de la relacionalidad, de la espiritualidad o del Buen Vivir/Vivir Bien fundado en el

sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, porque le parece que estas son "certezas morales" de las comunidades, como, por ejemplo a John Rawls (2006) le podrían parecer "doctrinas comprensivas de lo bueno" o como a Habermas, "formas particulares de vida racional" (Habermas, 2009).

Es evidente que Castro-Gómez sigue girando en las coordenadas del naturalismo/multiculturalismo que ya discutimos en los capítulos II y III de esta tesis y no se abre realmente al *diálogo intercultural*, mucho menos al *intercultural-crítico*, pues desde la altura de la modernidad, veladamente desprecia cualquier otra forma de referirse a lo que hay, a lo existente, que no sea la de la "naturaleza". Siguiendo a de Mario Blaser (2016), para Para Castro-Gómez, exponente de la *política racional*, estamos en presencia de un *conflicto cultural* o un *conflicto epistemológico*.

Más adelante, reforzará esta posición consensualista/universalista de cuño habermasiano, cuando subraya que "es necesario recurrir a *criterios formales* que puedan ser compartidos por todos, tanto por los opresores como por los oprimidos" (2019, p. 106); como se discutió, esta posición es insuficiente pues desatiende los efectos de la *colonialidad*, del *eurocentrismo*, sobre la comprensión de, por ejemplo, la *Madre Tierra*. Castro-Gómez pasa por alto la *colonialidad de la Madre Tierra* que ya estudiamos en el capítulo IV; de hecho, podríamos decir que su obra, en este aspecto es un reflejo de tal forma de colonialidad. Desde una mirada más radical o "abyayalista", podríamos decir con Catherine Walsh (2018, p.6) que "hoy la *colonialidad de la naturaleza* representa la conjunción de la colonialidad del poder, saber y ser; es la colonialidad de la existencia-vida".

Es en este sentido que nuestro autor afirmará, siguiendo la obra de Mariátegui, que no se trata de buscar románticamente "las bases de una nueva ontología que postule una relación orgánica del hombre con la naturaleza" (2019, p.109). Aquí tendríamos que insistir desde esta investigación que no estamos postulando ingenuamente una "nueva ontología", sino el reconocimiento de una *ampliación ontológico-política*, que reconozca los *conflictos ontológicos*, frente al *reduccionismo de la ontología moderna* o *reduccionismo ontológico moderno*, expresado como dijimos en (1) una reducción epistemológica (en términos de la *Ciencia Universal*); (2) una reducción económica (en términos del capitalismo); (3) una reducción política (en términos del antropocentrismo) y, (4) una reducción espiritual (en términos de la tradición judeocristiana).

Ahora bien, Castro-Gómez enfatizará que "no se trata sólo de negar los códigos universales provenientes de la modernidad europea sino de producir una nueva universalidad política *que pueda ser reconocida como propia* por culturas diferentes" (2019, p. 125), aquí podríamos preguntarle a nuestro filósofo: ¿por qué en medio de la *crisis multidimensional* que vivimos o en términos de la *situación catastrófica* actual (Stengers, 2015), incluso, en términos pragmáticos, no podemos reconocer que la *ampliación ontológico-política* podría ser reconocida como propia por diferentes culturas a las de *Abya Yala*? Es decir, en la obra del mismo Habermas podríamos encontrar elementos para avanzar en un reconocimiento de esta potencialidad ontológico-política llevada al campo jurídico que Castro-Gómez desatiende o minimiza. Este autor alemán cuyo espíritu late en esta nueva obra de Castro-Gómez, no por casualidad, ha postulado, como se sabe, que de lo que se trata es de "completar el proyecto inacabado de la modernidad" (Habermas, 1998, pp. 265-283). Castro-Gómez, sin nombrarlo, lo habita en toda su obra: se trata de salvar la modernidad frente al *abyayalismo*, frente al *autonomismo*, frente a la apuesta por las *epistemologías-otras*. Como sostuve anteriormente, en este trabajo de lo que se trata es de completar el proyecto inacabado, pero de la descolonización.

En el capítulo IV, el principal texto del libro, dedicado al *Republicanismo Transmoderno*, Castro-Gómez postulará nuevos argumentos contra los *abyayalistas* basado en la obra del filósofo francés Jacques Rancière y el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Ambos autores denominarán "arquepolítica" a toda forma de política que se remita a un origen (*arché*), en este caso, a una comunidad originaria que se pretende exenta del antagonismo. En el caso del *abyayalismo*, se trata de una política basada en la armonía de una supuesta comunidad ancestral donde todos vivían en armonía plena con los demás y con la naturaleza. Nuestro autor afirmará siguiendo a Žižek que:

una de las mayores falacias del paradigma arquepolítico es hacernos creer que el antagonismo entre el hombre y la naturaleza fue introducido en el mundo por la racionalidad capitalista moderna. Antes de la irrupción del capitalismo, la mayor parte de las comunidades humanas habrían vivido en armonía con la Pachamama, con la "Madre Tierra". Fue apenas con la modernidad y el capitalismo que comenzaron los desequilibrios y asimetrías entre el hombre y su entorno natural. (2019, p. 177)

De esta forma, según Castro-Gómez, los *abyayalistas* construyen al mundo occidental, a la modernidad, como un "Otro" absoluto frente a la comunidad original ancestral

donde no existen los antagonismos, donde reina la armonía y la concordia. Esta forma de entender la política permite al abyalismo postular una "política ecológica más allá de los paradigmas epistemológicos definidos por la modernidad (vistos como cartesianos eurocéntricos y liberales)" (2019, p. 177)

Desde la perspectiva de la ontología política, el reduccionismo de estos pasajes de la obra de Castro-Gómez es contundente. Ya nos hemos detenido antes en este trabajo para responder a las críticas que ven en la propuesta del Buen Vivir/Vivir Bien una forma de romanticismo bucólico o un retorno esencialista a la "arcadia original" o al "paraíso terrenal". Esta mirada esencialista intenta despolitizar a las comunidades ancestrales haciendo abstracción de la conflictividad inherente a la vida social. Pero no hay tal: el conflicto define la vida humana; otra cosa muy diferente es preguntarse por el tipo de conflictos que emergen desde las coordenadas de la *episteme moderna*.

Como vimos en el capítulo II, siguiendo a Bruno Latour, son los "modernos" quienes separan de manera absoluta "naturaleza" de cultura, por tanto, su relación con el entorno termina siendo destructiva pues todo lo existente sobre la biosfera es visto como "recurso natural" o "materia prima" a explotar. De igual manera, Heidegger se refirió al predominio de la técnica como uno de los efectos de la metafísica occidental que cosifica al ser, en este caso, a la *Madre Tierra*. Si siguiendo a Latour nos atenemos al argumento de la "Gran División" (entre "naturaleza" y cultura) que define a los modernos, podemos calificar al Castro-Gómez de esta obra, sin ninguna duda, como un autor moderno.

A mi juicio, también existe un error categórico en Castro-Gómez como en tantos autores, con respecto a la idea de *armonía*, pues a diferencia de lo que dicta el sentido común, esta no es una suerte de estado natural de las comunidades, sino que por el contrario es un referente para la convivencia. En otras palabras, la *armonía* como valor comunitario fundamental, no está pre-establecida en las comunidades indígenas, por ejemplo, sino que es siempre un llamado de atención, un estado al cual se busca acceder. A diferencia de los pueblos modernos de Occidente, no es el progreso material, el crecimiento económico o el desarrollo ilimitado (fundados en el *Vivir Mejor*) lo que guía a los pueblos *no[solo]modernos*, sino la búsqueda de la armonía con los demás seres de la *comunidad ampliada* (humanos y no humanos) como base para el Buen Vivir/Vivir Bien. Como mostramos en el capítulo III, la *armonía* está asociada a una idea de la *temporalidad*

que no es lineal ni progresiva sino basada en la *ciclicidad* del tiempo propio de los tiempos de la producción, reproducción y mantenimiento de la vida. En otras palabras, la armonía entendida desde el Buen Vivir/Vivir es una praxis no un valor esencialista de comunidades rurales.

Ahora bien, cuando hablamos, en términos relacionales del sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra*, nos estamos refiriendo también al entretejido de la vida del que somos parte, es decir, a la *Madre Tierra*, a la *Pacha*, al cosmos que también somos nosotros mismos. Por esta razón, los pueblos indígenas hacen énfasis en la lucha contra la desarmonización de sus territorios de los cuales se sienten parte, pues, nuevamente no "viven" en un territorio, sino que son el territorio. En este sentido van las palabras del Gran Jefe Seattle que aparece en el epígrafe de este trabajo: *"El hombre no tejió el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo"*.

Castro-Gómez definitivamente no ve y mucho menos siente, senti-piensa, la *Madre Tierra*, otra prueba de ello es su reveladora aproximación al Buen Vivir/Vivir Bien, que además de ser bastante superficial, termina siendo unificada en un concepto indígena que ni siquiera nos informa que hace parte de la lengua kichwa, me refiero al *Sumak Kawsay*. En varios apartes del libro (2019, p.175; p. 210) al referirse a las Constituciones Políticas de Ecuador y Bolivia, el autor afirma que se trata del "principio del *Sumak Kawsay*", desconociendo que el fundamento de la Constitución Boliviana, basado en la sabiduría ancestral aymara, es el *Suma Qamaña*. Esta omisión, que no es menor, se ve reflejada en la total inexistencia en el libro de un diálogo con autores indígenas, kichwa o aymaras. Como ya lo expresé desde las primeras páginas, pareciera ser que la idea de *interculturalidad crítica* que nos debería conducir a un diálogo inter-epistémico, para nuestro autor se queda en eso, en una simple "idea" que no pasa a ser una "práctica". Quizá por esta misma razón, Castro-Gómez se refiere de manera abstracta, al "principio del *Sumak Kawsay*" (¡omitiendo el *Suma Qamaña*!), cuando, como ha sido mostrado en este trabajo, el Buen Vivir/Vivir Bien es un verbo, una práctica, una praxis.

VI. Consideraciones finales

"No quiero tu esperanza, ni quiero que la tengas. Quiero que entres en pánico, que sientas el miedo que yo siento todos los días, y luego quiero que actúes [...] Quiero que actúes como si tu casa estuviera en llamas, porque eso es lo que está pasando". (Greta Thunberg, estudiante y activista sueca de 16 años en su Discurso ante la Asamblea Anual del Foro Económico Mundial, marzo 2 de 2019)

"Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con medir territorios, cartografiar regiones futuras"
(Deleuze/Guattari)

Volvamos sobre algunos interrogantes que expusimos desde el inicio de este trabajo: ¿es el Buen Vivir/Vivir Bien un constructo cultural, una certeza moral de ciertas comunidades extra-modernas, una "doctrina comprehensiva de lo bueno" (Rawls, 2006), o "una particular "forma de vida racional" (Habermas, 2009)?, ¿es un nuevo discurso ecologista-ambientalista interesante y sugestivo, pero solo aplicable a comunidades indígenas, rurales, campesinas? Para dar cuenta de estas preguntas abordé luego de la presentación, en los capítulos II y III las implicaciones en torno al Buen Vivir/Vivir Bien del denominado *Giro ontológico* en la antropología; nos detuvimos en la *ontología política* y la *cosmopolítica*. Posteriormente, en el capítulo IV, estudiamos el Buen Vivir/Vivir Bien en perspectiva decolonial, desde donde nos referimos a la idea de *transmodernidad*.

Desde el *Giro ontológico* o mejor desde la *apertura ontológica* basada en la *ontología relacional* o *relacionalidad*, argumenté que el Buen Vivir/Vivir Bien va más allá de una propuesta cultural, una doctrina comprehensiva, una forma de vida particular o un discurso ecologista. Fue en esta línea que me referí a los límites de la ontología dualista base de la *Ciencia Universal*, a su vez, trasfondo de los enfoques clásicos de la ética y la filosofía política que fundamentan la ideología del *Vivir Mejor*; en este sentido, me detuve en la diferencia entre *conflictos epistemológicos* (conflictos entre perspectivas de lo que ya se ha establecido que hay) y *conflictos ontológicos* (conflictos respecto a lo que hay). Desde la perspectiva *decolonial-transmoderna* del modelo del Buen Vivir/Vivir Bien argumenté que es posible tomar distancia de posturas esencialistas o etnocéntricas ("indigenistas", "pachamámicas" o "anti-modernas", como han sido llamadas).

En tanto se trata de comprender la *ampliación ontológico-política* que representa el Buen Vivir/Vivir Bien, hemos argumentado en este trabajo que este proyecto/praxis no se basa sólo en un conjunto de creencias, posturas o preferencias, sino en la comprensión de que las llamadas "culturas" (andino-amazónicas ancestrales, en este caso) no son solo variantes interpretativas —o ficciones— sobre la condición humana sino, en términos heideggerianos, valiosas respuestas a la pregunta por el sentido del Ser, es decir, respuestas a las preguntas por lo que hay, por lo que existe y por nuestra relación con eso que hay que tiene inmediatas implicaciones políticas. En otras palabras, nos encontramos frente a la posibilidad de otros múltiples *mundos*, en especial, aquellos *no[solo]modernos* que hacen frente desde el sentir/pensar/habitar de la *Madre Tierra* a la crisis civilizatoria multidimensional.

En otros términos: no se trata de postular, desde un lugar esencializado o alguna suerte de exterioridad privilegiada una "nueva ontología" (basada en la *relacionalidad*) sino, politizar en clave transmoderna, el Buen Vivir/Vivir Bien. Este camino de *ampliación ontológico-política* implicará comprender que la *relacionalidad* incluye el dualismo; en el mismo sentido, el *biocentrismo-cosmocentrismo* incluye al antropocentrismo. Es decir, que el agua sea considerada como "la leche de la *Madre Tierra*" no implica que no pueda también ser objetivada por la *Ciencia Universal*, entendida en términos de reduccionismo metodológico como H₂O. Obsérvese que la primera comprensión del agua como "leche de la *Madre Tierra*" (relacional, cosmocéntrica) incluye a la segunda forma de comprenderla como H₂O pero no viceversa. De igual forma, que la *Madre Tierra*, que la *Pachamama*, sea entendida como un ser vivo, como sujeto de derechos no implica un detrimento de los derechos humanos, entre otras cosas, porque como se argumentó no hay separación absoluta entre lo humano y lo no-humano.

Ahora bien, no estamos hablando de "esencialismos" despolitizadores, pues se trata precisamente de entender o mejor, de operativizar políticamente (llevarlo a la praxis), en clave de Buen Vivir/Vivir Mejor, la sacralidad del todo (su relacionalidad, su interconexión, si interdependencia incluso su carácter espiritual). Este camino podría entenderse como una forma de re-sacralizar o re-encantar el mundo (o los mundos) para encontrar salidas que nos lleven más allá de la brutal mercantilización omnicompreensiva del capitalismo neoliberal y su avanzada neocolonial: el neofascismo.

Asimismo, defendí en esta investigación que la crítica del etnocentrismo occidental, de la *modernidad-capitalista*, de la ideología del *Vivir Mejor*, tiene ahora argumentos ontológicos no sólo epistemológicos y ético-políticos, en tanto se asuma que la comprensión de la realidad va más allá de la dictada por la cultura hegemónica occidental moderna, naturalista, antropocentrada. Como se sabe, en términos clásicos, la filosofía política no se interrogaba por la realidad que se asumía compartida —e interpretada de distintas formas— además garantizada por la *Ciencia Universal*, a su vez, fundada en el *naturalismo moderno*; tampoco incluía en sus debates a los no-humanos. Como mostré, la *apertura ontológica* no sólo ha subrayado los límites de este enfoque etnocéntrico para comprender otros mundos *no[solo]modernos*, el *pluriverso*, sino que además permite replantear preguntas desde la política o mejor desde la *cosmo-política* en torno a lo que hay, a lo que existe, que habían sido relegadas a las ciencias o a la metafísica.

De esta manera, a partir de una ontología basada en la *relacionalidad*, que no establece una distinción absoluta entre cultura y "naturaleza" (reconociendo *seres humanos y no-humanos*), que va más allá del antropocentrismo había el biocentrismo/cosmocentrismo, es posible exponer las ideas principales del Buen Vivir/Vivir Bien como principios ético-políticos que informen una posible filosofía política inspirada en la praxis y proyecto del Buen Vivir/Vivir Bien (desde ahora, FPBV). A continuación, reviso en diálogo con algunos de los enfoques filosófico-político clásicos, las potencialidades de asumir una posible FPBV.

En términos generales, dese una posible FPBV se destaca la existencia de una forma de organización social más amplia que incluye seres humanos y no-humanos. Siguiendo a Bautista (2014, pp. 205-212) podríamos hablar de una ampliación del concepto *sociedad moderna* hacia el concepto de *comunidad trans-moderna* lo que implica la atribución de derechos a la "naturaleza" (derechos de la *Madre Tierra*, de la *Pachamama*) eje del concepto/praxis del Buen Vivir/Vivir Bien. A su vez, este reconocimiento de los derechos de la *comunidad ampliada* (humanos y no-humanos) o lo que llamamos la *comunalidad* (*ayllu* en kichwa), permitirá fundamentar una alternativa, desde una perspectiva *biocéntrica-cosmocéntrica* (no antropocéntrica, no etnocéntrica) al modelo *desarrollista-extractivista*, que está en la base del modelo hegemónico capitalista que sustenta como mostramos la ideología del *Vivir Mejor* (o ethos neoliberal), que como se expresó es un Vivir Opulento para una minoría y un Mal Vivir para la mayoría de la población mundial y

para la *Madre Tierra*. En otras palabras, desde una perspectiva *biocéntrica-cosmocéntrica*, emerge el fundamento para la interpelación del modelo *desarrollista-extractivista*.

En esta dirección puede concebirse el Buen Vivir/Vivir Bien como contrapropuesta al modelo socioeconómico de desarrollo, como una apuesta pluri-versal por la relocalización comunal de la economía y nuevas formas de democracia radical comunitaria agenciadas desde los propios territorios contra la visión agroindustrial globalizadora/homogeneizadora extractivista transnacional. Estas nuevas formas de economía y democracia relacionales, comunales, no-liberales, pueden permitirnos ir más allá de la homogenización globalizada impuesta por las dinámicas socioeconómicas uni-versales neoliberales de mercado que, en la era del *Antropoceno* nos ha conducido a la crisis multidimensional a la que nos hemos referido. En consecuencia, de manera preliminar pues este es un esfuerzo que supera los alcances de este trabajo, amplío estas ideas desde el diálogo y discusión con algunos enfoques concretos de las filosofías políticas clásicas, como el liberal, comunitarista, republicano, marxista y posmarxista⁷⁵.

Para comenzar, como ya lo señalamos arriba, una posible FPBV no sería una filosofía antropocéntrica (ni basada en el individuo ni basada en la sociedad) en tanto su espectro de acción incluye seres no-humanos, lo que como ya se mencionó, permite senti-pensar en una forma de organización social más amplia, en la *comunidad ampliada* (humanos y no-humanos) o *comunidad transmoderna*. El autor quechua ecuatoriano Atawalpa Oviedo (2016) dirá al respecto que el *capitalismo* (Vivir Mejor/Vivir Opulento/Mal Vivir) es la economía al servicio del capital (y el individuo), el *socialismo* es la economía al servicio de la sociedad (y el Estado), y que el Buen Vivir/Vivir Bien es la economía al servicio de la vida (y del cosmos). En consecuencia, una posible FPBV *biocéntrica-cosmocéntrica* podría entenderse como una suerte de tercería a las filosofías políticas basadas en el individuo (*liberalismo*) o en el colectivo humano (*comunismo, socialismo o*

⁷⁵ Esta es una distinción analítica general pues existen diferentes tipos de *comunitarismos, liberalismos, marxismos y republicanismos*. Por ejemplo, basta recordar el álgido debate que se dio entre *liberales* y *comunitaristas* entre finales de los años 70's y mediados de los 90's a partir de la publicación de las obras de John Rawls y su revitalización del liberalismo. Esta larga discusión tuvo como protagonistas del lado comunitario, a Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer, entre otros. Ver Taylor, Ch. (1990, 1993, 1994, 1996, 1997), Thiebaut, C. (1992) y Walzer, M. (1996).

socialdemocracia. En este aspecto se distanciaría de todas las anteriores filosofías políticas clásicas.

Asimismo, siguiendo las implicaciones de los conceptos de *multinaturalismo* y *pluriverso*, asumiendo que el sujeto del Buen Vivir/Vivir Bien es la *comunidad ampliada* (humanos y no-humanos) o *comunidad transmoderna*, una posible FPBV no estaría centrada a la manera liberal en el individuo pensado en términos universales sino en diversas formas comunales basadas en diferentes formas de territorialidad. Es decir, en lugar de concebir una democracia liberal centrada en el sujeto universal, podríamos senti-pensar en una democracia comunal centrada en lo colectivo, en las *prácticas* locales de las comunidades de los diversos mundos que incluyen no-humanos. Como fue argumentado, el concepto de *multinaturalismo* llevaría a replantear el concepto de *multiculturalismo*: no se trata de múltiples culturas y una sola "naturaleza", sino de múltiples naturalezas y una sola cultura (la humana, espiritual).

En este mismo sentido multinatural, pluriversal, una posible FPBV no caería en las redes homogeneizadoras del universalismo (neo)liberal en tanto no existiría una forma de conocimiento privilegiada (la *Ciencia Universal*) que sustentara *a priori* el trasfondo ontológico-político de discusión. El consenso no estaría por tanto basado solamente en la racionalidad formal procedimental (en la *base universal de validez del habla*, según Habermas) sino en distintas formas de racionalidad no-formales en tanto, como vimos, en términos de *ampliación ontológico-política*, por ejemplo, un físico y un chamán se podrían considerar dos tipos equivalentes de expertos que pueden co-existir. Si el físico nos explica las condiciones fisicoquímicas del agua, el chamán podría además de reconocer tal explicación técnica (no negarla), dar a conocer, por ejemplo, que nos comunica el *espíritu del agua*, es decir, explicar su sentido ritual, práctico, comunal. Asimismo, como se argumentó, las comunidades tienen otros tipos de acceso al conocimiento como por ejemplo el basado en las plantas o medicinas sagradas ancestrales (yagé, peyote, rapé, coca, tabaco). Fue en este sentido que nos referimos a la diversidad cosmológica, epistemológica y espiritual de las prácticas que no son sólo cognitivas o logocéntricas.

Ahora bien, aunque podamos ubicar analíticamente una posible FPBV en la perspectiva ético-política *comunitarista* debemos al tiempo señalar algunos contrastes que se

suman a la señalada *comunidad ampliada*⁷⁶ (o *comunidad transmoderna*). Generalmente las filosofías comunitaristas privilegian un principio último sobre el cual fundan sus criterios normativos (La felicidad, la vida, la comunidad, la "naturaleza", etc.), para una posible FPBV no existiría una consideración axiológica última sino más bien, como lo hemos venido argumentando, una reconsideración ontológico-política basada en la *relacionalidad*; si bien, el trasfondo del Buen Vivir/Vivir Bien es la *comunidad ampliada* (o *comunidad transmoderna*), cuyo base es la "naturaleza" en su dimensión profunda de *Pachamama*, de *Madre Tierra*, esta deberá ser entendida en sentido relacional no sustancial ni esencial. Dicho de otra manera, no estamos ante una discusión ética-axiológica sino ontológica-política.

Por tanto, no se trata de erigir a la *Pachamama*, a la *Madre Tierra*, como el valor fundamental sino comprender que desde una ontología basada en la *relacionalidad* que no existe separación "naturaleza"/cultura, y que por tanto, la interrelacionalidad de todo lo que hay se basa en concebir a humanos y no humanos como parte de la *Pachamama* en tanto nada ni nadie existe como ente separado. Esto quiere decir que la *relacionalidad* que informa el Buen Vivir/Vivir Bien, incluye múltiples valores interrelacionados: vida, felicidad, bienestar, comunidad, "naturaleza", etc., además entendidos en un sentido no identitario-comunitarista.

Entender de manera relacional la "naturaleza", lo que implica como se vio destacar su dimensión espiritual *post-humanista*, su dimensión de ser, nos llevará a tomar distancia del *materialismo productivista* de la filosofía política marxista o si se quiere de las aplicaciones de las ideas marxistas a la praxis. El marxismo basado en la ontología moderna ha concebido

⁷⁶ Dados los múltiples tipos de *comunitarismos*, me concentro en la versión comunitarista aristotélica que privilegia la *polis*, la comunidad, en este caso, al Estado sobre la persona. Para Aristóteles, el Estado y sus instituciones serán el camino para alcanzar el ideal de *Vida buena*; por tanto, la política debe estar centrada en la pregunta por la mejor forma de sociedad que lleve a alcanzar tal ideal de *Vida buena* y no como en la filosofía de Platón, en la cuestión relativa a la justicia que, dicho sea, ha informado la tradición dominante en la filosofía política hasta nuestros tiempos. En torno a la *Vida buena*, en *La Política* (III, 9, p. 1280a30), Aristóteles afirma que: "No solo se han asociado los hombres para vivir, sino para vivir bien"; más adelante, agrega: "El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien, y esas cosas son para ese fin. Una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente, y ésta es, según decimos, la vida feliz y buena" (III, 9, p. 1280b14-1281a). Existe semejanza entre las ideas de *Vida buena* y de *Vivir bien* del pensador estagirita y el modelo del Buen Vivir/Vivir Bien proveniente de los pueblos andino-amazónicos, pero el segundo va más allá del *eudemonismo* aristotélico entendido en sentido axiológico último, además entiende la comunidad en sentido ampliado (seres vivientes humanos, no-humanos, cosmos).

históricamente la "naturaleza" como *medio de producción* subrayando que el asunto clave es quién tiene el monopolio de este medio fundamental, si la burguesía o el pueblo. La lucha política de clases se centrará, por tanto, en primer lugar, en lograr el control de los medios de producción que permitan la hegemonía sobre el excedente por parte del Estado no por parte de los privados. Asimismo, la teleología marxista continúa orbitando la ideología moderna del progreso donde el fin de la humanidad es el comunismo.

Para el economicismo marxista, la contradicción fundamental es entre *capital* y *trabajo*; como se argumentó, desde una posible FPBV, la contradicción sería expresada de otra manera, entre *capital* y "naturaleza" (Leff, 2004). Este substrato materialista-productivista que mercantiliza la "naturaleza", ha sido la base de la ideología *desarrollista-neoextractivista* que informó a los *gobiernos progresistas* en Latinoamérica. De igual forma, una posible FPBV, deberá replantearse el concepto sociológico de pobreza lo que llevará a tomar distancia de la mirada clásica marxista que ve a los pueblos indígenas como campesinos pobres o como sub-proletariado rural mal remunerado (Belaunde, 2014; Descola, 2016).

Es importante también destacar que una posible FPBV tomará distancia de la clásica fórmula marxiana que ha alimentado varias formas de positivismo secularista: "la religión es el opio del pueblo" sustentada en un materialismo radical, que terminó igualando espiritualidad con religiosidad, desatendiendo la necesidad de sentido, trascendencia y comunión propia del ser humano. Como vimos, la espiritualidad que informa el Buen Vivir/Vivir Bien es clave para comprender otra forma de relacionarnos con humanos y no-humanos, con la totalidad, con el cosmos. De hecho, hemos sido testigos como, en varios países del mundo, los partidos de Derecha se han aliado a movimientos religiosos que han logrado congregarse a millones de fieles dóciles para las ideas conservadoras. Es el caso en América Latina de los grupos neopentecostales informados por la llamada "teología de la prosperidad" funcional a la ideología neoliberal. Podríamos incluso denominar a esta vertiente de la doctrina neopentecostal como "neoliberalismo bíblico". En síntesis, ante la pregunta por la conexión entre política y espiritualidad, el Buen Vivir/Vivir Bien tiene varios elementos claves para aportar en la discusión.

Ahora bien, la experiencia de los *gobiernos progresistas*, que se pueden comprender desde el *posmarxismo* (Laclau/Mouffe, 1987, 2004), nos ha permitido experimentar la dificultad de desestructurar la hegemonía neoliberal global, pues aunque se mantuvo un discurso anti-neoliberal y los avances fueron significativos, no se logró tomar distancia de las dinámicas de globalización comercial y financiera: un capitalismo *progresista neoextractivista* sigue siendo capitalismo (Vivir Mejor/Vivir Opulento/Mal Vivir); una proceso de "modernización" *progresista* continua siendo "modernización"; capitalismo y "modernización", continúan siendo explotación, exclusión, expropiación de lo común, despojo, acumulación e incentivación de las lógicas de consumo. Dussel (1992) ha estudiado este tema con su concepto de *falacia desarrollista*⁷⁷. Por tanto, una de las *claves de bóveda* en el debate con los *gobiernos progresistas* se refiere a un *conflicto ontológico* a saber: la relación de los Estados con un concepto aún no problematizado de *desarrollo* basado en una visión moderna de la "naturaleza", incluso en Ecuador y Bolivia, países centrales de la propuesta del Buen Vivir/Vivir Bien. Recordemos que para nuestros pueblos ancestrales, como ya lo mencionamos, deberíamos hablar de *florecimiento*, de *germinación armónica* en lugar de *Desarrollo* o *Progreso*. Será en esta dirección que nos vamos a referir al *uso contradictorio* del enfoque *social-progresista* respecto a las tensiones que generaron las dinámicas *desarrollistas-extractivistas* con los presupuestos profundos del Buen Vivir/Vivir Bien.

En el transcurso de este trabajo nos hemos referido a los derechos de la *Madre Tierra*, de la *Pachamama*: ¿qué respuesta podría darse entonces a posturas liberales y republicanas que plantean al Buen Vivir/Vivir Bien como una "doctrina comprensiva de lo bueno" (Rawls, 2006) o una "particular forma de vida racional" (Habermas, 2009) que puede ser expresada jurídicamente? En otras palabras, ¿se trataría en términos habermasianos de una simple actualización de las Constituciones Políticas tradicionales para dar cabida a un nuevo tipo de derecho, el de la "naturaleza"?

Si bien en los Estados de Derecho el camino para operativizar las ideas fundamentales del Buen Vivir/Vivir Bien será inicialmente su constitucionalización, como

⁷⁷ Que según Dussel (2000) implica que el camino del proceso de desarrollo de los países periféricos, del Sur Global, debe ser el mismo seguido por el Norte Global, por Europa, por EE.UU. Es decir, todos los pueblos del mundo deberán seguir el mismo desarrollo histórico lineal de progreso, etapista seguido por Europa y Norteamérica, lo que desatiende la *heterogeneidad estructural* (Quijano) y el *abigarramiento* (Zavaleta Mercado) de nuestros pueblos.

mostramos al referirnos a los *gobiernos progresistas*, esta juridización no es garantía de una transformación efectiva de las prácticas. ¿Pero esto no podría decirse de cualquier derecho? Sí, pero, en este caso tenemos que destacar la dimensión de *ampliación ontológico-política* que implica el Buen Vivir/Vivir Bien respecto a las coordenadas de la Modernidad; es precisamente por esta razón que hablamos de *transmodernidad*. Será pues en este sentido que me refiero al *uso domesticador* de algunos enfoques basados en los derechos como el *liberal-republicano*.

Finalmente, ¿una FPBV riñe con el *posfundacionalismo* del modelo *hegemónico-agonista* que plantean autores como Laclau & Mouffe (1987, 2004) en el cual podemos ubicar los *gobiernos progresistas*? Recordemos que Marchart (2009), desde la distinción entre *lo político* (asociado a la inexorable conflictividad social) y *la política* (asociada al trámite del conflicto), había señalado la primacía de *lo político* sobre *lo social*. Esta primacía llevará a Marchart a afirmar la contingencia última de cualquier fundamento en la obra *posmarxista* de Laclau/Mouffe. Recordemos que estos dos autores desde una reelaboración en clave posestructuralista del concepto gramsciano de *hegemonía* avanzan hacia la dilucidación de la *lógica del populismo* que nos da pistas para comprender algunos de los sucesos relacionados con los *gobiernos progresistas* en Sur América en las últimas décadas, más allá de los modelos clásico socialistas, liberales o republicanos.

Si bien una posible FPBV se basaría en el Buen Vivir/Vivir Bien hay que subrayar que el énfasis está en la *relacionalidad* que conduce a un cuestionamiento ontológico que no se asume como necesario o último, entre otras razones porque desde la perspectiva *pluriversal* y *multinatural* una ontología relacional o basada en la *relacionalidad* se confronta con otro tipo de ontologías dualistas-modernas. Es por esta razón que nos atrevemos a postular el concepto de *transfundacional* no como crítica del fundamento —en el sentido de Marchart (2009)— sino como un *más allá* del fundamento moderno/posmoderno desde la perspectiva *decolonial-transmoderna* que parte de lo que ha sido negado, excluido y que nos capacitaría para abordar desde una *ampliación ontológico-política*, los conflictos ético-políticos.

¿Cómo imaginar que "otro mundo es posible" (lema insignia del Foro Social Mundial, Porto Alegre, 2001) o imaginar "un mundo donde quepan muchos mundos" (lema insignia del *neozapatismo*), el *pluriverso*, si seguimos insistiendo en *un mundo*, en *una ontología*

privilegiada y no seguimos todas las consecuencias de la idea de que "el mundo" como horizonte único de sentido y garantizado por la *Ciencia Universal*, no existe? Siguiendo esta línea de interrogación aparece la propuesta de la *cosmopolítica* (Stengers, 2014) que, como se argumentó, plantea entender la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes que implica, entre otras cosas, tomar distancia del *cosmopolitismo* (a la manera kantiana), entendido como una suerte de provincialismo europeo (universal-racionalista, secularizador, etc.), es decir, como la proyección universal de un único mundo, euro-norteamericano.

Ante las urgentes tareas concretas en nuestro contexto latinoamericano (de construcción de la voluntad colectiva emancipadora, de disputa del sentido común, etc.), una posible FPBV puede ser acusada de romántica o idealista, lo cual es entendible. No obstante, el *realismo político* o incluso el escepticismo radical, no deberían reñir con la tarea de senti-pensar otras posibilidades que vayan, en nuestro caso, más allá de la *cuestión populista* en Latinoamérica. Como sabemos, la filosofía política, en su dimensión normativa, tiene un papel fundamental en términos de aguijonear la imaginación política y, el horizonte por construir de una posible FPBV puede brindarnos sugestivos elementos y herramientas para la transformación en un horizonte pos-extractivista y trans-desarrollista. Este horizonte está abierto.

VII. Bibliografía

- Acosta, A. (2014, enero 30) "El Buen Vivir, en definitiva, es la búsqueda de la vida en armonía". Entrevista realizada por Manuel Antonio Piedra. Recuperado de:
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=180034>
- Acosta, A. (2013) *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Editorial Icaria, Barcelona.
- Acosta, A. (2009) *La maldición de la abundancia*. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Agamben, G. (2007). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Agamben, G. (2005) *Profanaciones*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- Albán, A./ Rosero, J. (2016) "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia", en: *Revista Nómadas*, No. 45. Universidad Central, Bogotá, pp. 27- 41.
- Alemán, J. (2016, junio 19) Entrevista. "Podemos aprendió de los procesos latinoamericanos". [Diario El Destape - Argentina] Recuperado de:
<http://www.eldestapeweb.com/podemos-aprendio-los-procesos-latinoamericanos-n18214>
- Alemán, J. (2013, marzo 14) *Neoliberalismo y subjetividad*. [Página 12] Recuperado de:
<http://www.jornada.unam.mx/2015/09/22/cultura/a05n1cul>
- Alimonda, H. (2011). "La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana". En: *La naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Héctor Alimonda (coord.). Ediciones CICCUS, CLACSO, Buenos Aires.
- Almeida, M. (2013). "Caipora e outros conflitos ontológicos", en: *R@U Revista de Antropologia da UFSCar* (1), Sao Paulo, Brasil, pp. 7-28.
- Altvater, E. (2014) "El Capital y el Capitaloceno", en: *Mundo Siglo XXI*, revista del CIECAS-IPN, Núm. 33, Vol. IX, pp. 5-15.
- Amín, S. (1989) *El eurocentrismo*. Editorial Siglo XXI, México D.F.
- ANC (2008) *Actas de sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente de la República de Ecuador*. Montecristi.
- Arcos-Ramírez, F. (2004) "Una lectura del cosmopolitismo kantiano", en: *Revista Anuario de Filosofía del Derecho*, Universidad de Almería, No. XXI., pp. 13-38.

- Århem, Kaj. (1996), "The cosmic food web: humannature relatedness in the Northwest Amazon", en: P. Descola e G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*, Routledge, Londres.
- Balibar, E. (2009) *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*. Editorial Brujas, Córdoba.
- Ball, M. (2012) *The Entheological Paradigm: Essays on the DMT and 5-MeO-DMT Experience, and the Meaning of it All*. Disponible en: <http://www.bahaistudies.net/asma/entheogens.pdf> (Enlace consultado el 5 de marzo de 2019)
- Ballestrin, L. (2013) "América Latina e o giro decolonial", en: *Revista Brasileira de Ciência Política*. No. 11, Brasilia, pp.89-117.
- Balsa, J. (2016) "Pensar la hegemonía y la estrategia política en Latinoamérica". *Revista Prácticas de Oficio*, número 17. pp. 89-117. Disponible en: www.ides.org.ar/publicaciones/practicadeoficio
- Baluška, F./Mancuso, S. (2009) "The 'root-brain' hypothesis of Charles and Francis Darwin: revival after more than 125 years". *Plant signaling & behavior* 4 (12), pp. 1121-1127.
- Baluška, F./Mancuso, S. (2006) "Neurobiological view of plants and their body plan", en: *Communication in plants*, pp. 19-35.
- Baudrillard, J. (2009) *La sociedad de consumo: sus mitos, sus estructuras*. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Bautista, J. (2016, 22 de abril) "De la sociedad moderna a la comunidad transmoderna", en: *América Latina en Movimiento*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/articulo/176973>
- Bautista, J. (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Akal, Madrid.
- Bech, J. (2001) *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Ediciones de la Universitat de Barcelona, España.
- Belaúnde, L. (2014, diciembre 17) *Perspectivismo y cosmologías indígenas - 7mo. conversatorio "Todas las Sangres, Un Perú"*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CBlkdBgAu-s&t=14s>
- Blaney D. /Tickner, A. (2017) "Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR", en: *Millennium: Journal of International Studies*. Vol 45, Issue 3.
- Benjamin, W. (2014) *El Capitalismo como religión*. La Llama, Madrid.

- Blaser, M. (2016) *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- Blaser, M. (2013) "Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Towards a conversation on political ontology", en: *Current Anthropology*, 54(5): pp. 547-568.
- Blaser, M. (2009) "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program", en: *American Anthropologist* 111(1): pp. 10–20.
- Blaser, M. (2009a) "La ontología política de un programa de caza sustentable", en: *WAN e-journal* (4): pp. 81-107.
- Blaser, M.; De la Cadena, M. (2009) "Introducción", en: *WAN e-journal* (4): pp. 3-9.
- Boff, L. (2012, agosto 28) *Dimensión de lo profundo: el espíritu y la espiritualidad*. Disponible en: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/08/28/dimension-de-lo-profundo-el-espiritu-y-la-espiritualidad/>
- Bouhaben, M. (2017) "Canibalizar a Deleuze. La digestión de los conceptos postestructuralistas en el pensamiento de Viveiros de Castro", en: *Revista Latina de Sociología*, Vol. 7, nº 2, pp. 91-102.
- Brundtland Informe (1987) *Our Common Future*. Naciones Unidas, Nueva York.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós, Barcelona.
- Cabnal, L. (2010) "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala", en: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR, Madrid.
- Castro-Gómez, S. (2019) *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2016, diciembre 12) Entrevista. "La filosofía (política) latinoamericana contraataca", [Diario El Telégrafo - Ecuador] Recuperado de: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/carton-piedra/34/la-filosofia-politica-latinoamericana-contraataca>
- Castro-Gómez, S. (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, Madrid.

- Castro-Gómez, S. (2012a) "Los avatares de la crítica decolonial (entrevista)", en: *Revista Tabula Rasa*, No.16, pp. 213-230.
- Castro-Gómez, S. (2012b) "Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro-Gómez", en: *Revista Andamios*, vol. 9, núm. 20, pp. 187-199.
- Castro-Gómez, S. (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Castro-Gómez, S. (2005a) *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Castro-Gómez, S. (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* Editorial Universidad Javeriana, Bogotá.
- Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, S., Millán, C. (eds.). (1999) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Instituto Pensar, Bogotá.
- CEPAL (2017, mayo 30) "La elevada desigualdad en América Latina constituye un obstáculo para el desarrollo sostenible". Comunicado de prensa. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-la-elevada-desigualdad-america-latina-constituye-un-obstaculo-desarrollo>
- Chakrabarty, D. (2010) "Clima e historia. Cuatro tesis", en: *Revista Pasajes* no.31 Universidad de Valencia, España.
- Chakrabarty, D. (2008) *Al margen de Europa*. Tusquets Editores, Barcelona.
- Choquehuanca, D. (2011, marzo 23) *Bolivia: Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/41823>
- Correa, R. (2012a, noviembre 15) *Hay un indigenismo infantil que ve la pobreza como parte del folclore*, en *Diario El País*, España. Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2012/11/15/actualidad/1353012640_106643.html
- Correa, R. (2012, enero 15). "No hemos podido cambiar el modelo de acumulación", en *Diario El Telégrafo*, Ecuador. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/informacion/1/no-hemos-podido-cambiar-el-modelo-de-acumulacion>

- Crenshaw, K. W. (2005) "Cartographie des marges: interseccionalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur", en: *Cahiers du Genre*, No. 39, pp. 51-82.
- Crutzen, P. (2002, enero 3) "Geology of Mankind", en: *Nature*, Vol. 415, no. 6867.
- Cubillo-Guevara, A. (2016) "Genealogía inmediata de los discursos del Buen Vivir en Ecuador (1992-2016)", en: *Revista de la Universidad de Salamanca*, No. 74, pp. 125-144.
- Cubillo-Guevara, A./Hidalgo-Capitán, L. (2015) "El Sumak Kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano", en: *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, Vol. 10, No. 2, pp. 301-333.
- Dávalos, P. (2013, mayo 27) *Las falacias del discurso extractivista*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/64266>
- Dávalos, P. (2011) "Hacia un nuevo modelo de dominación política: violencia y poder en el posneoliberalismo", en: Gutiérrez, Raquel (Coord.): *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Ed. Pez en el Árbol, Oaxaca, Puebla, México.
- Dávalos, P. (2008, agosto 5) *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/25617>
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos, Valencia, España.
- Deleuze, G. (2002) *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- De La Cadena, M. (2018) "Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena", en: *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. No.32, Julio/Sept. 2018, Bogotá, pp. 159-177
- De La Cadena, M. (2017, mayo 17) *¿Qué son, quiénes son y qué quiere decir seres de la tierra?* RedGE Perú. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=gBs5wQU755M>
- De La Cadena, M. (2015) *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De La Cadena, M. (2009) "Política Indígena: un análisis más allá de la "política"", en: *WAN e-journal*, pp. 139-171.
- De Sousa Santos, B. (2010) "La democracia revolucionaria, un proyecto para el siglo XXI. Entrevista a Boaventura de Sousa Santos", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 35, Madrid, pp. 117-148.

- De Sousa Santos, B. (2010a) *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO/Prometeo Libros, Buenos Aires.
- De Sousa Santos, B. (2011) "Epistemologías del Sur", en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*/Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre, 2011), pp. 17-39.
- De Sousa Santos, B. (2010) *Descolonizar el saber reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo, Uruguay.
- De Santiago Guervós (1987) "La "Kehre" heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas", en: *Thémata: Revista de filosofía*. N° 4, 1987, Madrid, pp. 117-130
- Deleuze, G./ Guattari, F. (2010) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Madrid.
- Derrida, J. (1989) *La escritura y la diferencia*. Anthropos Editorial, Madrid.
- Derrida, J. (2003) *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid.
- Descola, P. (2016, diciembre 26) *Diálogos transatlánticos: Philippe Descola*. Canal Encuentro. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY>
- Descola, P. (2012) *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Descola, P. (2006, agosto 23): "Los hombres no son los reyes de la naturaleza". Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/833801-philippe-descola-los-hombres-no-son-los-reyes-de-la-naturaleza>
- Descola, P. (1992), "Societies of nature and the nature of society", en: A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*, Londres/Nova York, Routledge, pp. 107-126.
- Díaz, F. (2007) *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Escrito inédito*. UNAM, México D.F.
- Díaz-Mayorga, R. (2004) *El Yagé. Breve descripción etnomédica*. Disponible en: http://www.visionchamanica.com/yage_EMC/etnomedicina_yage.htm (Enlace consultado el 5 de marzo de 2019)
- Dos Santos, A./Tola, F. (2016) "¿Ontologías como modelo, método o política? debates contemporáneos en antropología", en: *Revista AVÁ* no. 29, pp. 71-98.
- Duque-Acosta, C. (2016, junio 1) "¿Es la "izquierda" un significativo agotado en el "sentido común" colombiano?", en: *Palabras al margen. Portal de opinión y análisis político*, disponible en: <http://palabrasalmargen.com/edicion-82/es-la-izquierda-un-significante-agotado-en-el-sentido-comun-colombiano/>
- Dussel, E. (2015, abril 3) "La filosofía europea no es universal". Entrevista. Disponible en:

- <https://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386>
- Dussel, E. (2012) "Modernidad y ethos barroco en la filosofía de Bolívar Echeverría", en Archivo Dussel, disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/ECHEVERRIA-MODERNIDAD-BARROCO.pdf>
 - Dussel, E. (2010) "El siglo XXI: nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en: Revista *Signos Filosóficos*, vol. XII, núm. 23, enero-junio, pp. 119-140.
 - Dussel, E. (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, Madrid.
 - Dussel, E. (2006) *20 tesis de política*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
 - Dussel, E. (2006a) *Filosofía de la cultura y liberación*, Editorial Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
 - Dussel, E. (2005) *Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la Filosofía de la Liberación)* disponible en: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
 - Dussel, E. (2005a) *Ética del discurso y ética de la liberación* (con Karl-Otto Apel). F.C.E., Buenos Aires.
 - Dussel, E. (2002) "World-system and transmodernity", en: *Nepantla*, vol. 3, núm. 2, pp. 221-244.
 - Dussel, E. (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: Lander, E. (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
 - Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid.
 - Dussel, E. (1994) *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores, La Paz.
 - Dussel E. (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Editorial Universidad de Guadalajara, México.
 - Dussel E. (1977) *Una introducción a la filosofía de la liberación*. Editorial Extemporáneos, México D.F.
 - Dussel, E./Mendieta, E. /Bohórquez, C. (2009) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI Editores, México.
 - Echeverría, B. (2010) *Modernidad y blanquitud*. ERA, México.

- Echeverría, B. (1995) *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El equilibrista, México.
- Escobar, A. (2016) "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América", en: *Revista Intervenciones en Estudios Culturales*. No. 3, Bogotá, pp. 117-134.
- Escobar, A. (2015) "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"". En: *Cuadernos de Antropología Social*, 41, pp. 25-38.
- Escobar, A. (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA, Medellín.
- Escobar, A. (2005) "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social", en: *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Daniel Mato (Ed.). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 17-31.
- Escobar, A. (2003) "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", en: *Revista Tabula Rasa*, No.1, Bogotá, pp. 51-86.
- Espinoza-Miñoso, Y. (2014) "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", en: *Revista El Cotidiano*, No.184, México, pp. 7-12.
- Estermann, J. (2008) *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. ISE, La Paz.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT, La Paz.
- Eze, E. (2001) "El color de la razón: la idea de "raza" en la antropología de Kant", en: *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter D. Mignolo (ed.) Ediciones del Signo/Duke University, Buenos Aires.
- Follari, R. (2010) *La alternativa neopopulista*. Ediciones Homosapiens, Buenos Aires.
- Foucault, M. (2011) *El gobierno de sí y de los otros*. Akal, Madrid.
- Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1993): *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid.
- Fonet-Betancourt, R. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Furtado, C. (1999) *El capitalismo global*. FCE, México.

- Furtado, C. (1975) *El desarrollo económico: un mito*. Siglo XXI Editores, Mexico.
- Gabriel, M. (2015) *Por qué el mundo no existe*. Pasado y Presente, Barcelona.
- Gadamer, H. G. (1977) *Verdad y método*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España.
- Galindo, M. (2013) *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando, La Paz.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta, Madrid.
- Gebara, I. (1999) *Mujeres sanando la tierra: ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*. Editorial Sello Azul, Santiago de Chile.
- Giraldo, O. (2019) "El desmoronamiento de la creencia en el Estado. Buen Vivir y autonomía de los pueblos", en Mora, A. (ed.) *Buenos vivires y transiciones: camino a otros mundos posibles. La vida dulce, la vida bella, la vida querida, la vida buena: convivir en armonía*. Bogotá, Uniminuto. (En prensa).
- Giraldo, O. (2014) *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. Editorial Itaca, Chapingo, México.
- Gómez-Müller, A. (2018) "El *Vivir bien*: una crítica cultural del capitalismo", en: *Revista de Ciencia Política*, Universidad Nacional, vol. 13, no. 25, 2018, pp. 199-222.
- González Varela, S. (2015) "Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemáticas y desafíos para el análisis de la cultura", en: *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XXI, no. 42, Universidad de Colima, México, pp. 39-64.
- Gonzalez-Abrisketa, O./Carro-Ripalda, S. (2016) "La apertura ontológica de la antropología contemporánea", en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Vol. 71, no. 1, pp. 101-128
- Gott, R. (2005) *Hugo Chávez and The Bolivarian Revolution: The Bolivarian Revolution in Venezuela*. Verso Books, New York.
- Gramsci, A. (1981-1999) *Cuadernos de la cárcel*. Ediciones Era, México.
- Gramsci, A. (1970) *Introducción a la filosofía de la praxis. Selección y traducción de J. Solé Tura*. Ediciones Península, Barcelona. En:
<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/11/introduccion-a-la-filosofia-de-la-praxis.pdf>

- Green Stocel, A. (2006). "La educación desde la Madre Tierra: un compromiso con la humanidad", en: *Memorias del Congreso Internacional de educación, investigación y formación docente*. Editorial Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Green Stocel, A. (2002) *El otro ¿soy yo?* Disponible en: http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/661/El_otro_soy_yo-_Abadio_Green.pdf
- Grosfoguel, R. (2016) *Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad*, en: *Revista Tabula Rasa*, No. 25, Bogotá, pp. 153-174.
- Grosfoguel, R. (2013) "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", en: *Revista Tabula Rasa*, No.19, Bogotá, pp. 31-58.
- Grosfoguel, R. (2011) "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales", en: *Revista Tabula Rasa*, No.14, Bogotá, pp. 341-355.
- Grosfoguel, R. (2011a) "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality", en: *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* Vol. 1, No. 1: pp. 1-38
Disponible en: <http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>
- Guardiola-Rivera, O. (2010) *What if Latin America Ruled the World?: How the South Will Take the North Through the 21st Century*. Bloomsbury Press, Londres.
- Gudynas, E. (2016) "Los progresismos sudamericanos: ideas y prácticas, avances y límites", en: *Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progresismo*. (Autores Varios). EntrePueblos, Barcelona.
- Gudynas, E. (2014): "El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa", en: G. C. Delgado Ramos, *Buena Vida, Buen Vivir: Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. CEIICH, UNAM, México.
- Gudynas, E. (2013) "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales", en: *Revista Observatorio del Desarrollo*, No 18, pp. 1-18.
- Gudynas, E. (2011): "Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo", en: *América Latina en Movimiento* No. 462: pp. 1-20.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011a): "La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa", en: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana* Vol. 16, No. 53: pp. 71-83.

- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011b): "El buen vivir más allá del desarrollo", en: *Revista Quehacer* No. 181: pp. 70-82.
- Gudynas (2011c): "Alcances y contenidos de las transiciones al post-extractivismo", en: *Revista Ecuador Debate*, No. 82, Quito Ecuador, pp. 61-79.
- Gudynas, E. (2009) "El día después del desarrollo", en: *La agonía de un mito. ¿Cómo reformular el "desarrollo"?*. Editorial SODEPAZ, Madrid.
- Haar, M. (1990). *Heidegger et l'essence de l'homme*. Jérôme Millon, Grenoble.
- Habermas, J. (2009) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid.
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus, México, D.F.
- Habermas, J. (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta, Madrid.
- Habermas, J. (1989) *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.
- Habermas, J. (1988) *Ensayos políticos*. Ediciones Península, Barcelona.
- Habermas, J.; Rawls, J. (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona.
- Han, B.Ch. (2014) *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder, Barcelona.
- Han, B. H. (2014, octubre 3) *¿Por qué hoy no es posible la revolución?* Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html
- Haraway, D. (2016) *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press, Durham.
- Haraway, D. (2005) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- Haraway, D. (1998) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en: *Feminist Studies* 14: pp. 575-99.
- Hare, R. M. (1999) *Ordenando la ética*. Ariel, Barcelona.
- Hawking, S. (2016) *Stephen Hawking's Favorite Places*. Documental en línea Disponible en: <https://curiositystream.com/video/1697>
- Hegel, G.W.F. (2001) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M. (2010) "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M. (2000) *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.

- Heidegger, M. (1994) *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo* (Traducción Jorge E. Rivera, 2005). Trotta, S.A., Madrid.
- Hidalgo-Capitán, L; Cubillo-Guevara, A. (2016) *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Ediciones Bonanza, Huelva (España)
- Hinkelammert, F. (2010) *Yo soy si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. Editorial Driada, México.
- Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Editorial Universidad de Puebla, México.
- Huanacuni, F. (2010, marzo 29) Entrevista. "Buen vivir: complementariedad con todas las formas de existencia", [Portal de Economía Solidaria] Recuperado de: http://www.economiasolidaria.org/noticias/buen_vivir_complementariedad_con_todas_las_formas_de_existencia
- IPCC, (2014) Informe sobre Cambio Climático 2014. Disponible en: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/wg2/ar5_wgII_spm_es.pdf
- Jameson, F. (1991) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Paidós, Barcelona.
- Jäger, W. (2002) *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Jorquera, J. (2005) *Venezuela: The Revolution Unfolding in Latin America*. Resistance Books, Sídney.
- Klein, N. (2017) "Danzar el mundo para traerlo a la Vida: conversación con Leanne Simpson de Idle No More", en: *Revista Tabula Rasa*, No. 26, Bogotá, pp. 51-70.
- Klein, N. (2015) *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós, Buenos Aires.
- Kopenawa, D./ Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Kowii, A. et al. (2014, abril 28) *Sumak Kawsay, la palabra usurpada*. Disponible en: <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/sumak-kawsay-la-palabra-usurpada>
- Kuwaruwa, B. (2015, julio 13) *Voices of Amerikua I Berito (Cobaría), Kuwaruwa, Pueblo U'Wa - Colombia*. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?time_continue=25&v=ORa5hgKfQsQ
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Editorial Ross, Rosario.

- Lacan, J. (1981- 2012) *El seminario*. Ediciones Paidós
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (2004) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1987) "Post-Marxism without Apologies". En: *New Left Review*, 166.
- Lander, E. (2005) "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Autores varios. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Latouche, S. (2008) *La apuesta por el decrecimiento*. Icaria, España.
- Latour, B. (2014) "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck", en: *Revista Pleyade*, No. 14, Julio-diciembre, pp. 43-59.
- Latour, B. (2013) *Investigación sobre los modos de existencia: una antropología de los modernos*. Paidós, Barcelona.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial editores, Buenos Aires
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires.
- Latour, B. (1999) *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Laval, C./ Dardot, P. (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona.
- Law, J (2011) "What's Wrong with a One-World World", *Heterogeneities* 19: pp. 1–2. Disponible en:
<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.
- Law, J./ Mol, A. (2009) *El actor-actuado: la oveja de la Cumbria en 2001*, en: *Revista Política y Sociedad*, Vol. 45, no. 3, pp. 75-92.
- Law, J. (2004) *After method: Mess in social science research*. Routledge, London; New York.
- Law, J.; Mol, A. (eds.) (2002) *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Duke University Press, Durham.
- Leff, E. (2004) *Racionalidad ambiental. La apropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores, México.
- Leff, E. (2000) *Saber ambiental*. Siglo XXI Editores, México.

- Levinas, E. (1997) *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España.
- Lévi-Strauss, C. (2004) *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. Editorial Siglo XXI, México D.F.
- Leveque, J. (2011) "El concepto de «acontecimiento» en Heidegger, Vattimo y Badiou", en: *Revista de Filosofía Azafea*, No. 13, pp. 69-91
- Lima, T. S. (1996), "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi", en: *Revista MANA* [online], v. 2, n. 2, pp.115-144.
- Lima, T. S. (1995) *A parte do Cauim. Etnografia juruna*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.
- Lyotard, J. (2006) *La condición postmoderna*. Ediciones Cátedra, Barcelona.
- López-Hernández, M. (2004) *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (1ª edición). Ediciones Abya Yala, Quito.
- Lula da Silva, L (2010, octubre 3) "Entrevista" en: *Revista Proceso*, 1770. México D.F.
- Macas, L. (2011) *El Sumak Kawsay*, Recuperado de: <https://decrecimientoybuenvivir.files.wordpress.com/2011/01/sumak-kawsay-luis-macas.pdf>
- Machado, H. (2018, octubre 28) *De la resaca del neoextractivismo y los extravíos del progresismo, a los acechos del neofascismo. Reflexiones sobre la actual coyuntura política latinoamericana*. Recuperado de: <http://contrahegemoniaweb.com.ar/de-la-resaca-del-neoextractivismo-y-los-extravios-del-progresismo-a-los-acechos-del-neofascismo-reflexiones-sobre-la-actual-coyuntura-politica-latinoamericana/>
- Machado, D./Zibechi, R. (2017) *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progresismo*. Ediciones Desde Abajo, Bogotá.
- Maldonado-Torres, N. (2008) "La descolonización y el giro des-colonial" en: *Revista Tabula Rasa*, No.8, Bogotá, pp. 61-72.
- Marchart, O. (2009) *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Rancière y Laclau*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Mária-Serrano, J. (2000) "El 'Consenso de Washington' ¿Paradigma Económico del Capitalismo Triunfante?", en *Revista de Fomento Social* n° 217 (enero-marzo, 2000), pp. 29-45.
- Mariátegui, J. (2007) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

- Martínez Dueñas, W. (2016) *Flujos y redes multinaturales: un recorrido por mundos no[solo]modernos en Puracé, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.
- Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Editorial Lumen, Buenos Aires.
- Mejía Huamán, M. (2005) *Hacia una filosofía andina*. Disponible en:
https://www.academia.edu/7829173/Filosofia_Andina._Mario_Mejia_Huaman
- Melià, B. (2015) "El buen vivir se aprende", en: *Revista Sinéctica* No.45, Tlaquepaque, México, pp. 1-12.
- Mbembe, A. (2016) *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ned ediciones, Barcelona.
- Mignolo, W. (2015) *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Ediciones Bellaterra, S.L., Barcelona.
- Mignolo, W. (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa, Barcelona.
- Mignolo, W. (2005) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.), Clacso, Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal, Madrid.
- Mignolo, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Mol, A. (2014, January 13) "Other Words: Stories from the Social Studies of Science, Technology, and Medicine." Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* website:
<https://culanth.org/fieldsights/472-other-words-stories-from-the-social-studies-of-science-technology-and-medicine>
- Mol, A. (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press, Durham.
- Morales, E. (2011) "Prólogo", en: *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, Farah, I., Vasapollo, L. (coord.) Plural editores, La Paz.
- Mujica, J. (2014, enero 11) "Entrevista" en: *Diario El Tiempo*, Colombia. Disponible en:
<https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-13354001>

- Negri, A.; Hardt, M. (2002) *Imperio*. Editorial Paidós Argentina, Buenos Aires.
- Negri, A.; Hardt, M. (2004) *Multitud*. Editorial Paidós Argentina, Buenos Aires.
- Noboa, P. (2006) *Representaciones del 'corpus' de la naturaleza. De la pre a la postmodernidad*. Ensayo inédito.
- Noguera, A. (2010) "Cuerpos-Tierra. Ethos ambiental en clave de la lengua de la Tierra", en: *Revista Sustentabilidades*, Universidad de Santiago de Chile, No. 2, Año 1, p. 3.
- Orrego-Echeverría, A. (2015) "Descolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalanse a la filosofía", en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* Vol. 36, No. 113, pp. 45-60.
- Ouviña, H. (2007) *Zapatismo para principiantes*. Editorial Era Naciente, Buenos Aires.
- Oviedo Freire, A. (2017) *Qué es el SUMAK KAWSAY. Más allá del antropocentrismo de derecha e izquierda*. Quinta edición. Sumak editores, Quito, Ecuador.
- Prado, A. (2018) *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. Akal, Barcelona.
- Paredes, J. (2010) *Hilando Fino desde el feminismo comunitario*. Mujeres Creando Comunidad, La Paz.
- Parra-Romero, A. (2016) "¿Por qué pensar un giro decolonial en el análisis de los conflictos socio ambientales en América Latina?", en: *Revista Ecología Política. Cuadernos de debate internacional*, No. 51, Barcelona, pp. 15-20.
- Peña Cabrera, A. y otros (2005) *La racionalidad andina*. Mantaro, Lima.
- Piketty, T. (2014) *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Piketty, T. (2016, enero 29) "Poner más impuestos a los ricos no afecta la productividad". Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16495137>
- Porto-Gonçalves, C. W. (2016) *Abya Yala*, en: "Enciclopedia Latinoamericana en línea": <http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/a/abya-yala>
- Prada, R. (2011): *Crítica a la economía política del extractivismo*. Disponible en: <http://horizontesnomadas.blogspot.com/2011/12/critica-la-economia-politica-del.html>
- Prebisch, R. (1981) *Capitalismo periférico: crisis y transformación*. FCE, México.
- Quijano, A. (1992) "Colonialidad y modernidad/razionalidad", en: *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, no. 29, Lima, pp. 11-20.

- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo* (Edgardo Lander, editor) UNESCO-CLACSO.
- Quijano, A. (2011) ""Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder", en: *Ecuador Debate*, N° 84, Quito, pp. 1-6.
- Ramírez, R. (2010) *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Senplades, Quito.
- Rawls, J. (2006) *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Regalado, R. (2006) *América Latina entre siglos: dominación, crisis, lucha social y alternativas políticas de la izquierda*, Ocean Sur, México D.F.
- Restrepo E. (2012) *Intervenciones en teoría cultural*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Restrepo E.; Rojas, A. (2010) *Inflexión decolonial*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2014, marzo 12) *Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. Video-entrevista. ALICE CES. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010) *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón editores, Buenos Aires.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010a) *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota. La Paz
- Ruiseco, G. (2009) "Sobre la vigencia del desarrollismo: la necesidad de un giro conceptual", en: *Athenea Digital* No. 16, pp. 125-135.
- Ruiz Serna, D./Del Cairo, C. (2016) "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno", en: *Revista de Estudios Sociales*, No. 55, pp. 193-204.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid.
- Schavelzon, S. (2016) "Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia", en: *Revista Chilena de Antropología* No. 33, pp. 87-101.
- Segato, R. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Shiva, V. (2010) *Ecofeminismo, derechos de la naturaleza, suma kawsay; Diálogo con mujeres ecuatorianas y conferencia. Seminario de Feminismo Nuestroamericano*. Disponible en: <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.com.br/2013/04/vandana-shiva-ecofeminismo-derechos-de.html>

- Sixirei Paredes, C. (2018, octubre 19) "Por qué se vota a Bolsonaro", en: *Revista electrónica Ibero América Social*. Disponible en:
<https://iberoamericasocial.com/bolso-mito-razones/>
- Sobrevilla, D. (1999) "La filosofía andina del P. Josef Estermann", en: *Solar*, n.º 4, año 4, Lima, pp. 231-247.
- Solomon, R. (2006) "Hegel en Jena: Liberación y Espiritualidad en la Filosofía", en: *Revista Apuntes Filosóficos*, No. 29, pp. 309-342.
- Stefanoni, P. (2010) *¿Adónde nos lleva el pachamamismo?* Disponible en:
<http://www.sinpermiso.info/textos/adnde-nos-lleva-el-pachamamismo>
- Stengers, I. (2015) *No tempo das catástrofes*. Editora Cosac e Naify editora, São Paulo.
- Stengers, I. (2014) "La propuesta cosmopolítica", en: *Revista Pleyade*, No. 14, Julio-diciembre. [Online], pp. 17-41.
- Stengers, I. (2013) "Cultivar una deslealtad hacia quienes nos gobiernan. Entrevista con Isabelle Stengers", en: *Revista Viento Sur*, No. 131, pp. 91-94.
- Svampa, M. (2017) *Del cambio de época al fin de ciclo*. Edhasa, Buenos Aires
- Svampa, M. (2016) *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Edhasa, Buenos Aires.
- Svampa, M. (2013) "'Consenso de los Commodities' y lenguaje de valoración en América Latina", en *Revista Nueva Sociedad* No. 244, marzo-abril, Buenos Aires, Argentina, pp. 30-46.
- Sloterdijk, P. (2006) *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" de Heidegger*. Siruela, Madrid.
- Svampa, M. (2005) *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Taurus, Buenos Aires.
- Svampa, M. y Pereyra, S. (2003) *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Taibo, C. (2009) *En defensa del decrecimiento*. Catarata, Madrid.
- Taylor, Ch. (1997) "Equívocos: el debate liberalismo - comunitarismo", en: *Argumentos filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós, Barcelona.
- Taylor, Ch. (1996) *Fuentes del yo*. Paidós, Barcelona.
- Taylor, Ch. (1994) "El debate entre liberales y comunitarios", en: *Revista de Humanidades N° 2*, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago de Chile.

- Taylor, Ch. (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Taylor, Ch. (1990) "El atomismo", en *Revista Derecho y moral. Ensayos analíticos*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Thiebaut, C. (1992) *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Tortosa, J. (2009) *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Editorial Fundación Carolina, Madrid.
- Tortosa, J. (2008) "Maldesarrollo inestable: un diagnóstico", en: *Actuel Marx/Intervenciones*, n° 7, Universidad Bolivariana/LOM Ediciones, Santiago de Chile, pp. 121-138.
- Uchôa, M. (2017) "O multinaturalismo ameríndio e a virada ontológica na filosofia contemporânea. Uma visão pós-correlacionista da Natureza", en: *Revista Ensaios Filosóficos*, Vol. XV, pp. 36-45.
- Ulloa Ortiz, B. (2009). "La lucha armada". En: Cosío Villegas, D. et al. *Historia general de México*. El Colegio de México, México.
- Valentim, M. (2018a) "Entrevista", en: *Revista Ipseitas*, vol. 4, no. 2, n. 2, São Carlos, pp. 6-23.
- Valentim, M (2018) *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Editora Cultura e Barbárie, Florianópolis.
- Valentim, M (2013) "Extramundandade e sobrenatureza", en: *Revista Natureza Humana*, Vol. 15, no. 2, pp. 48-93.
- Varela, F. (2003) *La habilidad ética*. Debate, Barcelona.
- Varela, F. (1999). *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford University Press.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. MIT Press, Cambridge.
- Vásquez-Rodríguez, G. (2015) "Obsolescencia programada: historia de una mala idea", en *Revista Herreriana*, vol. 11, No. 2, pp. 3-8.
- Viteri, C. (2002) "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", en: *Revista Polis [En línea]* # 3. Disponible en: <http://polis.revues.org/7678>
- Viveros, M. (2008) "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en: *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe La sexualidad frente a la sociedad*. Careaga, Gloria (Ed.). México, D.F., disponible en: <http://www.ilef.com.mx/memorias%20sexualidad.%20lilia%20monroy.pdf>

- Viveiros de Castro, E. (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2011) *A inconstância da alma selvagem*. Editora Cosac & Naify, São Paulo.
- Viveiros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz editores, Buenos Aires.
- Viveiros de Castro, E. (2004) "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en: Revista *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 14, n. 18, p. 225-254.
- Viveiros de Castro, E. (2004a) "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation in Tipití", en: *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), pp. 3–22.
- Viveiros de Castro, E. (1996) "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en: Revista *MANA* [online], v. 2, n. 2, pp.115-144.
- Viola, A. (2014) "Discursos pachamamistas versus políticas desarrollistas", en: *Íconos*, 2014, n.º 48, pp. 55-72.
- Walsh, C. (2018) *¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya Yala*. Disponible en:
<https://redivep.com/sitio/wp-content/uploads/2018/04/CATHERIN-WALSH.pdf>
- Walsh, C. (2007) "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales", en: Revista *Nómadas*, No. 26, Universidad Central, Bogotá.
- Walzer, M. (1996) "La crítica comunitarista del liberalismo", en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*. Paidós, Barcelona.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad. Esbozos de Sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Wilber, K. (1990) *El espectro de la conciencia*. Kairós, Barcelona.
- Wimmer, F. (1996) "Filosofía Intercultural. ¿Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?", en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. 23, No. 80, pp. 7-19.
- Woolgar, S. (2013) "The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies?" en: *Social Studies of Science* Vol 43, Issue 3, pp. 321-340.

- Yehia, E. (2007) "Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad / decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red", en: *Revista Tabula Rasa*, No. 6, Bogotá, pp. 85-114.
- Zibechi, R. (2015) *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá.
- Žižek, S. (2008) *Cómo leer a Lacan*. Paidós, Buenos Aires.
- Žižek, S. (2000) *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Editorial Paidós, Buenos Aires.