

Convivialidad-Desigualdad

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

Mecila:

 **CLACSO**

Índice

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

Parte 1. ¿Por qué Convivialidad-Desigualdad?

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

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

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

Parte 2. Epistemologías de la Convivialidad-Desigualdad

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

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

Migraciones entrelazadas. Colonialidad de la migración
y convivialidad creolizada169
Encarnación Gutiérrez Rodríguez

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

Parte 3. Itinerarios de la convivialidad en América Latina

Mestizaje y convivialidad en Brasil, Colombia y México281
Peter Wade

Políticas contemporáneas de convivialidad 315
Claudia Briones

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

Parte 4. Convivialidad y desigualdad en situaciones limítrofes

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

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

Convivialidad marginal.....523
Gabriel Feltran

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

Políticas contemporáneas de convivialidad

Claudia Briones

Introducción¹

Si el neologismo convivialidad apunta a la calidad de nuestra convivencia, a una coexistencia armoniosa y, por derivación, connota camaradería y –desde Dante Alighieri– el convite a un banquete de sabiduría, ¿es un oxímoron tratar de identificar si y cómo la convivialidad se expresa en contextos de desigualdad histórica máxima, como los que son propios de los países de América Latina y de las relaciones entre países de la “aldea global”. ¿Es acaso una forma de co-existir y co-habitar que sólo es posible al interior de comunidades pequeñas y que, por ende, posee una fuerza de fragmentación que sólo conlleva conflictos entre ellas? ¿Es, por el contrario, una

¹ Aún pensando para un contexto tan diferente –los EE.UU. de Donald Trump– la forma en que Lawrence Grossberg actualiza el dictum gramsciano de actuar y analizar coyunturas difíciles con pesimismo de la razón pero optimismo de la voluntad atraviesa mis maneras de pensar las luchas indígenas hoy en mi país y más allá. Sus reflexiones servirán de guía, por tanto, para introducir cada acápite y el conjunto.

idea-fuerza² que, a través de lo absurdo y la incoherencia, busca generar alternativas para un “ser juntos” (Massey, 2005) ampliado? ¿Es, en este sentido, una utopía concreta que –como señala Ernst Bloch (1885-1977)– apunta a una esperanza fundamentada, faro y experimento de procesos históricos que, a pesar de anticipar mucho más de la buena vida para todos de lo que finalmente logran, dejan huellas indelebles para marcar la dirección de los caminos pendientes (Krotz, 2011)?

La modernidad viene siendo criticada desde distintas corrientes (por su teleología, su universalismo, dualismos ontologizantes recurrentes e historicismo monotónico), pero siempre o mayormente desde dentro –aunque sea incluso desde sus periferias. Abrevando en esas críticas, mi lugar de enunciación y perspectiva busca hacer un doble desplazamiento. Inspirándome en la manera en que Jean y John Comaroff (2013) invierten el sentido de la onda expansiva neoliberal, trataré de capitalizar mi experiencia antropológica de trabajo con pueblos originarios, particularmente el mapuche-tewelche, no tanto para ver cómo los centros se construyen desde sus márgenes (Das y Poole 2004), sino cómo esos márgenes disputan y buscan redefinir las excepciones, ilegibilidades y exclusiones que los centros les imponen, llevando a éstos a redefinirse. Si lo pensamos desde los procesos de construcción de hegemonía cultural, haré foco menos en las tradiciones selectivas y lo que queda definido como arcaico, que en las maneras en que lo residual y lo emergente (Williams, 2000) se resignifican constantemente, para digerir lo selectivo y lo arcaico, sin hacerse ni del todo digeridos ni del todo digeribles. Propongo así una perspectiva doblemente excéntrica, que busca replantear convivialidades otras,³ yendo espiraladamente de abajo hacia arriba, y de afuera hacia adentro.

² En el sentido dado al concepto por el positivismo espiritualista del filósofo francés Alfred Fouillée (1838-1912), de integrar de modo indisoluble elementos aparentemente antagónicos (Ferrater Mora 1951: 895).

³ Inspirándome en Escobar (2003) y su idea de mundos y conocimientos otros o de otro modo.

Por estas y otras razones, anclo mis reflexiones en el análisis de debates, demandas y políticas que en los últimos años se han dado en torno al concepto del Buen Vivir (BV). Según Sánchez Lizama, si hoy el BV de los Pueblos Indígenas latinoamericanos tiene impacto a nivel global, es porque “ha trastocado las visiones más arraigadas sobre el desarrollo” (2014: 66). Así, este horizonte de reflexión y propuestas en diferentes dimensiones no sólo es uno de los más relevantes y novedosos de los generados y debatidos recientemente desde América Latina (Gudynas, 2011) para plantear otras formas de convivialidad, sino que aspira a tener –y aparenta estar teniendo– repercusiones en otras regiones del planeta (Hidalgo Flor, 2011). Por eso me interesa tomarlo como foco, por la forma en que pone en evidencia puentes con –y permite revisar los límites de– otras teorías políticas contemporáneas que, desde contextos muy dispares, también cuestionan formas hegemónicas de convivialidad, aún sin usar este término. El BV muestra, a su vez, tanto los diferentes planos en que la convivialidad debe ser repensada, como los factores que impiden –o los desafíos que comporta– estructurar, disputar, negociar y representar convivialidades otras en sociedades en las que diversidad y desigualdad aparecen tan densas como diferencialmente anudadas. Permite, también, adelantar retos sobre la convivialidad entre saberes sociales heterogéneos y saberes académicos que buscan dialogar empáticamente con ellos. Mi meta no es responder de antemano, sino plantear preguntas sobre distintas alternativas de un “ser juntos” que –siguiendo la propuesta de Eric Wolf (1994: 7) respecto la noción de “grupo étnico”– marquen el inicio y no la implementación o conclusiones de un programa de investigación.

Puntos de partida

The optimism of cultural studies begins with its recognition that the realities we live in –identities, social positions, social structures, political and economic relations, inequalities and hardships, maps of meaning, ideologies, commonsense, institutions, political possibilities and positions, etc.– are constantly being made through struggles (or their absence) to organize the multiplicities, to actualize a specific reality out of the multiple possibilities.

(Grossberg, 2018: 866)

A partir de lo que hasta el momento he aprendido como antropóloga del análisis de procesos concretos, he llegado a definir una caja de herramientas teóricas que tienen propósitos más heurísticos que hermenéuticos o normativos. Como es desde y a través de esas herramientas que pienso y hablo, las comparto aquí como parte de los debates a sostener.

Desde el sentido común, la *diversidad* –particularmente socio-cultural, pero también la biodiversidad– suele verse/pensarse como dato de la realidad. Es más fecundo, empero, verla como forma de pensar lo social y lo real, témporo-espacialmente cambiante, que está en la base de políticas diferencialistas o integracionistas (Briones et al., 2006). Ello permite entender por qué “la diversidad indígena” –que inicialmente los estados latinoamericanos consideraban un lastre al progreso– fue luego siendo vista como un recurso a instrumentar para su ciudadanización, y más recientemente, como un valor, un capital y un derecho.

En este sentido, lo identificado como “diferencia cultural” suelen marcar heterogeneidades *dentro de* y no *entre* prácticas. Atendiendo a la historicidad de las prácticas, conviene más pensarlas como *différance* que como *différence* (Derrida, 1967), esto es, en constante desplazamiento. A menudo, por tanto, la identificación y disputa

pública en términos de “diferencias culturales” deviene indicador no sólo de distintas formas de hacer mundo, sino las relaciones de subordinación y desigualdad que se establecen tanto entre esas distintas formas como entre sus practicantes.

En lo que hace a “hacer mundos”, las heterogeneidades que suelen leerse a nivel de “diferencias culturales”, se despliegan como disensos de diferente tipo: ideológicos, ontológicos y epistemológicos.⁴ Hacer esta distinción es importante para entender no solo que las desigualdades se anclan en injusticias distributivas,⁵ ecológicas y culturales (Escobar, 2005), sino que lo que solemos llamar ideología y cultura –más allá de los profusos debates sobre cómo mejor encarar ambos términos– pueden acabar opacando las dinámicas y efectos de lo que rotulamos como etnocidios y ecocidios, atentando así

⁴ Esta diferenciación que realizo abrevia, sin duda, en la forma en que los colegas Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar han sostenido maneras de leer los conflictos que involucran a pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina (Briones 2014b). Nuestras coincidencias posiblemente surgen tanto de una común formación disciplinar en la antropología, como de las respectivas experiencias de trabajo con colectivos que plantean las fricciones más explícitas y sustanciales con los asertos eurocéntricos de la modernidad. No obstante, por tratar de dar encarnadura a la importancia que esos mismos colegas prestan a la idea de conexiones parciales y a la contingencia de que “todos vivamos en más de un mundo pero en menos de dos” en mi camino de comprensión y explicación de la praxis o hacer mundo del pueblo mapuche-tewelche –que es sobre lo que he reflexionado más– sostengo la importancia de discriminar e identificar tres tipos de disensos que se hacen etnográficamente patentes es esa praxis. Si tratara de resumir mi manera de entender esos disensos que suelen marcar bordes de refracción dentro de una misma práctica, los bordes ideológicos expresan cuestionamientos que debaten sobre una misma realidad/mundo; los ontológicos emergen cuando los mismos seres (o entes, según quién hable) son figurados con distintas capacidades de agencia y hacen mundos distintos; y los epistemológicos cuando se ponen en juego diferentes formas de conocer y tener certezas respecto de los mundos y seres sobre los que se predica, lo cual abre caminos otros de explicación y comprensión relacional de aquello sobre lo que se habla.

⁵ Aun cuando las injusticias distributivas suelen vincularse con “lo económico”, las desigualdades que alientan injusticias de este tipo remiten en verdad a diferentes dimensiones de la vida social. Siguiendo a Kessler (2014), habría por lo menos que desplegar analíticamente el concepto en términos de distribución del ingreso, el trabajo, las políticas laborales y cobertura social; el acceso diferencial a la educación, la salud, la justicia, la vivienda y el hábitat; brechas territoriales en la infraestructura, incluyendo disparidades por regiones y ruralidad; y dispar cobertura por las políticas de seguridad.

contra convivialidades sustentables, esto es, convivialidades que posiblemente no anularán mágicamente todas las desigualdades, pero sí intentarán tramitarlas de modos menos injustos y dolorosos.

La comprensión de cómo las relaciones de subordinación y desigualdad se establecen tanto entre distintas formas de hacer mundo como entre sus practicantes suele movilizar los conceptos de cultura e identidad que, a menudo, aparecen indisolublemente anidados. Sin embargo, una convivialidad productiva requiere des-ontologizar y desacoplar ambos conceptos, esto es, las identidades y las diferencias culturales, sin negar la co-ocurrencia de conflictos tanto identificatorios, como ontológicos, epistemológicos e ideológicos. Esta manera de pensar espacios públicos donde esos conflictos se hacen evidentes no nos provee de modelos abstractos ideales de convivialidad, sino recursos para tramitar esos conflictos y disensos. Si el giro ontológico viene cuestionando la idea de cultura (con antecedentes, por supuesto, en autores como Roy Wagner 1975), el desacople entre cultura e identidad que la antropología propone desde Frederik Barth (1969) necesita una crítica equivalente de las nociones de identidad que cuestionan ciertas dimensiones del concepto sin abandonarlo (Hall 2003; Briones 2007). Brevemente, las desigualdades se entraman en diferentes planos, aun cuando se acaban encarnando en formas de plantear asimetrías en las condiciones de existencia de distintos colectivos, en: su momento, propusimos pensar los efectos de distintos planos de desigualdad desde el concepto de interjuego de clivajes (Siffredi y Briones 1989) o de sus vinculaciones mutuas (Briones 1998).⁶ Más recientemente, ese anidamiento históricamente contingente se teoriza como una interseccionalidad (Dahmoon 2011; Viveros Vigoya 2016) que impide asociaciones nítidas entre prácticas e identificaciones, aunque haya sedimentaciones que tiendan a alinear parcialmente diacríticos de «diferencias culturales» y pertenencias. En todo caso, prever su desacople es crucial pues, cuando su

⁶ En este y otros temas, cierta auto-referencialidad apunta a evitar la multiplicación de citas de autores oportunamente retomados y debatidos.

alineamiento se totaliza, cuando cultura e identidad se tratan como intercambiables y mutuamente constitutivas, de ello emergen visiones de interculturalidad relacional o funcional (Walsh 2012) que no logran ni identificar desplazamientos en ese anidamiento, ni desmontar asimetrías sobre los distintos planos de la vida social.

Por último, las desigualdades y nociones de diversidad que las fundamentan o disputan, así como los efectos de anudamientos contingentes entre distintos ejes de desigualdad, son resultado de formas históricamente específicas de articular prácticas, dispositivos, representaciones. Por ende, hacer la diferencia entre lo virtual y lo actual de esas articulaciones (Grossberg 2010) permite identificar qué factores imposibilitan otras actualizaciones de lo virtual. Abre, además, el camino de investigaciones que apuestan a anclarse en contextualizaciones radicales (Grossberg 2009).

Con y desde esta caja de herramientas, resumo a continuación un camino que permite hacer inteligibles las formas contemporáneas que toman ciertas formas indígenas de demandar en distintos países de América Latina.

Demandas y hegemonía en perspectiva histórica

...history does not work by absolute ruptures ... it cannot be understood as a radical break with everything that came before ... It is the temporary end of a longer story, which brings new elements and new relations into play, and in the process, transforms some of the older elements we thought we understood. But it is also the temporary beginning of another story which is as yet unwritten.

(Grossberg, 2018: 866)

La convivialidad como oxímoron no depende de la inevitabilidad de los nexos entre diferencias y desigualdades –no tiene por qué haber

inevitabilidad en esas vinculaciones– sino de las maneras históricamente específicas en que se han ido articulando distintas economías políticas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005). En este acápite, hago por tanto un sumario recorrido de cómo las demandas indígenas fueron leyendo las distintas faltas o fallos de las convivialidades practicadas o propuestas por los estados-nación latinoamericanos en la larga duración. Me interesa mostrar las maneras en que dentro de lo que llamamos proceso hegemónico de digestión de reclamos sociales –o desde lo que los mapuche verían como un proceso del conocer que opera desde y mediante el *inaduam* (o percibir por los sentidos), el *kvme rakizoam* (o buen pensamiento), el *kvme kimvn* (o buena sabiduría) y el *gvlamtuwun* (o intercambio colectivo de saberes a través de los consejos) (Briones, 1999)– los pueblos indígenas han ido diagnosticando y disputando los fallos de sucesivas convivialidades. Me refiero a complejos y heterogéneos procesos políticos de organización y producción cultural indígena, mayormente centrados en disputar procesos estatales de construcción de hegemonía cultural, procesos ambos intervencionales, aunque las agencias involucradas y puestas en juego hayan siempre tenido dispar capacidad para producir efectos de verdad y transformaciones.

Así, en poco más de cien años y a pesar de disparidades que no pueden ser reseñadas aquí, las lógicas de los Estados-nación modernos han realizado en América Latina un recorrido respecto de los ciudadanos indígenas, sus “otros internos” por excelencia, que va de la negación y el asimilacionismo a las políticas de reconocimiento intercultural, pasando por una biopolítica de corte integracionista anclada en usar las diferencias culturales como medio de homogeneización (Bengoa, 2000; Bretón, 2013; Sánchez Lizama, 2014; Slavsky, 1992).

En líneas muy generales, los estados nación modernos han dejado a escala planetaria muchas promesas incumplidas. No sólo el potencial ecualizador de la idea de ciudadanía en que se anclan no ha promovido la igualdad de oportunidades y resultados para muchos de sus habitantes ni ha cuestionado los privilegios de los que

disfrutaban otros. Esos estados han traicionado también muchos de los límites que declamaron autoimponerse, a modo de cegueras frente a la religiosidad y la etnicidad, para garantizar esa igualdad presupuesta. Si la separación Estado/iglesia o la privatización de la fe ha sido la solución hegemónica promovida desde Occidente a las guerras religiosas, las conflictividades étnicas trataron de resolverse mediante una cuestionable desculturización de la política y la economía (Briones, 1996), anclada en una ficticia privatización de ciertas pertenencias. Acabaron así imponiendo valores particulares desde una propensión logo-falo-etnocéntrica que, en el mejor de los casos, difirió sólo por un tiempo esas conflictividades.

Para poner en foco analítico estas lógicas, tomo las demandas indígenas como subordinaciones convertidas en antagonismos (Laclau y Mouffe, 1990) que, por un lado, diagnostican y develan los efectos selectivamente distribuidos de esas promesas incumplidas y, por el otro, permiten rastrear los modos en que las luchas sociales logran cambiar los pisos políticos de los debates (Briones y Ramos, 2010) y abrir los campos de interlocución para replantear las formas hegemónicas de convivencia sedimentadas en distintos momentos históricos.

Sugestivamente, cuando “lo cultural” es invocado como causal del maltrato societal y estatal a parte de la ciudadanía, las demandas formuladas en esos términos suelen inicialmente tomarse como resultado de un fundamentalismo que se pregona como característica de los colectivos demandantes, más que como efecto reactivo a la ocurrencia de “desigualdades ilegítimas” o a la negación de “diferencias legítimas” que los diferentes reclamos van haciendo visibles. Sin embargo, cuando los procesos de construcción de hegemonía cultural van buscando digerir los conflictos resultantes para domesticarlos, se modifican con el tiempo tanto las nociones y lugares disponibles para la expresión y reconocimiento público de la “diversidad cultural”, como los lenguajes hegemónicamente habilitados para las disputas y negociaciones (Roseberry, 1994) que la involucran, es decir, se transforma lo que Rancière (1996) denomina la “lógica de policía”.

Y lo que advertimos a partir del análisis histórico de las luchas indígenas es que, sucesivamente, la prometida pero nunca concretada anulación de desigualdades ha ido llevando a reformular demandas mediante nuevos conceptos que tratan de hacer audibles y visibles asimetrías silenciadas e invisibilizadas por los modos de convivencia imperantes. Más interesante aún, aunque las primeras maneras de hacer evidentes distintas asimetrías suelen ser reactivas y defensivas, si sabemos escucharlas, si analizamos los procesos de producción cultural que las van precisando y diseminando, pronto advertimos que cada uno de los conceptos que vehiculizan tales reclamos suelen incluir de modos imbricados tanto diagnósticos y denuncias como propuestas.

Para resumir entonces una historia muy prolongada de reclamos indígenas en América Latina, la demanda de derechos cívicos y políticos primero, y económico-sociales después, ha sido quizás, por décadas, la forma de batallar contra las desigualdades vividas frente a las ciudadanizaciones prometidas. Pero ya en la Declaración de Barbados II de 1977, los propios indígenas hablan explícitamente de las dos formas de dominación padecida por ellos en América Latina, una física o económica y otra cultural (Bonfil Batalla et al., 1977). Abren así y preparan el campo de interlocución que dará lugar al surgimiento de nuevas organizaciones y al reconocimiento de derechos indígenas mediante reformas constitucionales (ver por ejemplo Briones y García, 2014; Ramos, 2012). Progresivamente, el concepto de interculturalidad emerge y se instala como alternativa para batallar contra la negación de las diferencias legítimas haciendo foco en ellas. Luego, el de plurinacionalidad apuntará a desestabilizar principios fundantes de los estados-nación modernos, como el que plantea un vínculo unívoco e indisoluble entre estado y nación.

Ortiz, Narváez y Bretón (2016: 11) vinculan el surgimiento de la utopía de la sociedad intercultural y del estado plurinacional con el levantamiento indígena de 1990 que llevó a la CONAIE de Ecuador a incluir la plurinacionalidad entre sus dieciséis demandas. No interesa hacer aquí un seguimiento histórico pormenorizado de

cómo interculturalidad y plurinacionalidad se fueron receptando y generalizando como reclamos desde organizaciones indígenas de distintos pueblos y países, pero sí indicar tres cosas. Primero, usar la aparición de distintos conceptos como guía para la secuenciación de los procesos de lucha y organización indígena no implica el cese sino la articulación de demandas formuladas previamente en otros términos. Segundo, conceptos “novedosos” como el de interculturalidad y plurinacionalidad operan de manera anidada con los reclamos a ser reconocidos como pueblos, con derecho a la autonomía/ autodeterminación y el territorio que se fueron introduciendo antes y tardaron bastante en ser parte de los lenguajes estatales habilitados de disputa política. Tercero, si parece haber sido más sencillo para los estados latinoamericanos incorporar al lenguaje constitucional la idea de pueblos indígenas y la de interculturalidad, no es un dato menor que sean pocos los que hablan constitucionalmente de territorios indígenas y que sólo Ecuador y Bolivia se auto-reconozcan como estados plurinacionales, a partir de sus reformas constitucionales de 2008 y 2009 respectivamente.⁷

En estos contextos, Hidalgo Flor (2011) sostiene que la propuesta del *Sumak Kawsay* –que será traducida y generalizada como (filosofía del) Buen Vivir (BV)– empieza a ser sistematizada en los pueblos *kichwas* del Pastaza de Ecuador a finales de la década del noventa, como una propuesta para organizar su plan de vida y el manejo de su territorio, desde su propia cosmovisión.⁸ Burman (2017: 156) identifica otros orígenes para el concepto aymara asociado de *Suma Qamaña* en Bolivia, para señalar que el concepto ha ido tomando vidas propias, al punto que hoy “el ‘vivir bien’ puede significar todo o nada”, desde horizonte de lucha comunitaria contra el capitalismo

⁷ Para un examen detallado y comparativo de los contextos sociales (indígenas y no indígenas) y estatales de surgimiento y reinscripción de la plurinacionalidad y la filosofía del Buen Vivir en Ecuador y Bolivia (en relación a su vez con otros conceptos como el de autonomía), ver por ejemplo Schavelzon (2015).

⁸ Una historización alternativa se encuentra en Altmann (2016), quien también explica cómo se va vinculando el BV con los conceptos de autonomía, interculturalidad y plurinacionalidad.

depredador y la colonialidad global, o lucha enraizada en y promovida desde la vida comunitaria de los ayllus, hasta “una visión mística, romanticista y exotizante de ‘lo indígena’, una visión desde arriba, propagada por las clases dominantes” (2017: 155).

Como veremos, Bretón (2016: 107) identifica tres acepciones de la noción del BV como traducción del *Sumak Kawsay* quechua o del *Suma Qamaña* aymara. A saber, las estatalmente receptadas; las surgidas de intelectuales indígenas y filo-indianistas de corte esencialista; y finalmente las posturas críticas con las primeras, desde una perspectiva intelectual no indígena.⁹ Es precisamente en el análisis de lo que este concepto ha generado en sus distintas reinscripciones indígenas, sociales y estatales que me interesa detenerme en el próximo acápite. Primero, porque, como anticipara, su circulación ha ido estimulando novedosos debates sobre formas otras de convivialidad en América Latina y otras regiones. Luego, no sólo porque la noción del Buen Vivir –como la de interculturalidad y la de plurinacionalidad– se hace extensiva al conjunto social proponiendo una convivialidad alternativa a y con los no indígenas, sino porque, lejos de quedar haciendo foco en las diferencias o en replantear solamente otras formas de pensar las sociedades y los estados nacionales, emprende una crítica radical al “modelo civilizatorio” planetariamente preponderante. Adelanta por tanto una filosofía política distinta a las disponibles hasta el momento. Además, si la interculturalidad se acota a reformular las relaciones deseables entre seres humanos, el BV pone en clara escena e incorpora relaciones que exceden el rango de los seres convocados a convivir de mejores maneras, lo que anida más decididamente movimientos ambientalistas y por derechos colectivos diferenciados –sin dejar de mostrar sus fricciones.

Por otra parte si, ninguna de las demandas indígenas –sea por derechos universales conculcados o por derechos diferenciados no

⁹ Falta aquí la forma en que, también desde fines de los años noventa al menos, los afrodescendientes en América Latina alimentan con sus propias prácticas a la filosofía del BV. Para ver cómo este proceso se despliega en el Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN), ver por ejemplo Escobar (2014).

reconocidos o no implementados– está inactiva y si, en cada caso, formas específicas de formularlas depende del tipo de anidamiento diferencia/desigualdad históricamente específico a los contextos socio- políticos particulares en que esas demandas se entraman, examinar los alcances y debates en torno al BV opera de escenario para explorar qué es lo que la propuesta busca contrarrestar (su diagnóstico); cuáles son los principios hegemónicos que hacen (in)viabile esa convivialidad otra que el BV virtualmente propone (condiciones de factibilidad para actualizar lo virtual); y en qué momento histórico estamos para que una filosofía política de raigambre indígena haya devenido audible y legible –parcialmente, al menos– en ámbitos tan dispares. En suma, el acápite siguiente mapea las direcciones y algunos efectos del proceso por el que el BV se ha ido reinscribiendo como utopía concreta para sectores heterogéneos.

El Buen Vivir como principio esperanza (según desde quiénes y para quiénes)

Finding the possibilities of better ways of living (other worlds if you will) requires us to understand the conjuncture –its constraints, its openings, its determinations and contradictions, the many trajectories out of which it has arisen, and the ‘field of possibles’ (to use Sartre’s phrase) it presents to us,

(Grossberg, 2018: 864)

Si toda demanda es más un diagnóstico que un problema y todo diagnóstico graba en bajorrelieve alternativas, me interesa en este acápite examinar lo que el BV diagnostica como fallido o falente – esto es, como Mal Vivir –y propone como utopía concreta– esto es, como dirección de caminos pendientes, en términos de imaginar, negociar y estructurar convivialidades otras.

Siendo múltiples las reinscripciones del BV, retomo las tres vertientes ya enunciadas de resignificación que identifica Bretón, para hacer foco primero en las tensiones dentro y entre ellas, y examinar luego qué distintos malestares y cuestionamientos de época hacen posible que sectores tan heterogéneos converjan en su uso desde y a pesar de sus dispares “necesidades e intereses”. La meta es –reitero– abrirnos preguntas para investigar y teorizar los campos de lo (im)posible, para que se articulen mejores convivialidades desde formas aún virtuales.

Cuando Bretón analiza ciertos textos de intelectuales indígenas o filo-indianistas, le preocupa que dejen traslucir “una imagen arquetípica, descontextualizada y mística de una ‘civilización andina’ portadora de ontologías relacionales y vitalistas que, de manera misteriosa –en cualquier caso nunca explicitada por el autor– han permanecido ‘incontaminadas’ por la cultura occidental” (Bretón, 2016: 112). Le resulta extraño que “una noción tan enraizada en el ethos de las culturas originarias no hubiera sido siquiera mencionada a lo largo de la dilatada historia de demandas, movilizaciones y protestas del movimiento indígena ecuatoriano durante las décadas de los ochenta y los noventa del siglo pasado”, y que recién en los primeros años del siglo XXI, Carlos Viteri Gualinga la hubiera publicado (Bretón, 2016: 114). Sin embargo, esta publicitación/composición supuestamente tardía del concepto no es extraña para mí, pues me ha tocado a menudo presenciar procesos de producción cultural que conllevan recomponer o recombinar conceptos que expresen lo que se quiere comunicar, tratando a la vez de traducir lo que se quiere transmitir dentro de los condicionamientos que implica expresarse públicamente en los lenguajes hegemónicamente habilitados. En todo caso, estas circunstancias me sugieren ciertas preguntas a ser exploradas etnográficamente, como intentaré hacer más abajo. Primero y más allá de la génesis de ciertos conceptos, ¿qué es lo que hace que resuenen y se reinscriban con acentos propios en audiencias indígenas (y no indígenas) variadas? Segundo, ¿qué bordes de

significación, estructuras, relacionalidades disputan esos diversos acentos?

En lo que hace a la apropiación estatal del concepto de BV como parte de imaginarios constitucionales en Ecuador y Bolivia, Bretón entiende que los principios ético-morales indígenas funcionan como una especie de eslogan para legitimar políticas extractivas de la alternatividad posneoliberal que antagonizan con el BV y redundan en que los movimientos indígenas antagonicen con ellas (Bretón, 2016: 107).¹⁰ Transformado el BV en dispositivo de gestión de la diversidad, Ortiz, Narváez y Bretón (2016) ven su apropiación estatal como “paraguas legitimador para la implementación de un proyecto tecno-burocrático post neoliberal y post desarrollista de redistribución de riqueza”, alentado por los ideales de un “socialismo del Siglo XXI” que no renuncia al empeño “modernizador” de la sociedad (Ortiz, Narváez y Bretón, 2016: 11).”

Ahora bien, el examen de las causas de esta apropiación vacua puede quedar apresado en los marcos de una crítica acotada a la realidad de Ecuador, o abrirnos preguntas más amplias para mejor comprender y caracterizar las dinámicas estatales los efectos de distintos estilos de construcción de hegemonía desde administraciones que gerencian una misma estructura estatal. ¿Pueden los Estados-nación modernos –anclados en interpelar ciudadanos desde la fisura entre una igualdad declamada y desigualdades recreadas por sus mismas estructuras, los mercados y la propia sociedad civil– no sólo ser receptivos sino tramitar convivialidades que neutralicen esas

¹⁰ Concretamente, Altmann (2016:72) señala que, en Ecuador, la definición gubernamental del BV «no logra sobrepasar en su práctica a un reformismo eco-social-demócrata, un intento de aumentar la participación social y política y reducir la explotación de la naturaleza.» Más críticos aún son Caria y Domínguez (2014:147), para quienes el BV “se ha convertido en un ‘Aparato Ideológico del Estado’ –y un conjunto de instituciones que funciona por medio del sometimiento voluntario–, funcional a los verdaderos objetivos desarrollistas perseguidos (aumento del PIB per cápita con reducción de la pobreza y de la desigualdad)”.

desigualdades?¹¹ ¿Qué planos de su gestión (jurídicos, económicos, políticos, educativos, etc.) imposibilitan (de modos más o menos inevitables o contingentes) o podrían promover transformaciones que faciliten otras formas de estructurar, negociar e imaginar convivialidades que remedien injusticias históricas? Más allá de diferentes articulaciones de y entre los aparatos de estado, ¿de qué modo distintos estilos de construcción de hegemonía cultural administran convivialidades más o menos problemáticas según sus distintas maneras de construir al *populus* o pueblo de la nación como *demos* –el espacio de quienes pueden “legítimamente” dar forma y contenido al *populus* y poner su mundo en palabras– y de tratar a la *plebs* –el campo de lo popular o de los menos privilegiados– como parte tangencial o medular de ese *demos*?¹² ¿Desde qué articulaciones históricamente específicas –y con qué efectos– distintas economías de valor regulan los diversos clivajes (de clase, antecedentes socioculturales, género, edad, región, religiosidad, etc.) que impiden la incorporación de lo que sea que se defina como *plebs* al *demos*? Indagar esas economías de valor es crucial, en la medida en que son *fons et origo* tanto de las distintas desigualdades como de los dispares efectos de su interseccionalidad.¹³

Veamos ahora las recepciones del BV desde intelectuales no indígenas. En esto, a Bretón le preocupa no tanto que se vea en la idea del BV una alternativa al desarrollo (cosa que los movimientos indígenas postulan explícitamente), sino que ello dé pie a la mistificación y esencialización de una especie de “nativo ideal (de matriz más roussoniana que etnográfica), prototipo de una suerte de nuevo sujeto de cambio histórico (Bretón, 2016: 118)”. Sostiene también que,

¹¹ Nancy Postero (2006) para Bolivia, y Sarah Radcliffe (2012) para Ecuador se hacen preguntas semejantes.

¹² Para definiciones y debates sobre distintas maneras de vincular los conceptos de *populus*, *demos* y *plebs*, ver por ejemplo Barros (2009 y 2013) y Laclau (2005).

¹³ Haciendo foco en los modos en que históricamente los indígenas han formado parte de la *plebs*, exploré en otra parte las características y efectos del estilo nacional-popular de interpelación cívica sobre los posicionamientos y demandas del movimiento indígena en Argentina (Briones 2014a), y también traté de poner esa lectura en marcos regionales de discusión más amplios (ver Briones 2015).

desde una intelectualidad empática con las críticas indígenas al modelo civilizatorio vigente, los movimientos étnicos impulsores de la bandera del BV fueron así “revestidos de un aura de alternatividad radical que ha llegado a ser calificada como posdesarrollista, posneoliberal y decolonial” por autores como Arturo Escobar (Bretón, 2016: 106).¹⁴ Ciertamente, hay idealización en algunos autores que toman el BV como bandera política propia transparente. Quizás ése sea el caso de Alberto Acosta, a quien recurre Bretón para ilustrar su punto. No obstante, éste es un ámbito de repercusión que merece un examen más extenso, no sólo porque nos involucra particularmente, sino porque también respecto de censores o adherentes no indígenas igualmente fervientes es importante averiguar por qué, desde dónde y con qué efectos operan recepciones extremadamente positivas o negativas.

Hidalgo Flores (2011), por ejemplo, ve en la formulación del Buen Vivir un horizonte de transformación ante la crisis capitalista que se expande a nivel mundial y que, por ende, representa un aporte concreto a la región y a todo el mundo en la lucha contrahegemónica de la primera década del siglo XXI. Es imposible no acordar con que el BV se formula desde lecturas opositivas. Debemos no obstante identificar los distintos modos de receptor cómo y a qué se opone y qué propone el BV. En otras palabras, debemos prestar atención a las políticas de traducción que esas recepciones ponen en juego y a los límites de la convivialidad hermenéutica que ellas plantean. Hay a este respecto dos ideas de traducción que me interesa discutir por la forma en que, al criticar una idea de transparencia que lleva a forzar conceptos otros en el molde de los propios (la versión más ingenua y violenta de traducción), permiten releer los debates sobre el BV dentro del campo de intelectuales no indígenas.

¹⁴ En este punto, Vanhulst (2015: 36) distingue “una posición radical que refuerza una tendencia particularista (en gran medida anti-moderna) y una posición moderada (potencialmente dialógica y pluralista).” Más abajo introduciremos visiones decididamente críticas que también hacen parte del cuadro desde las producciones de esta esfera.

Boaventura de Sousa Santos propone una idea de traducción intercultural como hermenéutica diatópica donde los saberes/conceptos a traducir en un nivel no tanto lingüístico como cultural involucren revisiones recíprocas de las tradiciones de pensamiento involucradas de modo que ellas operen a la vez “como culturas huéspedes y como culturas anfitriones” para producir concepciones híbridas o mestizas desde una política cosmopolita insurgente (2010: 78). Para ser entendidas y valoradas, prosigue, las cosmovisiones no occidentales “obligan a un trabajo de traducción intercultural” (2010: 19). El autor se formula así varias preguntas sobre quiénes deben ser los traductores y cuáles son las condiciones de diálogo para evitar que el trabajo de traducción devenga otra forma de pensamiento abismal o una versión suave de imperialismo y colonialismo (2010: 60-61).

Según Vergalito (2009: 23), es un mérito de la hermenéutica diatópica dar claves “para orientar la interpretación (la emancipación social, a través de la construcción de una razón cosmopolita) y pautas metodológicas para facilitar la consecución de buenos ejercicios interpretativos (qué, entre qué, cuándo, quién y cómo traducir)”. No obstante, Vergalito pone en duda “la validez de este trasfondo crítico, emancipatorio e iluminista, que adquiere el estatuto de ideal regulador de la conversación y define con pretensión universalista contenidos políticos específicos antes de que los propios participantes lo hagan a través de sus intercambios lingüísticos” (ibid.). Fundamenta su crítica en que Santos principalmente rechaza el unilateralismo de la modernidad occidental, pero no el legado de la Ilustración. En esto, la falla de apelar a nociones como emancipación, crítica y cosmopolitismo resulta de “someter a la racionalidad moderna a una crítica intensa con instrumentos y recursos heredados de ella” (ibid.). Su uso por Santos incurre así “en una intromisión en la autonomía de los participantes que da por tierra con la idea misma de un diálogo de iguales abierto a la crítica intersubjetiva” (ibid.). Le preocupa a Vergalito también que Santos no advierta que su hermenéutica diatópica puede ponerse al servicio de intereses ideológicos antagónicos

con el proyecto emancipatorio que él da por presupuesto (Vergalito 2009: 24).

Dudo que todo tenga que ser traducido para definir una convivencia más adecuada. Menos aún me parece que todo deba ser mezclado o hibridado, porque ello no supera la idea de la convivencia como establecimiento de universales contingentes y consensuados, lo que, llevado a un punto extremo, acabaría anulando la misma “diversidad” que se busca hacer convivir. En suma, tenemos aquí una política de traducción orientada a garantizar una convivencia plural, aunque con límites en términos de cómo no neutralizar los excesos de significación que pueden resultar en inconmensurabilidades, incompatibilidades, complementariedades o contradicciones.

Viveiros de Castro (2004) propone una estrategia diferente, a través de su idea de traducción como “equivocación controlada” y especie de antropofagia. Si traducir es traicionar, traicionar no es destruir, basta que se sepa traicionar. Así la traducción –al menos la antropológica– es para Viveiros no tanto buscar equivalencias lingüísticas, sino llamar del mismo modo a dos cosas diferentes; un “modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivas”, y por tanto “la condición de posibilidad y límite de la empresa antropológica” que busca no sólo sostener “una diferencia en perspectiva” sino procesarla antropofágicamente. En esto, el trabajo antropofágico consiste en dejarse auto-transformar por el otro, y no transformar al otro en sí mismo; radica en un proceso que no busca cancelar la diferencia, sino reponerla mediante su interiorización, de modo que lo que está afuera no queda menos extraño, pero nosotros sí quedamos más extraños al incorporar lo que no somos (Viveiros, 2013: 274). Sugerente como esta otra forma de encarar las políticas de traducción parece, su limitación pasa por hablar de una traducción antropológica que poco nos dice sobre cómo hacer que mejores políticas de traducción puedan contribuir a convivialidades más fecundas en contextos donde por ejemplo las verdades sociales, las jurídicas y las antropológicas no sólo no operan sobre parámetros idénticos sino que están jerarquizadas (Briones, 2018). A la par de

preguntarnos si proceder antropofágicamente es la meta, nos queda pendiente explorar cómo una diferencia en perspectiva –saber que no estamos hablando de lo mismo, aun cuando se use un mismo signo como el de BV– nos puede llevar a garantizar una convivencia en perspectiva, que no nos jerarquice ni traduzca absolutamente, y que nos permita acordar sin violentamientos en qué debemos traducirnos y en qué debemos adoptar vocablos otros, sabiendo que no sólo no podemos presuponer sinonimias (superposiciones exactas) sino sólo conexiones parciales entre BV y Sumak Kawsay, sino que tampoco encontraremos más que conexiones parciales entre Sumak Kawsay, Suma Qamaña, ñandereko (vida armoniosa), tekokavi (vida buena), ivimaraei (tierra sin mal), qhapajñan (camino o vida noble) mencionados por la constitución de Bolivia, y el kvme mogen (buen vivir o vivir en armonía) basado en el kvme felen (forma de vida desde nuestra cosmovisión y desde nuestro proyecto político cultural) mapuche (Confederación Mapuche del Neuquén 2010).

En todo caso, vería las tres políticas de traducción como telón de fondo de las convergencias y desacuerdos entre los intelectuales no indígenas que devienen censores o admiradores del BV.¹⁵ Así, trabajar desde lo literal comporta presuponer que estamos hablando de la misma realidad, lo que lleva a juzgar saberes otros como meras creencias, más o menos relevantes o pertinentes. Esto no obsta que esa política de traducción valore el BV desde lugares contrapuestos. Veamos.

En un sentido provocador, Stefanoni (2010) introduce el rótulo pachamamismo y pachamámicos como expresiones denostadoras de un “discurso indígena (new age) global con escasa capacidad para reflejar las etnicidades realmente existentes”, discurso “útil para que cualquier debate serio caiga en la retórica ‘filosófica’ hueca”, que enfatiza una autenticidad ancestral que “puede ser útil para seducir a

¹⁵ Como la literatura sobre el tema es inexhaustible, introduzco algunas de las discusiones y autores que resultan más sugerentes para ampliar los debates. Todo ordenamiento sin duda pasa por alto los matices analíticos que cada autor/a procura realizar en su trabajo.

los turistas revolucionarios en busca del ‘exotismo familiar’ latinoamericano”, pero “no parece capaz de aportar nada significativo en términos de construcción de un nuevo Estado, de puesta en marcha de un nuevo modelo de desarrollo, de discusión de un modelo productivo viable o de nuevas formas de democracia y participación popular”.¹⁶

En una dirección aparentemente opuesta, Carvalho y Frigge-ri (2015) ven el BV como instrumento del socialismo del siglo XXI. Trasladando el concepto a ámbitos urbanos, Cárdenas O’Byrne y D’Inca (2015) ven el BV como “camino hacia la satisfacción de las necesidades humanas”, por operar privilegiando la diversidad y la autonomía. Asimismo, Torres, Montejo y Barreno Silva (2016) buscan instrumentar metodológicamente los derechos del BV para “potenciar el talento humano de los dirigentes barriales”, en ámbitos dispares que van desde las relaciones intra e interpersonales, hasta la integración barrial y “la participación ciudadana proactiva en la formulación, planificación, ejecución, seguimiento y control de las políticas públicas”.

Otra forma de traducción más en sintonía con la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos opera cada vez que se trata al BV como concepto híbrido/mestizo. Tratando de ir más allá de las formulaciones indígenas en arenas interétnicas, se enfatizan así los disensos ideológicos que el BV sí sostiene en esas arenas respecto

¹⁶ Cuelenaere y Rabasa retoman desde otro lugar las sospechas de pachamamismo, al verlo como efecto inevitable de la imposibilidad de toda política de traducción que, tras ficciones (indígenas o no indígenas) de otorgamiento de voz, acaban silenciando las voces “que existen, tal vez, sin reconocimiento y que han sobrevivido a siglos de opresión” (2012: 204), promoviendo así “una etnogénesis que demanda un etnosuicidio” (2012: 186). Este etnosuicidio resultaría de “la creación formal de un indígena genérico (...) que destruye formas indígenas existentes” (2012: 192). A la par de dudar de formulaciones tan generalizantes como las del “impulso moderno por el etnosuicidio”, o de imposibilidad de toda traducción, prefiero analizar los distintos modos y efectos de prácticas de traducción de hecho existentes, desde un enfoque pragmático atento a si y cómo se trazan y articulan conexiones parciales entre mundos que la historia ha despojado de inconmensurabilidades absolutas, y por qué sólo algunas de ellas producen sentido (y logran imponerse hegemónicamente) entre dispares audiencias.

del *status quo* hegemónico, encontrando por ejemplo sinonimias o equivalencias estrechas entre las prácticas promovidas desde el BV, el post-desarrollo, el post-extractivismo y la economía social (Larrea 2010). También apelan a esta política de traducción quienes entienden que, en su crítica a la ideología del progreso y la acumulación y a la perspectiva antropocéntrica tradicional que externaliza y cosifica la naturaleza, el BV abre “las puertas a otras formas de hablar, escribir o pensar nuestro mundo (mí énfasis)”, y converge –aunque existan “énfasis distintos”– con un campo de saberes críticos occidentales que también son búsquedas del Buen Vivir desde, por ejemplo, los estudios críticos sobre el desarrollo, el ambientalismo biocéntrico, el feminismo radical, o la decolonialidad del saber, o la ecología profunda. Y justamente por reconocer sus diferentes vertientes, Gudynas insiste en que “el Buen Vivir expresaría nuevas ‘hibridaciones’ entre diferentes posturas culturales críticas del desarrollo” y se dedica a identificar cuáles son los ejes compartidos sea por diversas críticas culturales occidentales y también por las distintas ontologías indígenas para articular una plataforma común para “ver el mundo” de distinta manera (Gudynas, 2011). Más específicamente, Gudynas y Acosta (2011: 72) condensan el BV como poseyendo “una plataforma ética propia (que reconoce por ejemplo los valores intrínsecos en la Naturaleza), una actitud decolonial, y la búsqueda de alternativas al desarrollo”, constituyendo “una plataforma para el debate político sobre las alternativas al desarrollo, donde si bien existe una diversidad y superposición de distintas posturas, de todos modos hay elementos críticos en común” (2011: 80). En este espíritu, Fernando de la Cuadra (2015) introduce un volumen de *Polis* donde el concepto se debate desde diferentes experiencias de trabajo con pueblos indígenas, campesinos y asentamientos urbanos. En similar dirección trabajan Vanhulst y Beling (2013: 5), cuando buscan analizar “el Buen vivir como un modelo cultural específico e inscribirlo en los diálogos globales entre distintos modelos culturales” (p. 5) y cuando sostienen que “la atención actual hacia el Buen vivir resulta de un doble proceso de emancipación respecto de la cosmología

andina originaria y de reelaboración académica y política, que lo constituye en un discurso contemporáneo y lo posiciona en las interacciones discursivas acerca del desarrollo (sostenible) en el escenario mundial” (2013: 32). Asimismo, Vanhulst (2015) aborda el BV como “sub-campo en el campo discursivo global del desarrollo sustentable”, en consonancia con “las posturas de los intelectuales directa o indirectamente involucrados en los procesos de cambio político (que) están construyendo una versión del Buen vivir más dialógica e integradora” (2015: 40). Contrasta esas posturas con algunas interpretaciones “intrínsecamente relacionadas a estas raíces indígenas (que) tienden a esencializar (sic) el Buen vivir”, por considerar que “esta forma de fundamentalismo tiende a auto-excluirse de los diálogos potenciales con otros discursos modernos” (2015: 49). Ibañez (2012), por su parte, emprende un diálogo “filosófico e intercultural” con conceptos indígenas del BV “que podrían suscitar renovadas simbiosis transculturales”. Y Patricia Agosto (2014: 35) recentra los debates en torno al pachamamismo sosteniendo que, en el socialismo del *sumak kawsay*, “el Buen Vivir no es un adjetivo que se suma al desarrollo, es decir, no se trata de lograr un desarrollo con buen vivir, sino un sustantivo que es alternativa al desarrollo”.

También buscan un compromiso interpretativo entre el BV y diversas corrientes feministas, varios de los trabajos compilados por Varea y Zaragocin (2017), que se preguntan y orientan a analizar si y cómo el Buen Vivir pudo haber sido conceptualmente determinado o influenciado por distintos feminismos y viceversa, y buscan poner en foco “la decolonialidad utópica de ambos conceptos”, esto es, BV y feminismos.¹⁷ Sea que quienes contribuyen al volumen enfatizan cómo las lecturas indígenas han germinado nuevas y variadas prácticas en movimientos feministas o sea que busquen desde éstas

¹⁷ Svampa (2016:118) podría incluirse en este grupo, al identificar una “nueva narrativa contestataria que en América Latina se constituye en el cruce entre discurso indígena y lenguaje ambientalista, y en la cual confluyen diferentes conceptos-horizonte: ‘derechos de la naturaleza’, ‘bienes comunes’, ‘justicia ambiental’, ‘soberanía alimentaria’, ‘Buen Vivir’ o ‘Vivir Bien’”.

ciertas convergencias y aportes al BV, la mutua inseminación decolonizadora es la meta de casi todas y todos las y los coautores. Desde este marco hibridizador también opera Miranda Lorenzo (s/f: 14) al sostener que, como expresión de una forma ancestral de ser y estar en el mundo, el *Sumaq Kawsay* “expresa, refiere y concuerda con aquellas demandas de ‘décroissance’ de Latouche, de ‘convivialidad’ de Iván Illich, de ‘ecología profunda’ de Arnold Naes”, agregando que “también recoge las propuestas de descolonización de Aníbal Quijano, de Boaventura de Souza Santos, entre otros”.

Desde políticas de traducción más cercanas a la propuesta de Viveiros de Castro, se resalta lo que el BV puede sostener desde distintas enunciaciones como disensos ontológicos y epistemológicos, sean ellos reconocidos como tales o no. Por ejemplo, en esa línea opera Boff (2010: 20), cuando sostiene que el *sumak kawsay* comporta que, en el mundo andino, “la comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno ‘somos’. De ahí que el ser humano es una pieza de este todo, que no puede ser entendido en sus partes. La totalidad se expresa en cada ser y cada ser en la totalidad”, y que “Cada acto, cada compartimiento tiene consecuencias cósmicas, los cerros se enojan o se alegran, se ríen o se entristecen, sienten... piensan... existen (están)”. Del mismo modo opera Molina Bedoya (2015), en su análisis de cómo las concepciones de los Nasa de Colombia hacen de la existencia equilibrada, el territorio y la economía de la reciprocidad los ejes integradores de las formas colectivas de vida. O las maneras en que Huertas Fuscaldó y Urquidí (2015) contrastan las propuestas indígenas con los asertos de la modernidad occidental, aun cuando buscan puntos de consonancia entre esas propuestas con lecturas no indígenas contrahegemónicas. Desde un encuadre más fundamentado en los efectos de los juegos del lenguaje, Giraldo (2012) sostiene que traducir *Pachamama* como “madre tierra” apunta menos a sugerir equivalencia, que a “la intención de generar creencias perceptivas al hacer que algo sea visto de alguna manera y no de otra”. Apunta así al objetivo de que “poco a poco en nuestro discurso desechemos las metáforas

heredadas del antropocentrismo moderno, para ir creando otras diferentes que nos ayuden a darle coherencia a una manera de ser y estar en el mundo diferente a la que hoy nos ha conducido al riesgo de la extinción de nuestra especie”.

Otros autores –en una línea que resulta más afín a lo que etnográficamente solemos registrar– advierten que, en arenas políticas donde se disputan diversas cuestiones desde dispares agencias, coexisten maneras de demandar derechos universales y diferenciados que llevan a articular políticamente significaciones críticas a la convivialidad imperante en términos que habilitan un diálogo más horizontal de saberes, a la par de testimoniar la ocurrencia de formas de hacer mundo que no quedan limitadas a esas críticas, sino que enactúan y se proyectan desde conocimientos otros. Son abordajes que tratan de retomar preocupaciones comunes desde el concepto de ontología política (Ver por ejemplo Blaser, 2009, 2010 y 2013; Cadena, 2009 y 2010; Escobar, 2012 y 2014; Loera González, 2015; Schavelzon, 2015; Silva y Guedes, 2017; incluso Gudynas, 2011). Hablando de la “ecosofía andina” e identificando desde qué principios se opone a la filosofía occidental, Estermann (2013) – quien destaca las “dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas” del BV – puede incluirse en este grupo, a pesar de resaltar más los contrastes que las conexiones parciales. Y, por supuesto, de distintos modos según audiencias y contextos de producción, varios intelectuales indígenas –desde sus diferentes trayectorias, inserciones políticas y roles– buscan sostener fructíferamente la tensión de mostrar “conexiones parciales” entre diferentes definiciones del BV.¹⁸

En todo caso, resulta pertinente la manera en que Escobar retoma críticamente la idea de lo pachamámico como “desafío frontal al régimen moderno de verdad” (2011: 270). Tras el reconocimiento de

¹⁸ Siendo también muchas las producciones de intelectuales indígenas en este campo, ver Sánchez Lizama (2014) para identificar algunas de las fuentes disponibles. A modo de ejemplo, también Confederación Mapuche de Neuquén 2010; Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas 2010; Ticona 2011.

que la complejidad del conocimiento académico –que irónicamente define como “modérnico”– y “la aparente simplicidad del pachamámico son efectos de discurso y, por tanto, de poder” (2011: 268), Escobar apunta no tanto ya a examinar los efectos de distintas políticas de traducción, como a plantear una utopía de convivialidad entre distintos conocimientos, donde “modérnicos e intelectuales de izquierda deben aceptar que su visión de las cosas es parcial, local, en un pluriverso transmoderno y (...) tendrán –tendremos– que dejar de representar, de mandar, de tener la verdad” (2011: 271).

Por tanto, sin que la forma de organizar posturas que realizo con base en las políticas de traducción se superponga con las acepciones que identifica Bretón, me interesa recentrar sumariamente sus conclusiones del *Sumak Kawsay* como “una tradición inventada (legítimamente inventada, añadido) entre intelectuales y académicos díscolos, a caballo entre el indianismo, el filo-indianismo, los posicionamientos posestructuralistas y la economía crítica” (Bretón 2016: 119). Para ello, retomo brevemente la gestación y planteos de la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir (MMOBV), colectivo que hoy está tratando de entramarse regionalmente con otros movimientos de mujeres indígenas. Dándose en un contexto como Argentina, muy diferente al ecuatoriano y boliviano, me interesan dos cosas. Por un lado, ver cómo se expresan las lógicas de vida cotidiana de esos otros mundos y se las articula en y a través de lenguajes comprensibles para todos. Segundo, ver qué de esas lógicas fue quedando subsumido en el trabajo de articular una propuesta común y qué ha resultado (in) audible e (i)legible.¹⁹

En 2015, la MMOBV presentó en el Congreso de la Nación un anteproyecto para la creación de un Consejo de Mujeres Originarias

¹⁹ Más que ver los vínculos entre ciertos conceptos (por ejemplo, BV, cuerpos, mujeres y territorio), me interesa ver cómo este evento buscó definir el espacio político en formación y hacerse público en un país como Argentina. Para un seguimiento de cómo la idea de cuerpo-territorio aparece o se expresa entre mujeres y feminismos indígenas, ver por ejemplo Dorrnsoro (2013) o Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017).

por el Buen Vivir, a fin de realizar “un proceso de consulta, participación, información y difusión para elaborar y proponer normativas y políticas que garanticen y efectivicen el Buen Vivir” para todos los argentinos. Este colectivo que se reflejó inicialmente con el lema “caminamos para ser y somos porque caminamos” y que hoy se identifica con “Nos queremos plurinacionales” –en consonancia con la consigna “Vivas nos queremos” de los movimientos feministas articulados en Argentina contra los femicidios a través de las marchas por el “Ni una menos”– se fue entramando a partir de la iniciativa de Moira Millán, *weichafe* mapuche, en sus recorridas por comunidades de distintas partes del país. En la primera reunión de febrero de 2015 en Epuýén, provincia de Chubut, convergieron mujeres de distintos pueblos originarios. Algunas salían por primera vez de sus comunidades, mientras otras tenían sostenidas experiencias de migraciones y desplazamientos. Algunas provenían de climas tan cálidos que sentían frío en ese verano patagónico que otras consideraban espléndido. Muchas tenían distintas lenguas maternas y otras compartían el castellano como primera lengua aún proviniendo de distintos pueblos. Algunas tenían experiencias profusas de activismo en círculos diversos y otras se definían apegadas a sus hogares. Algunas eran analfabetas funcionales y otras tenían experiencia universitaria. El objetivo inicial de todas ellas era producir un anteproyecto de ley que buscara proponer el Buen Vivir como paraguas de convivencia para todos los argentinos.

Los primeros intercambios ahondaron en comunicar lo que cada una traía como mandato: dar testimonio de las dificultosas condiciones de vida de sus familias, comunidades, pueblos. Inicialmente, los intercambios pasaban por hacer evidentes las denuncias a un estado federal y a estados provinciales que incumplen los marcos normativos que se han dado para honrar los derechos universales de la ciudadanía en general, y los de los/las ciudadanas y habitantes indígenas en particular. Pero algo cambió cuando las organizadoras pidieron a cada una que hablara desde su propia experiencia como mujer indígena, identificando lo que se quería comunicar desde los

propios cuerpos y saberes sobre una denuncia y demanda que había surgido de todas ellas: la negación del derecho de los pueblos indígenas a sus territorios. De la pluralidad de voces y presentaciones, se identificaron cuatro ejes aglutinantes de temáticas diferentes y se trabajó en cuatro grupos para profundizar en ellos: (1) el territorio es nuestra casa; (2) el territorio también es nuestro cuerpo; (3) el territorio viaja con cada persona; y (4) el territorio es donde se concreta la libre-determinación de los pueblos (eje que permitió pensar cómo convivir con los no indígenas y cuidar “el patio” común que “nuestras casas” comparten con las de ellos.²⁰ Cada espacio de trabajo concluía con una puesta en común donde quienes participaban de otros ejes aportaban a lo que se iba presentando en cada uno de ellos. El tiempo fue pasando y se hizo claro que no se podía dar una definición de BV y menos aún hacer un anteproyecto de ley que operacionalizara una convivialidad acorde al BV para el conjunto del país, porque hacía falta hablar con muchas más personas, en las propias comunidades, entre ellas, con los y las no indígenas. Surge entonces la idea de presentar un anteproyecto para conformar un Consejo de Mujeres Originarias que emprendiese tareas extensivas e inclusivas de consulta y participación en esa dirección. Obviamente ese anteproyecto fue presentado al Congreso de la Nación luego de una imponente marcha en la capital del país, pero nunca tomó estado parlamentario. Aún así, varios han sido los aprendizajes y derivas de esa experiencia que al día de hoy no está cerrada.

Un primer punto a señalar es que en los espacios comunes, el castellano fue la lengua compartida, aun cuando en grupos más pequeños había intercambios en lenguas maternas para tratar de aclarar qué es lo que se estaba tratando, para que lo entendiesen bien aquellas mujeres cuya competencia lingüística en la lengua de estado era menor. El BV devino rápidamente un concepto opaco, no compartido aunque las hubiera nucleado, especialmente cuando una de ellas dijo: “No sé de qué hablan uds. cuando dicen buen vivir porque nosotros, en nuestra

²⁰ Retomaré cada uno de estos puntos con más detalle en las conclusiones.

comunidad, siempre vivimos mal”. Y esto le dio pie para dar testimonio de las falencias y sufrimientos que sentía imperioso usar como base de sus reclamos. Pero fue desde estas experiencias heterogéneas, personales y colectivas, que se buscó identificar denuncias y propuestas comunes, remitiendo a lo que desde esas variadas experiencias se valoraba como “la vida que quisiéramos tener, porque alguna vez la tuvimos, o al menos los mayores recordaban tiempos mejores”.

Más entonces que una “tradición inventada”, se buscó acordar expectativas y deseos comunes a partir de diagnósticos compartidos. Más que discursos genéricos de oposición “al neoliberalismo y al desarrollismo dominantes” –lo que forma parte de la visión de algunas de estas mujeres por sus trayectorias previas– se encarnó una idea de que “lo personal es político”, sin que la mayoría estuviera al tanto de que ese lema surgió de los movimientos feministas de los años sesenta muy lejos de la Patagonia. Pero esa idea de “lo personal” pronto fue mostrando diferencias notables con la idea feminista, pues en todo momento incluía hijos y parientes, integrantes de la propia comunidad y pueblo, los “animalitos” que se cuidan o aún se cazan más o menos furtivamente según los casos, las plantas que se recolectan como alimento o para “hacer artesanía”.

El otro punto central es que se puso más esfuerzo organizativo para encontrar cómo pensar juntas, cómo hacer para que todas se sintiesen cómodas para hablar, comer y dormir en los días compartidos, que en encontrar una definición del BV. Ese cuidado practicado –con todas las limitaciones de un encuentro autogestionado que buscó no depender de financiamientos estatales que acaban imponiendo la agenda, y demandó que cada delegación encontrara formas propias de llegar a un lugar tan distante para algunas– se extendió más allá del encuentro mismo, para asegurar que todas pudiesen regresar a sus respectivos lugares sin problemas, o tuviesen incluso tiempo para conocer los alrededores del gimnasio donde se trabajaba, comía y dormía. La alegría tuvo espacio propio entre tantas penurias puestas en palabra. Esos momentos de distensión pasaron más por compartir en la práctica “las lógicas de las vidas cotidianas de

esos otros mundos”, que por negar las ansiedades e inquietudes que llevaron a cada una hasta allí.

La repercusión de la propuesta en la marcha al Congreso de la Nación dependió en primer lugar de las articulaciones políticas de algunas integrantes para gestar apoyos, conseguir el espacio en el congreso para presentar el anteproyecto, y dar publicidad al evento. Pero algo más pasó entre los miles de asistentes que acompañaron la marcha y eran mayoritariamente no indígenas y mujeres. No era solo una movilización de “apoyo a los indígenas”, como en otras ocasiones, sino acompañar una proposición inclusiva para convivir de otro modo en el país. Primaba ciertamente una significativa heterogeneidad en lo que cada cual y los distintos espacios organizados participantes en la marcha estaban “escuchando” de lo que las organizadoras promovían. La convergencia, por ende, parecía depender menos del acuerdo sobre qué puede significar el BV, que sobre la pulsión por encontrar mejores maneras de “ser juntos” para paliar heterogéneas insatisfacciones.

Una evaluación de este acontecimiento puede quedarse en los logros puntuales o en una perspectiva más amplia. Desde lo puntual podría pensarse como fracaso que el anteproyecto de ley nunca tomase estado parlamentario. Incluso las organizadoras advertían que los diputados que hicieron espacio para la presentación estaban haciendo su propio juego opositor, o incurrían en cierto paternalismo en su gesto de hacer lugar a la expresión de “la diferencia cultural indígena” en uno de los espacios clave del poder político del país. En este marco, tiene razón Walsh (2010: 20) cuando alerta sobre el riesgo de que, al ser universalizado, el BV devenga poco más que un nuevo paradigma o “paradigma” del desarrollo humano sustentable integral que reinscriba la geopolítica desarrollista del pasado desde proyectos neoliberales con un rostro más humanista. La cooptación de ideas subalternas es parte clave de toda disputa hegemónica, pero no puede responsabilizarse de ésta ni a las ideas ni a los sectores subalternos. Esa cooptación es, en todo caso, parte de aquello contra lo cual –diferentes experiencias históricas indican– hay que seguir luchando mediante la

incorporación de nuevas ideas-fuerza para señalar caminos de convivialidad pendientes, aún invisibles o poco visibilizados.

El próximo acápite busca precisamente examinar cuáles podrían ser esos caminos pendientes aún inexplorados, ese “ser juntos” virtual que las propuestas indígenas del BV pujan por hacer primero audible y legible, como condición necesaria aunque nunca suficiente para poder devenir un “ser juntos” actual. Me interesa identificar si y cuál exceso de significación aportan esos planteos respecto de otras teorías políticas contemporáneas que también pujan por anticipar otras convivialidades planetarias. Mi argumento central pasa por sostener que las propuestas indígenas del BV buscan menos expresar “la diferencia cultural indígena” o proponer la versión antagonica del “mundo feliz” de Aldous Huxley, que tratar de crear y sostener espacios donde la convivencia no anule, sino que se ancle en (el derecho a) la expresión de disensos y conflictos ideológicos, ontológicos y epistemológicos (con la academia incluida).

Caminos pendientes desde y para el BV

Change does not just happen: new relations do not just appear and the old disappear. The ground has to be prepared, the work has to be done to reshape the old and give shape to the new, to redefine social categories and their political possibilities (...) these new articulations have to be set in place, made to seem not just rational and reasonable, but necessary on both intellectual and moral grounds (...) These are the struggles to create necessity out of possibility, to produce a world in which everything seems to be guaranteed, sewn up, in advance.

(Grossberg 2018: 866).

No nos puede pasar desapercibido que la idea del BV empieza a tomar estado público en un momento del mundo en que los

reordenamientos políticos del sistema-mundo tras la caída del muro de Berlín dan paso a la creciente idea de que estaba surgiendo un nuevo estado de cosas sucinta, aunque debatidamente, denominado “globalización”, así como gestando nuevos antagonismos entre globalofílicos y globalofóbicos. Más que adentrarme en estos extensos debates – que parecen un poco anacrónicos ya en el momento actual – me interesa mapear algunos de los impactos de ese horizonte existencial en las discusiones de la filosofía política.

No es casualidad que el concepto de cosmopolitismo de raigambre kantiana sea retomado en los años noventa para imaginar cómo debiera operar una “liga de naciones” contemporánea, destinada a neutralizar conflictos y asegurar la paz. Una de las ideas que resume esta actualización del concepto es la de *gobernanza global*, asociada a la de *democracia cosmopolita*. Según Archibugi (2003: 262), esta forma de democracia no busca reemplazar los estados, sino dar más poder a las instituciones existentes y crear nuevas.

Las sospechas sobre quiénes definirían los derechos de los ciudadanos globales lleva a formular alternativas a esta visión desde posicionamientos diferentes. Por un lado y pensando desde los sujetos, Appadurai (2011: 28 y ss.) propone un “cosmopolitanismo desde abajo”, que trascienda clivajes de clase, región, lingüísticos desde una política de la esperanza y economía de la dignidad entramadas desde prácticas locales, cotidianas y familiares, que generen solidaridades, comunicabilidades y objetivos comunes desde una valoración positiva del contacto intercultural. Por otro lado y pensando desde los estados y el poder, otros autores hacen foco en la idea de multipolaridad como condición de un nuevo orden mundial. La multipolaridad es la base tanto de la propuesta de Chantal Mouffe (2004) como de la Cuarta Teoría Política de Dugin (2013).

Para Mouffe (2004: 22) el peligro de creer en una democracia cosmopolita que coincida con una idea universalizante de humanidad es que serán sólo los intereses de algunos los que se identifiquen como universales. Por ende, su propuesta de multipolarismo surge de la convicción de que un pluralismo real debe asegurar formas

legítimas de expresión del disenso en la arena internacional pues, de lo contrario, los antagonismos que emerjan tomarán inevitablemente formas radicales. En este marco, un orden mundial multipolar *sensu* Mouffe no elimina ni el conflicto ni la política, sino que parte de reconocer la imposibilidad de un orden más allá de la hegemonía y la soberanía, aunque advierte la importancia de pluralizar las dos últimas para asegurar formas democráticas de disputa (Mouffe: 26).

Desde una historia de las teorías políticas que no deja de pensarse universal, y desde una noción de libertad sólo pensable desde y para un *Dasein* que es sólo humano, la Cuarta Teoría Política de Alexander Dugin busca superar las tres políticas anteriores (liberalismo triunfante como neoliberalismo, comunismo y fascismo) promoviendo un mundo multipolar donde el pluriversalismo reemplace al universalismo (Dugin, 2013: 61).

No obstante, hay ciertas imputaciones enunciadas desde ideas indígenas del BV que exceden esas visiones. Sugestivamente, la idea de pluriverso –curiosamente asociada al filósofo jurídico alemán Carl Schmitt y su manera de caracterizar el mundo político desde la escuela de realismo político (Meier, 2008: 36)– también se ha activado en América Latina desde distintos locus de enunciación.²¹ No obstante, la clave para no conjurar la potencial fecundidad de esos excesos de significación pasa por entender qué y cómo se conforma ese pluriverso, pues de ello dependerá cómo gestionar la convivialidad en él. Recoquemos entonces el BV en un contexto de debates más amplios, tal como parece irse entramando desde América Latina hacia el mundo.

En términos políticos, Vanhulst (2015: 9) sostiene que, en América Latina, los discursos del BV surgen en el marco de un giro histórico hacia políticas ‘progresistas’ o ‘post-neoliberales’, de movimientos sociales internacionales anti-/alter globalización y ambientalistas, así como de un “desencantamiento creciente frente al ideal

²¹ Cfr. por ejemplo enfoque del biólogo Carrillo (2008) y del vicepresidente boliviano García Linera (2001).

del desarrollo y la búsqueda de modelos alternativos”. Silva y Guedes (2017) por su parte enfatizan un contexto de búsqueda de soluciones al neoliberalismo, mientras Fatheuer (2011) destaca la oposición al control de la naturaleza implícito en distintas formas de modernización ancladas en emprendimientos “neoextractivistas”.

En lo conceptual, a su vez, distintos ejercicios de des-centramiento para contrarrestar la violencia epistémica inscrita por la vocación universalizante de la Ciencia –particularmente de las academias centrales– ha ido sumando más que objeciones al capitalismo. Así, la propuesta del BV se ha ido también entramando y diseminando en un momento en que las críticas a la modernidad como modelo civilizatorio y episteme empiezan progresivamente a tomar fuerza crítica, sea desde el postdualismo de la Antropología simétrica latouriana, desde la Antropología del Desarrollo, desde una Ecología Política que promueve los derechos de la naturaleza, desde los Estudios Sociales de la Ciencia y de la Tecnología, o desde el llamado giro ontológico y también el decolonial. El punto en todo caso es que críticas y malestares diferentes –incluida una cada vez más aguda preocupación por la afectación antropocénica de nuestros entornos a escala global (Lanata, Briones y Monjeau 2017; Ulloa 2017)– ha ido implantando entre sectores progresistas la aspiración y necesidad de encontrar una alternativa civilizatoria al capitalismo y la modernidad imperantes, asegurando la plena vigencia tanto de los derechos humanos como de los de la naturaleza desde un ideario de democracias participativas (Farah y Vasapollo 2011). Dicho de otro modo, por el trabajo de algunos colegas pero también por su propio peso, el BV indígena, que busca contar otras historias y trazar otros mapas de lo que importa (Grossberg 2018), acaba alimentando y precipitando la imaginación de distintas reformulaciones conceptuales con objetivos propios. Por ello Escobar (2014: 37) reconoce que, en la primera década del siglo XXI, se palpa en torno al imaginario emergente del BV “la efervescencia conceptual y de práctica social en diversos espacios ligados, de una u otra forma, con el desarrollo”,

sea para proponer el postdesarrollo (Acosta 2010) o alternativas al desarrollo (Gudynas y Acosta, 2011), modernidades alternativas o alternativas a la modernidad.²²

En estos marcos, se alientan varias paradojas. Aunque todos parezcan estar hablando de lo mismo, ni las reinscripciones no indígenas del BV al servicio de otras políticas son absolutamente conmensurables entre sí, ni apuntan exactamente a lo que los movimientos indígenas esperan hacer con él. A su vez, cuando la carga de la prueba sobre los alcances efectivos de “la alternativa” civilizatoria se pone sobre las formulaciones indígenas del BV más que sobre la incapacidad de escuchar los distintos disensos que expresan desde diferentes niveles de reflexión, no sólo se reinscriben asimetrías acerca de quiénes son responsabilizados de procurar soluciones planetarias, sino que las sorderas propias habilitan sospechas inmediatas de pachamamismo. Pero quizás lo más preocupante es que esas variadas búsquedas de alternativas universalizan de manera irrestricta lo que el BV es y debiera ser/hacer (ver Contreras Baspineiro, 2017 o Quijano, 2014), sin tomar en cuenta que no en todos los aspectos las distintas formulaciones indígenas y afrodescendientes del BV buscan ser universalizadas.

Un aspecto clave a señalar aquí es que estos anudamientos de intereses variados se alejan de las alternativas al cosmopolitanismo antes mencionadas. Por un lado, porque no buscan minimizar los conflictos, como el cosmopolitanismo desde abajo de Appadurai, o el ideal multipolar de Dugin (2013: 151 y ss; y 251), que recuerda en mucho la interculturalidad relacional (Walsh, 2012) que reconoce ciertas diversidades desde una visión mosaico del planeta. Por el otro, porque apuntan a conflictos que exceden lo ideológico, que es el campo dentro del que Mouffe inscribe los desacuerdos. Están por lo tanto más cerca de lo que autores como Isabelle Stengers y Bruno Latour –entre los más globales, vocales y visibles– tratan de re-presentar

²² Sobre modernidades alternativas y alternativas a la modernidad, ver por ejemplo Restrepo (2012).

como horizonte utópico de convivencia crítico del proyecto de la modernidad, desde una idea de *cosmopolítica*, orientada a romper divisorias nítidas tanto entre naturaleza y cultura/ sociedad, como entre la Ciencia y Política de esa modernidad– factores ambos que estos autores responsabilizan de haber puesto en peligro la sustentabilidad del planeta. Desde estos frentes, la idea de *pluriverso* también se ha incorporado pero con otros matices y, sobre todo, como alternativa a la crisis de la ontología realista hegemónicamente impuesta por una modernidad que se ha apropiado de manera unilateral, material y conceptualmente, del universo cognoscible. Veamos.

Latour pone en entredicho los alcances de la propuesta de paz de Ulrich Beck –a la que define como muestra de su “cosmopolitismo robusto, realista”– por las ideas de cosmos y de política que comporta. Asumiendo un rol *diplomático* como científico social interesado en mezclar investigación e intervención normativa, Latour se pregunta “hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso, no solo respecto de la identidad de los humanos sino también respecto del cosmos en que viven” (Latour, 2014: 44). A diferencia de la visión kantiana de Beck –enmarcada en la tensión entre universalismo y particularismo– Latour sostiene que “cuando hay conflictos no solamente está en riesgo la cultura. Puede que también esté en juego el cosmos” (Latour, 2014: 47). Esta puesta en duda del cosmos único sustentado en el mononaturalismo de la modernidad es lo que lleva a Latour a deshechar el cosmopolitismo a favor de la *cosmopolítica*.

Apoyándose entonces en las formulaciones iniciales de Isabelle Stengers,²³ Latour afirma que “*Cosmos* protege contra la clausura prematura de *política*, y *política* contra la clausura prematura de *cosmos*”, pues incluye “al vasto número de entidades no humanas que hacen que los humanos actúen” y que conforman el cosmos como pluriverso (Latour 2014: 48). Y para Latour la noción de universo es al cosmopolitismo, lo que el pluriverso es a la cosmopolítica. Dicho

²³ Stengers, Isabelle. 1996. “La guerre des sciences” en *Cosmopolitiques*, vol. 1. París: La Découverte.

de otro modo, si los cosmopolitas sueñan con que los ciudadanos del mundo reconozcan que viven todos en el mismo mundo –poniendo en acto lo que Stengers llama “la enfermedad de la tolerancia”²⁴– Latour asume que “los cosmopolíticos se enfrentan a (...) ver cómo se podría *componer*, lentamente, este ‘mismo mundo’” (Latour, 2014: 51).²⁵ Y, seguramente, porque la convicción de Latour no pone en duda ónticamente el cosmos sino cómo la modernidad ha procedido –es decir, sus guerras pedagógicas como “operaciones de policía” dirimidas por un árbitro común (Latour, 2014: 49)– es que invoca la diplomacia como método para hacer que las partes dialoguen, pasando de la presuposición de una esfera común ya existente, al trabajo de un parlamento de las cosas que busque reunirse en un mundo común a ser construido “desde cero” (Latour, 2014: 57).

Esta idea de proceso inacabado es también la clave del planteo de Stengers, aunque ella problematiza las relaciones de intercambio de perspectivas. Stengers imagina participantes con cierta experticia pero que “hayan aprendido a encogerse de hombros ante las pretensiones de los teóricos generalizadores que tienden a definirlos como ejecutores, encargados de ‘aplicar’ una teoría, o a capturar su práctica como ilustración de una teoría” y que hayan “aprendido a reírse no de las teorías, ciertamente, sino de la autoridad que se les asocia” (Stengers, 2014: 18). Desde una posición de mayor humildad, propone a esos participantes tomar el rol del idiota, ese personaje conceptual que Deleuze retoma de Dostoievski, y que “es el que siempre ralentiza a los demás, el que (...) exige que no nos precipitemos, que no nos sintamos autorizados a pensar que disponemos del significado de lo que sabemos (Stengers, 2014: 19-20)”. Aplicando su propuesta de desacelerar el pensamiento, Stengers por tanto propone aminorar la

²⁴ Stengers, Isabelle. 1997. “Pour en finir avec la tolérance” en *Cosmopolitiques*, vol. 7. París: La Découverte.

²⁵ Para Latour ese proceso requiere “abandonar el naturalismo, que es la fe en un solo mundo natural, comprensible a través de la Ciencia (...) el suelo sobre el que Occidente ha llevado a cabo sus guerras pedagógicas” (Latour 2014.: 52-53). Latour de todos modos aclara que su postura no presupone que el argumento clave de la modernidad sea incorrecto, sino que empieza donde tendría que terminar.

marcha de la construcción de un “buen mundo común”, para poner bajo sospecha lo que hacemos cuando decimos “buen”. Así, su proposición cosmopolítica se asume como idiota en el sentido de saberse incapaz de dar una “buena” definición de los procedimientos que podrían permitir alcanzar la definición “buena” de un “buen” mundo común, para interpelar a quienes actúan urgidos desde presiones innegables (Stengers 2014: 21). La meta pasa por crear la inquietud y sensación de que el cosmos, el pluriverso, está poblado “por las sombras de lo que no tiene, no puede tener, o no quiere tener voz política” (Stengers 2014: 22). Así, su cosmopolítica alienta una utopía encargada sobre todo de complicar las cosas, al “recordarnos que vivimos en un mundo peligroso en que nada resulta obvio” (Stengers 2014: 30).

Como el cosmos de Stengers “no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación”, su idea de diplomacia busca menos apelar a la “denigración” *sensu* Latour (2005) para poner de acuerdo a todo el mundo, que intervenir para evitar el olvido y la humillación de las víctimas potenciales, prohibiendo “todo atajo, toda simplificación, toda diferenciación a priori entre lo que cuenta y lo que no” (Stengers, 2014: 40).

Desde algunas lecturas del pluriverso de anclaje latinoamericano –específicamente desde el giro epistémico decolonial– lo que se pone en duda son los términos en que se emprenden las conversaciones diplomáticas –sus reglas de juego– y no sólo sus contenidos, pues uno de los focos analíticos son las relaciones de poder que estructuran distintos tipos de intercambio, además de los cognoscitivos. Según Mignolo (2009), por tanto, no hay forma de socavar reglas que aseguran un control cognoscitivo unilateral, si no opera un “desprendimiento epistémico”, *sensu* Quijano (1992), que deje lugar a la expresión de las configuraciones geohistóricas y biográficas de distintos procesos de conocimiento y comprensión. Para guiar “el vuelco epistémico descolonial hacia una universalidad-otra, es decir, hacia la *pluriversalidad* como *proyecto universal*” (Mignolo 2010:17), se debe poner en duda los actores a ser el centro del análisis, dando cabida a visiones otras que exceden la defensa del pluriverso como

responsabilidad cuasi excluyente de los científicos. Son más bien las “víctimas” de Stengers las que son puestas en primer plano.²⁶

Entiendo empero que la cuestión no es simplemente a *quiénes* se pone en primer plano, sino *cómo* y *para qué*. Mencioné ya que me resulta tan preocupante como paradójico que la propuesta de apertura y cambio de las reglas de juego desde posiciones no indígenas de enunciación adopte visiones normativas de lo que el BV indígena debe ser/hacer. En esto, una cosa es reconocer que los mismos proponentes indígenas han ido entramando el BV con distintos debates y progresivamente entretejiendo con y desde discusiones mucho más amplias y variadas, y otra es presuponer que esas articulaciones automáticamente agotan lo que el BV comporta para ellos. Éste es un punto en el cual vale la pena asumirnos como “idiotas” en el sentido de Stengers, para escaparnos de dos extremos igualmente problemáticos, como lo son el de exotizar y el de pasteurizar perspectivas históricamente subalternizadas. A Stengers le preocupa el primero fallo y, por ello, entiende que “se trata de desorientarnos, de desconcertarnos, para que ‘los otros’ dejen de resultar exóticos para nuestra mirada” (Stengers, 2014: 21). Paradójicamente, las visiones normativas de lo que el BV es/hace o debe ser/hacer lo pasteurizan, incurriendo así en un epistemicidio sumario que recrea asimetrías históricas y, a la par, acaba achatando la idea de pluriverso. En el marco de esta tensión, entiendo que el proyecto de “ontología política” surge precisamente para maniobrar entre ambas posturas, sin minimizar sus aportes. Es quizás su forma de retomar la idea de Marilyn Strathern de conexiones parciales, lo que permite dar otras texturas a la idea de los disensos, el pluriverso y la cosmopolítica.

En primer término, la estrategia que Blaser, Cadena y Escobar definen en 2009 como la *activación política de la relacionalidad* (Escobar 2012) en su convocatoria a la conferencia *Política más allá de “la*

²⁶ Concretamente, sostiene Mignolo que “la descolonialidad, entendida como conjunto de procesos ética y, epistémicamente orientados, políticamente motivados y económicamente necesarios, encuentra en el *damné* la figura política y filosófica central” (2010: 31).

política” –activación que luego Blaser (2010) define como “*estrategia para preservar y fomentar el pluriverso* – expande el espectro político al comprender “la derecha, la izquierda y lo epistémico-ontológico” (Escobar, 2014: 132). Concretamente, esa política relacional consiste en atender “múltiples voces y dinámicas que surgen del entramado de lo humano y lo no-humano, sin reducirlas a las reglas de lo humano” (Escobar 2014: 129).

En este marco, lo que aporta Blaser a la cosmopolítica *sensu* Latour y Stengers es que, más allá de sus diferencias en los requisitos que advierten respecto de la tarea, ambos apuntan a componer un mundo común (Blaser, 2010: 548). Desde una idea de conflicto ontológico, lo que Blaser propone es pensar que lo que está en la base de los desacuerdos pasa, ante todo, por definir de qué diferencias estamos hablando, en la medida en que puede haber varias operando en simultáneo. Mientras algunas diferencias operan desde parámetros que nos son conocidos (clase, edad, género, etc.), otras en cambio abren la posibilidad de que esté en juego una multiplicidad ontológica vinculada a estar haciendo y disputando más de un mundo (Blaser, 2010: 541). El punto relevante del planteo de Blaser es que distintas maneras de hacer mundo pueden coexistir y hasta pasar inadvertidas pero, a veces, se interrumpen mutuamente, y devienen parcialmente irreductibles. Esto complica la cosmopolítica de Latour como construcción del buen mundo común (Blaser 2010: 563). Abrevando en una idea de traducción a la de Viveiros de Castro, Blaser propone una cosmopolítica orientada menos a descubrir o enactuar pisos en común, que a habilitar acciones homonímicas, capaces de referir simultáneamente a cosas diferentes (Blaser, 2010: 565).

La identificación de disensos ontológicos no busca por tanto aislar ciertas luchas y visiones, sino mostrar su conflictiva convergencia, haciendo evidentes tanto las conexiones como las desconexiones parciales que promueven. Por ello Escobar (2014: 129 y ss.) analiza y fundamenta por qué agrupar los discursos de decrecimiento del norte global, las transiciones al postextractivismo en el sur global, el BV y los derechos de la naturaleza dentro de un marco de ontología

política. No lo hace para fijar un programa normativo de trabajo, sino para encarar “una de las preguntas más cruciales de la ontología política: *Cómo diseñar encuentros a través de la diferencia ontológica*, es decir, *encuentros entre mundos*” (Escobar, 2014: 131).

En esa dirección opera precisamente la idea de naturaleza disociadora de Marisol de la Cadena, al alentar una idea de “bienes comunes” que opere a través de la divergencia, es decir, a través de diferencias constitutivas que hacen de las prácticas lo que ellas son y de todos modos conectan entre todas las diferencias, incluso las ontológicas (Cadena, 2016: 257). Sugestivamente, la autora analiza casos de articulaciones políticas que convergen en la defensa de “bienes comunes” –desde lo que para unos es una naturaleza ecologizada, para otros una naturaleza universal, y para algunos más algo que excede ambas– está “apuntalada por *bienes no comunes*” (Cadena, 2016: 262). Así, la cosmopolítica en perspectiva “de la Cadena” pasa por promulgar alianzas que incluyan no sólo coincidencias sino también la divergencia constitutiva de las partes, de modo que lo que sea que se defina como bienes comunes emerja de no negar expresión y representación a los bienes no comunes.

Estos precisamente son los marcos dentro de los cuales Burman propone tomar en serio el *suma qamaña*, reconociendo “la ‘realidad real’ de (...) un mundo conformado por actores humanos y actores no humanos” que adquirió vida propia en y desde otras realidades (Burman, 2017: 158). Desde esta perspectiva, coincido con Burman en que el BV es menos un concepto en construcción, que “un campo de batalla en un conflicto discursivo-político en el cual diferentes actores lo llenan de diferentes significados (...) conflicto (que) tiene también una dimensión *ontológica* fundamental, es decir no solamente se disputa la semántica política del vivir bien, sino también la naturaleza misma de la realidad en la cual se supone que se viva bien” (Burman, 2017: 160). Sobre esta base, Burman abreva en la idea de colonialidad del saber, para identificar la “colonialidad de la realidad” como dimensión ontológica de la colonialidad global –dimensión invisibilizada pero desde la que se ha venido definiendo “la realidad

de quiénes cuenta” (Burman, 2017: 163). De allí que Burman concluya que no advertir cómo “la ontología política del vivir bien” hace que convivan en aparente alianza “diferentes ideas sobre *cómo* existe lo que existe y *cómo* llega a ser lo que es” pueda hacernos incurrir en otro “acto de imposición ontológica colonial”. Y esto, cada vez que se acabe diluyendo el *suma qamaña* en y desde “versiones más o menos complacientes pero *light* del vivir bien” (Burman, 2017: 165) y, más aún, cada vez que se deslegitime como pachamamismo “lo que va más allá de los marcos ontológicos hegemónicos” (Burman, 2017: 167).

Agregarías dos cuestiones aquí. Primero, porque como sostiene Blaser distintas diferencias pueden y suelen coexistir, un análisis de lo que está en juego aconseja no agotar los disensos en lo ontológico, sino buscar darles espesura identificando otros que operan en términos también ideológicos y epistemológicos (Briones, 2014b). Pero estos disensos no remiten a distintos conflictos, sino que se suelen inflexionar dentro de una misma situación de conflictividad, a modo de bordes que no generan refracciones únicas sino múltiples. Segundo, distintas versiones indígenas del BV son arena de y para la disputa tanto de mundos como de convivialidades.

En tanto propuestas que hablan más allá de ellas mismas, enunciaciones indígenas del BV plantean convivencias de seres humanos y no humanos de maneras que no se busca generalizar al conjunto y que se hacen comprensibles desde modos de conocer que tampoco están habilitados para el conjunto, aunque sean comunicables los aprendizajes. Por ejemplo, a veces se nos puede contar anticipadamente que es inminente una acción para neutralizar la mala vida que se padece en las ciudades, pues una persona tuvo un *pewma* o sueño que extiende a otras el mandato de recuperar un territorio donde el *pwillv* o espíritu de ciertos *kujfikecheyen* o ancestros ronda, y su *newen* o fuerza busca y necesita expresarse y transmitirse. Lo que se nos comunica no busca acuerdos o consensos ontológicos y epistemológicos sobre lo que está pasando, sino que se nos comparte para que estemos alertas por si hace falta organizar estrategias de

apoyo. Simultáneamente, las estrategias de apoyo que se consideren pertinentes no suelen escenificar una serie de consensos o disensos que considero netamente ideológicos, pues están diagnosticando y criticando formas del “ser juntos” ampliado que operan sobre una misma realidad de la convivencia (por ejemplo, la eventualidad de priorizar tácticas jurídicas o políticas). Esas críticas ampliadas –con las que podemos coincidir o no– hacen que, en tanto colaboradores, a veces se nos excluya de ellas y a veces se nos incluya en las mismas.

Más allá entonces de los debates sobre la efectiva o potencial cooptación estatal de la filosofía del BV, busco sintetizar en este punto los puentes que el BV establece con otras teorías de la política contemporáneas igualmente críticas de las convivialidades practicadas desde y en la modernidad, y lo que introduce como otras formas de pensar la política (Schavelzon, 2015) en comparación con debates sobre la política y lo político generados en otros contextos y regiones.

Al menos cuando desde los fundamentos del anteproyecto de ley presentado por la Primera Marcha de Mujeres Originarias por el Buen Vivir en Argentina se dice que, de manera conjunta, las mujeres de diferentes Pueblos Originarios “fuimos diagnosticando la realidad que nos envuelve: el colapso de nuestra madre tierra, la explotación sin límites del modelo extractivista, que saquea, depreda y contamina”, se trazan claros puentes con infinidad de posturas que buscan alternativas al desarrollo o incluso desarrollos alternativos. Sin embargo, se señalan bordes ontológicos con la mayoría de esas posturas cuando se explica que la urgencia por articular una “propuesta, que no solo nos aglutine a nosotras, las mujeres de las 36 naciones originarias, sino a todo el pueblo argentino que al igual que nuestros pueblos merece el Buen Vivir”. Así la propuesta de cuidar la Madre Tierra, Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba, Tekohá parte de que “ella nos reconoce, nos define, nos abraza y es ella la que nos cuida. Por eso debemos también escucharla y cuidarla, en el campo y en las ciudades, porque vivimos de y con la tierra”. Es sobre esta base que Ñuke Mapu, Pachamama, Qarate´e Alba, Tekohá deviene *territorio* que es “todo de todo, y es nuestra esencia”, el espacio identitario,

espiritual, “memorial de los pueblos, y el de la continuidad de la cultura en donde la vida fluye, desde la relación armónica entre las fuerzas de la naturaleza y el de las personas”. Y por todo eso, el concepto de territorio fue usado como pivote de “cuatro ideas en común que nos ayudaron a organizar cómo queríamos conversar y lo que queremos expresar”.

Tras la afirmación de que el *territorio es nuestra casa*, y que “la queremos en armonía, limpia y ordenada”, se identifica y critica todo lo que atenta contra “lo que necesitamos para vivir en armonía”. las políticas del agua “porque lo que derrochan o ensucian algunos, afecta el derecho a la vida de otros”. las políticas energéticas que no apuestan a energías alternativas que no contaminen, y que no cumplen los acuerdos de las cumbres climáticas; los mega-empresarios que “desorganizan todo pues no cuidan ni de las personas ni de la biodiversidad”. Se reconoce así que, para asegurar la sustentabilidad, “tenemos que obrar con herramientas jurídicas, políticas y tecnológicas”, a condición de que estén “sustentadas en nuestra espiritualidad”.

Cuando se sostiene que *el territorio también es nuestro cuerpo*, se critica el patriarcado por el que “sufrimos la opresión en nuestros cuerpos” y esa biopolítica desde la que “los sistemas de salud y educación pública disciplinan nuestros cuerpos y nuestras mentes” y toman decisiones sin considerar “qué es lo que como mujeres indígenas queremos”. Esta crítica a los modos en que opera el control y cálculo para gobernar las poblaciones y sobre todo los cuerpos de las mujeres coincide ideológicamente con muchos planteos de los movimientos feministas, pero también los desborda ontológica y epistemológicamente por la manera de anidar los cuerpos con el entorno. Sólo así se puede entender que:

lo que hacen con el territorio cuando lo lastiman, también lo hacen con nuestros cuerpos. Es que la madre tierra es mujer como nosotras. Si ella está fértil, vital y armónica, también nosotras lo estaremos. Y si nosotras estamos fértiles, vitales y armónicas, también la madre

tierra lo puede estar (...) nuestros cuerpos y nuestras mentes no están bien, si no están bien cuidados y si no pueden ser libres, nada más puede estar bien (...) Por eso el buen vivir para el cuerpo pasa por recuperar y valorar el conocimiento ancestral y la medicina tradicional; ejercer el derecho sobre nuestros cuerpos según nuestras prácticas espirituales y culturales, aunque no haya una división entre lo espiritual y lo cultura.

Decir a su vez que “el territorio viaja con cada persona” disputa una idea estatal de territorio que aquí deviene “más que lugar físico”. Reformula la noción del espacio público de modos que resuenan con el “cosmopolitismo desde abajo” de Appadurai, al reconocer que “con las migraciones, coexisten varios territorios en un mismo lugar porque cada una lleva consigo sus raíces. Por eso tenemos que ver cómo hacer para que esas raíces no sean cortadas”. Pero la recurrente idea de que “nos sentimos parte y no dueñas de la tierra en los distintos lugares en los que estamos, y necesitamos comunicarnos espiritualmente con ella”, pues “nos comprometemos con el otro y con nuestros antepasados en distintos lugares”, pone en duda la mayor parte de las teorías políticas contemporáneas que no contemplan que, para estas mujeres, “el compromiso con nuestra espiritualidad es para nosotras también un compromiso político que debe poder manifestarse en distintas partes” y que requiere el reconocimiento de lugares sagrados también en las ciudades y las cárceles.

Ahora bien, más allá de explicitar el sentido de compromisos propios, se sostiene que “el buen vivir no es sólo para los pueblos originarios sino que tiene que ser también para los no indígenas. El estado debe garantizar políticas públicas que organicen la manera en que cohabitamos desde el buen vivir, sin discriminaciones, con respeto por las prácticas culturales de quienes comparten ese espacio”. Sobre esta base, sostener que *el territorio es donde se concreta la libre determinación de los pueblos* asume, por un lado, que “desde nuestras casas nos autodeterminamos. Ese derecho no se pide ni demanda, sino que se ejerce”, aún admitiendo que “luego de tantos siglos de

dominación, hay que reconocer que estamos desordenadas en nuestras casas, con nuestra gente, a veces por temor, a veces porque otros de afuera nos meten otras ideas”. Por otro lado, también comporta avanzar una propuesta de convivialidad:

nuestras casas comparten el patio con otras casas y entre todas tenemos que acordar cómo mantenerlo también limpio y ordenado, porque lo compartimos. No puede ser que unas lo cuiden y otros lo arruinen. Tenemos que tirar parejo en esto. Por eso el Buen Vivir requiere pensar en cómo cohabitamos nuestras comunidades como pueblos originarios, pero también cómo cohabitamos con los diferentes integrantes de la sociedad no indígena, y cómo hablamos con el estado y las empresas que sólo buscan ganar más, sin que les importe nada cómo dañan la naturaleza y la vida de las personas. Ellos quieren vivir con ciertas cosas y las sacan así nomás, pero nosotros también necesitamos y queremos ciertas cosas. Si nadie de afuera puede mandar en nuestras casas, entre todas tenemos que ver cómo compartimos el patio, lo cohabitamos y cuidamos, y qué hacemos con los que lo ensucian y lo rompen. Necesitamos volver a ponernos de acuerdo sobre cómo queremos vivir juntas respetando el buen vivir de todas. Es a partir de esta forma de pensar que nos pareció importante profundizar las reflexiones en torno al buen vivir, llegando a más mujeres originarias, pero también a más varones de nuestros pueblos. También queremos invitar a integrantes de la sociedad no indígena a que expresen y compartan con nosotras sus pareceres y sentimientos.

Así, si Dugin (2013) propone ver la existencia, *Dasein*, *ser-en-el-mundo* como sinónimos para pensar la política desde personas “situadas” de manera dinámica, esta formulación del BV desplaza el foco: de la persona a las relaciones, de *ser-en-el-mundo* a *ser-con-el-mundo*, en verdad, una convivialidad cuyo dinamismo queda anclado en *ser-en-y-con-más-de-un-mundo-y-menos-de-dos*. A su vez, por su énfasis en la idea de territorio, toda la propuesta parece enactuar el dictum de Mignolo de que *se es y se siente –soy donde pienso– donde se piensa*. Sin embargo, plantea una cosmopolítica que también desborda

la importancia que Mignolo asigna a la localización geopolítica del conocimiento, al enmarcarse toda ella en la idea no teleológica de que “*caminamos para ser y somos porque caminamos*”. Desde nociones de proceso, construcción de consenso y negociación acostumbradas a los desplazamientos tratando de no perder “raíces” –experiencia de una subalternidad que suele no ser habitual para el mundo académico–, esta idea de caminar valora crítica y espiraladamente la fijeza del ser, pensar y hacer desde un lugar. Y lo hace desde otros regímenes de historicidad y anudamientos existenciales (Briones y Ramos, 2016) que se apoyan menos en “epistemologías de la *exterioridad* y de las *fronteras*” (Mignolo, 2010:42), que en hacer de los lugares un pliegue interno de lo que somos, de lo que sentimos, de lo que nos pasa, por más que se acaben disputando políticamente desde los lenguajes habilitados como territorio, y desde ideas de diferencia cultural, espiritualidad o tradición.

No dudo que hay muchas cosas que no termino de entender y apreciar de lo que estas mujeres buscan expresar y comunicar para tender puentes otros de convivencia. Tampoco creo que haga falta entenderlo todo, transformando la multiplicidad ontológica (coexistencia de distintos discursos acerca de la naturaleza del ser) que las y nos atraviesa en un debate óptico sobre lo que existe –o sobre la existencia en sí de las cosas, independientemente del pensamiento humano. Sí, en cambio, es aquí pertinente reparar en la apertura política (González Abrisketa y Susana Carro-Ripalda, 2016) que su propuesta pone en acto para ensayar otras formas o formas otras de convivialidad, con nosotros académicos/as incluidos/as.

En América Latina, las relaciones entre sujetos investigadores e investigados y el rol de los intelectuales-académicos han sido largamente problematizadas, desde la antropología comprometida de Aguirre Beltrán (1977) hasta corazonar una antropología comprometida con la vida de Guerrero Arias (2010); desde la investigación-acción participativa de Orlando Fals Borda (1987), hasta la investigación colaborativa (Leyva, Burguete y Speed, 2003) y la investigación descolonizada en co-labor (Leyva y Speed, 2008); desde la investigación

militante (Colectivo Situaciones 2003) y la investigación activista (Hale 2006) al activismo crítico (Kropff 2007).

No es éste el lugar para explorar ni los disensos y matices que esos debates y prácticas comportan, ni las muy diferentes maneras en que cada uno/a va practicando la disciplina en diferentes momentos y contextos. Sin embargo, me interesa invertir las miradas y las cargas de la prueba. En vez de problematizar – como los debates mencionados – las relaciones con nuestros interlocutores desde y para la academia; en vez de hacer un balance de cómo el BV ha quedado enmarcado en políticas de reconocimiento que lo banalizan (Cfr. Hale 2018); en vez de anticipar visiones normativas de cómo debiera operar el BV (Quijano 2014) o la interculturalidad (Walsh 2012); o de responsabilizar las demandas indígenas de BV de un pachamamismo que no lograría resolver pujas y desigualdades que nadie más resuelve, me interesa escuchar más detenidamente qué políticas de convivencia nos proponen los movimientos indígenas, con todas sus disparidades, a los/as académicos/as. Trataré, en la medida de mis posibilidades, de invertir la escucha que practiqué por años como antropóloga, apuntando menos a mapear –lo más icónicamente posible– los caminos propuestos, que a identificar los rumbos pendientes de exploración, dejándome contaminar –como proponen Aparicio y Blaser– por sus modos relacionales de comprensión y de relación con otros, para explorar activa y creativamente las convergencias entre mundos diferentes (2008: 75).

En esto, más que empezar negando asimetrías históricas, Aparicio y Blaser (2008: 86) proponen también socavar desigualdades usando nuestro privilegio de pertenencia a la “ciudad letrada” de modo de que abrir este lugar a otras articulaciones/traduccionen en asociación con otros sitios de práctica. Y no dudo que esto es parte de lo que se espera de nosotros/as. Pero escucho también una invitación a que usemos de nuestros privilegios para hacer bien nuestro trabajo en otras direcciones, como la de elaborar conceptos y diagnósticos perspicaces para pensar las dinámicas y fallos del “ser juntos” ampliado, sin caer en la tentación de buscar “pensarlo por” los

otros. Escucho también el convite a hacer mejor nuestro trabajo sin minimizar, pero tampoco buscando desambiguar por completo las divergencias, reconociendo ciertos límites y limitaciones a nuestra labor. Escucho asimismo un llamamiento a ser más sagaces, para no confundir el uso de la lengua dominante para ser entendidos, con la banalización o achatamiento de los propios decires, y para advertir cómo esos usos van buscando introducir distintos conceptos a medida que empiezan a circular, de maneras sospechosas, en y a través de lenguas francas, hegemónicas o contrahegemónicas. Escucho, por último, una apelación para que obremos con menos diplomacia, pero con más sinceridad y más humildad, de modo de renunciar a querer explicar y entender todo, todo el tiempo, pero asumiendo –en todo caso– que si caminamos para ser y somos porque caminamos, lo haremos a veces juntos y a veces separados. Hay, por ende, un pedido de renunciamiento a la ingenuidad de creer que, incluso cuando marchemos tras las mismas consignas, estaremos necesariamente hablando de lo mismo.

Bibliografía

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

Agosto, Patricia (2014): “Debates sobre pachamamismo, extractivismo y desarrollo en las luchas socioambientales”, en: *Kavilando* 6, 1, 30-37.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1977): “El Indigenismo y la Antropología Comprometida”, en: *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana (1973-1979)*, 39, 48: 33-59.

Altmann, Philipp (2016): “Buen Vivir como propuesta política integral: Dimensiones del *Sumak Kawsay*. *Mundosplurales*”, en: *Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*, 3 ,1, 55-74.

Aparicio, Juan Ricardo y Mario Blaser (2008): “The ‘Lettered City’ and the Insurrection of Subjugated Knowledges in Latin America”, en: *Anthropological Quarterly* 81,1, 59-94.

Appadurai, Arjun (2011): “Cosmopolitanism from Below. Some Ethical Lessons from the Slums of Mumbai”, en: *The Salon*, 4, 8-39, disponible en http://www.jwtc.org.za/volume_4.htm, (consultado 06.10.2018).

Archibugi, Daniele (ed.) (2003): *Debating Cosmopolitics*, London:Verso.

Barros, Sebastián (2009): “Salir del fondo del escenario social. Sobre la heterogeneidad y la especificidad el populismo”, en: *Pensamiento Plural* 2, 4, 11-34.

— (2013): Pensar la diferencia. Carencia y política en Pierre Clastres. *Iconos*, Revista de Ciencias Sociales, Quito, 47: 121–133.

Barth, Frederik (1969): “Introduction”, en: Barth, Frederik (ed.), *Ethnic Groups and their Boundaries*, Boston: Little, Brown, 9-38.

Bengoa, José (2000): *La emergencia indígena en América Latina*, Chile: Fondo de Cultura Económica Chile.

Blaser, Mario (2009): “Political Ontology”, en: *Cultural Studies*, 23, 5, 873-896.

— (2010): *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Durham: Duke University Press.

— (2013): “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”, en: *Current Anthropology*, 54, 5, 547-568.

— (2016): “Is Another Cosmopolitics Possible?”, en: *Cultural Anthropology*, 31, 4, 545-570.

Boff, Leonardo (2010): “El Sumak Kawsay: Hacia una vida plena”, en: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito: SENPLADES, 1ª ed., 20-28.

Bonfil Batalla, Guillermo; Mosonyi, Esteban; Aguirre Beltrán, Gonzalo; Arizpe, Lourdes; Gómez Tagle, Silvia (1977): “La declaración de Barbados II y comentarios”, en: *Nueva Antropología*, Asociación Nueva Antropología A.C. Distrito Federal, México, 2, 7, 109-125.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (2013): “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: Reflexiones críticas en perspectiva histórica”, en: *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 95, 71-95.

— (2016): “El desencanto del ‘Buen Vivir’ en la Revolución Ciudadana: retórica y pragmatismo”, en: Ortiz T., Pablo; Narváez Q., Iván, y Bretón Sólo de Saldívar, Víctor (2016): *Los desafíos de la plurinacionalidad. Miradas críticas a 25 años del levantamiento indígena de 1990*: Cuenca, Ecuador: AbyaYala y Universidad Politécnica Salesiana, 105-121.

Briones, Claudia (1996): “(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y Pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura”, en: *Publicar*, Colegio de Graduados en Antropología, 5, 6, 7-36.

- (1998): *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- (2005): “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en: Briones, Claudia (ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*, Buenos Aires: Editorial Antropofagia, 11-43.
- (2007): “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”, en: *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 6, 55-83, disponible en http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_seis/briones.pdf.
- (2014a): “La question indienne en Argentine: entre le néolibéralisme, le national-populaire et le néo-développementisme”, en: *Actuel Marx*, Presses Universitaires de France, deuxième semestre, 56, 85-96.
- (2014b): “Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos”, en: *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 49-70, disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2014000200003&lng=es&nrm=iso (consultado 22.08.2019).
- (2015): “Madejas de Alteridad, Entramados de Estados-Nación: Diseños y telares de ayer y hoy en América Latina”, en: Gleizer, Daniela y López Caballero, Paula (eds.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México D.F.: UAM Cuajimalpa Ediciones EyC, 17-65.
- (2018): “Verdad Jurídica y verdades sociales: Insolencias antropológicas para propiciar el triálogo”, en: Lombrana, Andrea y Carrasco, Morita (eds.), *Experiencias de lectura insolente: abordajes empíricos en el campo jurídico*, Buenos Aires: Antropofagia, 13-26.

Briones, Claudia; Delrio, Walter; Lanusse, Paula; Lazzari, Axel; Lorenzetti, Mariana; Szulc, Andrea y Vivaldi, Ana (2006): “Diversidad cultural e interculturalidad como construcciones socio-históricas”, en: Amegeiras, Aldo y Jure, Elisa (comps.), *Diversidad Cultural e Interculturalidad.*, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento y Prometeo, 255-264.

Briones, Claudia y García, Fernando (2014): “Derechos Indígenas y políticas de reconocimiento: demandas, implementaciones y reformulaciones”, en: *Horizontes Latinoamericanos* 3, 1, Mudanças Sociais na América do Sul: A Contribuição das políticas públicas no século 21, 87-98.

Briones, Claudia y Ramos, Ana (2010): “Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut”, en: Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: la Crujía-Flacso, 39-78.

(2016): “Agenciando formas de ‘ser juntos’ en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política”, en: Briones, Claudia y Ramos, Ana (comps.), *Parentesco y Política: Topologías indígenas en la Patagonia*, Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 11-52.

Burman, Anders (2017): “La ontología política del vivir bien”, en: Munter, Koen de, Michaux, Jacqueline, y Pauwels, Gilberto (eds.), *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos*. La Paz: Plural Editores. Cap. 8., 155- 173.

Cadena, Marisol de la (2009): “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”, en: *Journal wan-ram*, 4, 139-171.

— (2016): “Naturaleza disociadora”, en: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, 31, 52, 253-263.

Cárdenas O'Byrne, Sabina y María Verónica D'Inca (2015): ¿Qué significa Buen Vivir en los asentamientos irregulares de América Latina?, en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10625> ; DOI : 10.4000/polis.10625 (consultado el 19 junio 2015).

Caria, Sara y Domínguez, Rafael (2014): "El porvenir de una ilusión: la ideología del Buen Vivir", en: *América Latina Hoy*, Universidad de Salamanca, 67: 139- 163.

Carvalho, Wolney Roberto y Félix Pablo Friggeri (2015): "Heterogeneidad estructural y Socialismo del Buen Vivir", en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10633> (consultado el 20 junio 2015).

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Autoría Colectiva) (2017): *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*, Quito: CLACSO. Primera Edición.

Colectivo Situaciones (2003): *Sobre el militante investigador*, Septiembre, disponible en: <http://transform.eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (bajado el 22/01/17).

Comaroff, Jean y Comaroff, John L. (eds.) (2013): "Introducción: Teoría desde el sur", en: Comaroff, Jean y Comaroff, John L., *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Buenos Aires: Siglo XXI, 13-87.

Confederación Mapuce de Neuquén (ed.) (2010): *Propuesta para un KVME FELEN MAPUCE*, Neuquén: Impreso en Gráfica Althabe.

Contreras Baspineiro, Adalid (2017): "Derechos Humanos y Vivir Bien / Buen Vivir", en: *Revista ESMAT* 9, 12, 135-152.

Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas-CAOI (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Lima: Oxfam.

Cuadra, Fernando de la (2015): “Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post- capitalista?”, en: Polis [En línea], 40, publicado el 24 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10893> (consultado 01.10.2016).

Cuelenaere, Laurence y Rabasa, José (2012): “Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz”, en: *cuadernos de literatura* 32, 184-205.

Dahmoon, Rita K. (2011): “Considerations on Mainstreaming Intersectionality”, en: *Political Research Quarterly* 64, 1, 230-243.

Das, Vena y Poole, Deborah (eds.) (2004): *Anthropology in the Margins of the State*, Santa Fe: SAR Press.

Derrida, Jacques (1967): *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins Press. Baltimore.

Dorronsoro, Begoña (2013): El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias. *Cabo dos Trabalhos*, IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES, 6-7 dezembro, disponible en https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1_Begona_Dorronsoro.pdf (bajado el 25/8/2018).

Dugin, Alexander (2013): *La Cuarta Teoría Política*, Barcelona: Ediciones La Nueva República.

Escobar, Arturo (2003): “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 1, 51-86.

— (2005): “Una ecología de la diferencia: Igualdad y conflicto en un mundo glocalizado”, en: *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*, Universidad del Cauca, Colombia, Cap. 5, 123-144.

— (2011): ¿«Pachamámicos» versus «Modérmicos»? en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 15, 265-273.

— (2012): “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, en: *Wale’Keru* 2, 7-16.

— (2014): *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y Diferencia*, Medellín: Ediciones UNAULA.

Estermann, Josef (2013): “Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien”, en: *FAIA* 2, 9-10, 1-21.

Fals Borda, Orlando (1987): *Investigación Participativa*, Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (2011): “Introducción”, en: Farah H., Ivonne y Vasapollo, Luciano (coords.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Bolivia: Plural Editores, 11-35.

Fatheuer, Thomas (2011): “Buen Vivir: A Brief Introduction to Latin America’s New Concepts for the Good Life and the Rights of Nature.” *Publication Series on Ecology*, 17, Berlín: Heinrich Böll Foundation.

Ferrater Mora, José (1951): *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Tomo II.

García Linera, Álvaro (2001): *Pluriverso: Teoría política boliviana*, Bolivia: Muela del Diablo Editores.

Giraldo, Omar Felipe (2012): “El discurso moderno frente al ‘pachamamismo’: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”, en: *Polis* [En línea], 33, publicado el 23

marzo 2013, disponible en: <http://polis.revues.org/8502> (consultado 01.10.2016).

González Abrisketa, Olatz y Carro-Ripalda, Susana (2016): “La apertura ontológica de la antropología contemporánea” en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 71, 1, 101-128.

Grossberg, Lawrence (2009): “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad”, en: *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, 10, 13- 48.

— (2010): “Teorización del contexto”, en: *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 9: 17-23.

Grossberg, Lawrence (2018): “Pessimism of the Will, Optimism of the Intellect: Endings and Beginnings”, en: *Cultural Studies* 32, 6, 855-888, disponible en: DOI: 10.1080/09502386.2018.1517268.

Gudynas, Eduardo (2011): “Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo”, en: *América Latina en Movimiento*, 462, 24.

Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011): “La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16, 53, 71–83, disponible de: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloB-VivirUtopia11.pdf>.

Guerrero Arias, Patricio (2010): *Corazonar una antropología comprometida con la vida. Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Quito: Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

Hale, Charles (2006): “Activist Research vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”, en: *Cultural Anthropology* 21, 1, 96-120.

— (2018): “When I Hear the Word Culture ...”, en: *Cultural Studies* 32, 3, 497– 509.

Hall, Stuart (2003 [1996]) “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”, en: Hall, Stuart y Gay, Paul du (eds.), *Cuestiones de Identidad Cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, 13-39.

Hidalgo Flor, Francisco (2011): “Buen vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino”, en: *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16, 53, 85-94, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220008> (consultado 22.08.2019).

Huertas Fuscaldó; Bruna, Muriel y Urquidí, Vivian (2015): “Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI”, en: *Polis* [En línea], 40, publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10643>, (consultado 20.06.2015).

Ibañez, Alfonso, 2012): “Un acercamiento al ‘buen vivir’”, en: *Xipe Totek*, Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades, ITESO, 21, 81, 22- 40.

Kessler, Gabriel (2014): *Controversias sobre la desigualdad : Argentina, 2003-2013*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1a ed.

Kropff, Laura (2007): *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*, Tesis para aspirar al Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Krotz, Esteban (2011): “Introducción a Ernst Bloch (a 125 años de su nacimiento)”, en: *Claves del pensamiento*, 5, 10, 55-73, disponible de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2011000200004&lng=es&tlng=es) (recuperado 16.09.2018).

Laclau, Ernesto (2005): *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1990): *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Lanata, José Luis; Briones, Claudia y Monjeau, Adrián (2017): “La Controversia Antropoceno como oportunidad: una cuestión de enfoques en lugar de designaciones formales”, en: *INTERCIENCIA*, Revista de Ciencia y Tecnología de América, Venezuela, 42, 3, 186-190.

Larrea, Ana María (2010): “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”, en: *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, 1ª ed., 15-20.

Latour, Bruno (2004): *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge: Harvard University Press.

— (2005 [2003]) “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, en: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, disponible en: www.aibr.org.

— (2014): “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, en: *Revista Pléyade* 14, 43-59.

Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (2003): *Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural. Una investigación colaborativa*, Proyecto de investigación, México D.F., CIESAS, Fundación Ford y Universidad de Austin, Texas.

Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (2008): “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en: Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la*

investigación de co-labor, México, Ecuador y Guatemala: CIESAS y FLACSO, 65-107.

Loera González, Juan Jaime (2015): “La construcción de los buenos vivires; entre los márgenes y tensiones ontológicas” en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10654> (consultado 01.10.2016).

Massey, Doreen (2005): *For Space*, London: Sage Publications.

Meier, Heinrich (2008): *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo político: Un diálogo entre ausentes*, Madrid: Katz Editores.

Mignolo, Walter (2009): “Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom”, en: *Theory, Culture & Society*, 26, 7-8, 1-23.

— (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Miranda Lorenzo, Humberto (s/f) *La emancipación del trabajo sobre el dominio del capital. Latinoamérica como un gran laboratorio revolucionario*, disponible en: <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/Mirandabuenvivir.pdf> (bajado 11.02.2010).

Molina Bedoya, Víctor Alonso (2015): “Existencia equilibrada” en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible de: <http://polis.revues.org/10679> (consultado 23.06.2015).

Mouffe, Chantal (2004): “Cosmopolitics or Multipolarity?”, en: Palonen, Kari; Ihalainen, Pasiu y Pulkkinen, Tuija (eds.), *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, Finlandia: University of Jyväskylä, 15-26.

Ortiz T., Pablo; Iván Narváez Q.; y Víctor Bretón Sólo de Saldívar (2016): *Los desafíos de la plurinacionalidad. Miradas críticas a 25*

años del levantamiento indígena de 1990, Cuenca, Ecuador: Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

Postero, Nancy (2006): *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia*, Stanford: Stanford University Press.

Quijano, Aníbal (1992): "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en: *Perú Indígena* 13(29): 11-20.

— (2014): "Bien vivir: entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder", en: Quijano, Aníbal (ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir. Un nuevo debate en América Latina. Cátedra América Latina y la colonialidad del poder*, Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 19-34, disponible en <http://www.polodemocratico.co/pdf/Anibal-Quijano2.pdf> (consultado 22.08.2019).

Radcliffe, Sarah (2012): "Development for a postneoliberal era? SumakKawsay, living well and the limits to decolonization in Ecuador", en: *Geoforum*, 43, 2, 240- 249.

Ramos, Alcida (org.) (2012): *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*, Belo Horizonte: Editora Universidade Federal de Minas Gerais.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Restrepo, Eduardo (2012): "Modernidad y Diferencia", en: Restrepo, Eduardo, *Intervenciones en Teoría Cultural*, Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 89-127.

Roseberry, William (1994): "Hegemony and the Language of Contention", en: Joseph, Gilbert M. y Nugent, Daniel (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham: Duke University Press, 355-366.

Sánchez Lizama, Adriana (2014): “Autodesarrollo y buen vivir: El papel de los pueblos indígenas latinoamericanos en la resignificación del desarrollo”, en: *REIB: Revista Electrónica Iberoamericana*, 8, 2, 66-89.

Schavelzon, Salvador (2015): *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Ediciones Abya-Yala-CLACSO.

Siffredi, Alejandra y Briones, Claudia (1989): “Discusión introductoria acerca de los límites teóricos de lo étnico”, en: *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2, 3, 5-24.

Silva, Klaus Pereira da y Guedes, Ana Lucía (2017): “Buen Vivir Andino: Resistencia y/o alternativa al modelo hegemónico de desarrollo”, en: *Cad. EBAPE.BR*, 15, 3, 682-693, disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395162230> (consultado 22.08.2019).

Slavsky, Leonor (1992): “Los Indígenas y la Sociedad Nacional. Apuntes sobre política indigenista en la Argentina”, en: Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro O. (comps.), *La problemática Indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Buenos Aires: CEDAL, 67-79.

Sousa Santos, Boaventura de (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Trilce.

Stefanoni, Pablo (2010): “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”, en: *Rebelión*, 28 de abril, 7, disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=104803> y *Sin Permiso*, 9 de mayo de 2010, disponible en <http://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/adnde-nos-lleva-el-pachamamismo> ((consultado 24.09.2018)

Stengers, Isabelle (2014): “La propuesta cosmopolítica”, en: *Revista Pléyade*, 14, 17- 41.

Svampa, Maristella (2016): *Debates Latinoamericanos. Indianismo, Desarrollo, Dependencia y Populismo*, Buenos Aires: Edhasa.

Ticona Alejo, Esteban (2011): “‘El Vivir bien’ o ‘El Buen vivir’. Algunas disquisiciones teóricas”, en: Montenegro Martínez, Leonardo (ed.), *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis y Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., 310-318.

Torres Lema, Ramiro, Marco; Montejo Vélez, Rafael y Barreno Silva, Nancy de las Mercedes (2016): “Propuesta metodológica con enfoque del buen vivir para el trabajo efectivo de dirigentes barriales”, en: *Revista retos* [En línea] 10, 2, 30-48, disponible en: <http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2306-91552016000200003&lng=es&nrm=iso, (consultado 24.09.2018).

Ulloa, Astrid (2017): “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del antropoceno o del capitaloceno en América Latina?”, en: *Revista Desacatos*, 54, 58-73.

Vanhulst, Julien (2015): “El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre *Sumak Kawsay* y Socialismo del siglo XXI”, en: *Polis* [En línea], 40. Publicado el 16 mayo 2015, disponible en: <http://polis.revues.org/10727> (consultado 30.09.2016).

Vanhulst, Julien y Beling, Adrián E. (2013): “El Buen vivir: una utopía latinoamericana en el campo discursivo global de la sustentabilidad”, en: *Polis* [En línea], 36, publicado el 16 enero 2014, disponible en: <http://polis.revues.org/9638> (consultado 30.09.2016).

Varea, Soledad y Zaragocin, Sofía (comps.) (2017): *Feminismo y Buen Vivir: Utopías Decoloniales*, Ecuador: PYDLOS Ediciones, Universidad de Cuenca.

Vergalito, Esteban (2009): “Acotaciones Filosóficas a la ‘Hermenéutica Diatópica’ de Boaventura de Sousa Santos”, en: *Impulso*, Piracicaba, 19, 48, 19-30.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004): “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”, en: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2, 1, 3-22.

— (2013): *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Viveros Vigoya, Mara (2016): “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”, en: *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Wagner, Roy (1975): *The Invention of Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

Walsh, Catherine (2010): “Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)colonial Entanglements”, en: *Development*, 53, 1, 15-21.

— (2012): “Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas”, en: *Visão Global*, Joaçaba, 15, 1-2, 61-74.

Williams, Raymond (2000 [1977]): *Marxismo y Literatura*, Barcelona: Ediciones Península. 2da. edición.

Wolf, Eric (1994): “Perilous Ideas: Race, Culture, People”, en: *Current Anthropology*, 35, 1, 1-12.