

Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo

Arturo Escobar

Autor

Antropólogo colombiano y profesor de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Sus principales áreas de interés son la ecología política, la antropología del desarrollo, los movimientos sociales, la ciencia y la tecnología así como cuestiones sobre Colombia.

Arturo Escobar hizo estudios de pregrado en la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Posteriormente continuó sus estudios de postgrado en la Cornell University y en la Universidad de California, Berkeley, donde se doctoró en 1987. Después de haber obtenido su doctorado, enseñó en varias universidades de los Estados Unidos y empezó a interesarse por temas relativos a la ecología y a las teorías de la complejidad. Realizó varios trabajos de campo en el Pacífico colombiano, junto con comunidades negras, y apoyó sus luchas por el territorio y la identidad. Es autor de varias publicaciones: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (1999), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia* (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo* (2007) y *Territorio de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes* (2010).

Palabras clave

cultura, ontología, dualismo, relacionalidad, desarrollo

Keywords

culture, ontology, dualism, relationality, development.

Resumen

El presente trabajo discute una tensión creciente en el interior del concepto de *cultura* que podría ser productiva para el campo de Cultura y Desarrollo (C&D). La tensión puede describirse entre dos concepciones de cultura: cultura como «estructura simbólica» (CES), y cultura como «diferencia radical» (CDR). Se arguye que, a pesar de su compromiso con la diversidad, la CES continúa albergando la creencia de la existencia de un mundo único que subyace a toda realidad —lo que llamaremos un universo. En el fundamento de esta creencia se encuentra la ontología dualista de la modernidad. Al cuestionar estos dualismos constitutivos, la CDR postula la diferencia radical entre mundos interrelacionados, y visibiliza el pluriverso. Una de las expresiones más claras de la CDR hoy en día se encuentra en la tendencia a resaltar la profunda relacionalidad de todo lo que existe. Ya sea en la teoría social o en muchas movilizaciones políticas, como las de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, podemos decir que estamos asistiendo a la activación política de la relacionalidad. El enfoque en estas ontologías relacionales es potencialmente clave para la reorientación parcial del campo de C&D, como se discutirá brevemente en la conclusión.

Abstract

This article analyzes a growing tension within the concept of culture that could be productive for the field of Culture and Development (C&D). The tension could be described as taking place within two conceptions of culture: culture as «symbolic structure» (CSS) and culture as «radical difference» (CRD). It is argued that despite its commitment to diversity, CSS continues to harbor the belief in the existence of a single world that underlies all of reality – what we will call a universe. At the basis of this belief lies the dualist ontology of modernity. By questioning these constitutive dualisms, CRD posits the radical differences among inter-related worlds, thus making the case for a pluriverse evident. One of the clearest expressions of CRD today is found in the tendency to highlight the profound relationality of all beings. Whether one looks at the field of social theory or at the many forms of political mobilization (such as those of indigenous peoples and Afro-descendants in Latin America), we are witnessing the political activation of relationality. The conclusion discusses how a focus on relational ontologies is potentially crucial for the partial reorientation of the field of C&D.



Introducción:

De la cultura como estructura simbólica a la cultura como diferencia radical

El presente trabajo discute lo que considero es una tensión creciente con respecto al concepto de *cultura* que debería ser tomado en cuenta en el campo de Cultura y Desarrollo (C&D). Esta tensión se da tanto en el interior de la teoría producida desde espacios académicos e institucionales, como en el «mundo social», es decir, en las prácticas, estrategias y deseos de los actores sociales. En su más mínima expresión, la tensión puede describirse como entre dos concepciones de cultura: cultura como «estructura simbólica» (la acepción más antigua y aceptada) y cultura como «diferencia radical» (concepción emergente). He de aclarar desde el comienzo que ambas perspectivas con frecuencia se encuentran sobrepuestas, sin que haya un límite tajante entre la una y la otra. Sin embargo, es útil diferenciarlas para propósitos heurísticos, ya que, como veremos, aclarar esta diferencia puede tener implicaciones éticas, políticas y prácticas significativas.

Una segunda aclaración es que no pretendo dar un tratamiento exhaustivo a ninguna de las posiciones. Más aún, estas nociones no agotan el campo que sería necesario cubrir para dar cuenta de los conceptos que están redefiniendo el área de C&D. Estos tendrían que incluir el surgimiento y/o redefinición de términos tales como *civilización*, *cosmovisión*, *diferencia epistémica* y *lógicas comunitarias*. Estas nociones —y sus co-relatos, tales como crisis civilizatoria, cosmovisiones de los pueblos afros e indígenas, descolonización epistémica, alternativas a la modernidad y feminismos comunitarios, entre otros— pueden ser vistas como visiones emergentes que complejizan el otrora aparentemente bien acotado campo de C&D. Un factor quizás más importante a tener en cuenta es que las nociones emergentes mencionadas no surgen tan solo de la academia o de las instituciones expertas del desarrollo, sino primordialmente de grupos de base y movimiento sociales, aunque usualmente en alguna relación con la academia y el aparato del desarrollo o del estado. Esta, nos parece, es una condición esperanzadora de la producción de conocimientos hoy en día, siempre y cuando —desde la perspectiva de muchos movimientos al menos— la crisis social y ecológica que vive el mundo sea, en gran medida, una crisis de los modelos de pensamiento que han predominado en la modernidad. Como bien dice Boaventura de Sousa Santos (2002), afrontamos problemas modernos para los cuales no hay suficientes soluciones modernas. Esto se aplica a los conocimientos; es decir, para resolver los problemas del «desarrollo» necesitaremos conocimientos y experiencias provenientes de muchas matrices histórico-culturales, no solo de aquellos que hemos heredado de la «modernidad». A esto apuntan la nociones emergentes arriba mencionadas.

La propuesta del artículo es la siguiente: a pesar de su compromiso con la diversidad, la noción de *cultura* como estructura simbólica (CES) continúa albergando la creencia (léase, si se quiere, posicionamiento epistémico) de la existencia de un mundo único que subyace a toda realidad —lo que llamaremos un universo. En el fundamento de esta creencia hay dos grandes procesos *interrelacionados*: ciertas premisas ontológicas sobre lo que constituye lo real (especialmente la unicidad del mundo natural) y procesos históricos de hegemonía y poder que han permitido a esta concepción de un mundo naturalizarse y esparcirse a lo largo y ancho de los territorios sicionaturales y calar en los suelos culturales de los pueblos del mundo. A pesar de que las luchas que se siguen dando en nombre de la CES (incluyendo el multiculturalismo, C&D, hibridación de identidades, etc.) siguen siendo importantes, cada vez son más claros no solo las complicidades de esta noción con los procesos de poder sino sus límites para imaginar futuros distintos y para guiar acciones en esta dirección.

Es desde esta perspectiva que cobra sentido la propuesta de cultura como diferencia radical (CDR). Partiendo de otras premisas ontológicas que cuestionan los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad (sujeto/objeto, naturaleza/cultura, civilizados/no civilizados, humano/no humano, etc.), esta otra perspectiva postula la diferencia radical entre mundos, los cuales están, sin embargo, interrelacionados. Para dar visibilidad a esta perspectiva, proponemos el término *ontología*, siguiendo a Blaser (2010, 2011), como alternativa a *cultura* para dar cuenta de los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso, problematizando la noción de universo que albergada el CES. Como veremos, las fuentes teóricas y políticas para la transición del universo al pluriverso son muy variadas. Mientras que en el ámbito de la teoría social el llamado giro ontológico muestra con nitidez los límites de la teoría social moderna, en el ámbito sicionatural el mismo giro puede definirse en términos de lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad. En sus movilizaciones, como veremos, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están mostrando la existencia de lógicas relacionales que desafían los dualismos de la modernidad. Como argumentaremos, la fenomenología colectiva de este tipo de lucha difícilmente puede acomodarse dentro del CES. Las implicaciones para C&D son potencialmente claves para la reorientación parcial de este campo, como se discutirá brevemente en la conclusión.

Cultura como estructura simbólica: conceptos para el universo

La noción de cultura como estructura y proceso simbólico sigue siendo dominante, a pesar de que la antropología y los estudios culturales contemporáneos la hayan

problematizado de múltiples maneras. A esta prevalencia han contribuido muchos factores, desde los estudios clásicos de la antropología sobre ritos y símbolos y la división marxista entre infraestructura y superestructura hasta el enfoque sobre las «industrias culturales» de los estudios culturales. Buena parte del trabajo en C&D se ubica dentro de este amplio campo. La riqueza de enfoques y estrategias basados en esta perspectiva ha sido enorme, pero al mismo tiempo empezamos a ver cómo ha invisibilizado nociones más radicales de la diferencia que habita en el mundo. Comencemos por explicitar la noción de CES.

El desarrollo de la escuela simbólica dentro de la antropología anglo-americana (ejemplificada por Geertz y Turner), que culminara con la famosa fórmula de Geertz de que el ser humano «es un animal suspendido en redes de significado que él mismo ha tejido» (1973, p. 5), ha sido una de las influencias definitivas en la CES. Aunque Geertz mismo adumbrara las limitaciones de este enfoque, esta teoría semiótica de la cultura ha demostrado una capacidad tenaz para mantenerse en el tiempo. Múltiples han sido los cuestionamientos a esta perspectiva dentro de la antropología y la teoría cultural contemporáneas, desde los debates alrededor de la noción de la representación de la llamada antropología posmoderna hasta las críticas al esencialismo, el organicismo y el carácter con frecuencia ahistórico de las investigaciones sobre cultura del posestructuralismo. Los estudios culturales contribuyeron a estas críticas con varias perspectivas constructivistas de toda forma de cultura e identidad. Como resultado, las identidades se descubrieron como necesariamente híbridas; la globalización, como ineluctablemente localizada, y la modernidad, como profundamente múltiple —modernidades. Todas estas tendencias que tuvieron lugar en los ochenta y noventa propiciaron programas de investigación importantes, que hasta cierto punto continúan hoy en día.

Tradicionalmente, la antropología ha enfatizado tres rasgos de la cultura: la cultura es aprendida, es compartida y es implícita, o sea que se da por sentada. Estas características se fundamentan en una epistemología interpretativa a partir de la tradición hermenéutica de Dilthey y Heidegger (véase, por ejemplo, Clifford, 1988). La antropología, al menos desde Geertz, también ha insistido en el carácter parcial y siempre abierto de toda interpretación cultural. La antropología también ha enfatizado que la cultura conlleva tanto significados como prácticas o, más sucintamente, prácticas que construyen significados. En las versiones más influenciadas por el posestructuralismo foucaultiano, de hecho, no existe una división tajante entre significado y práctica, o entre lo discursivo y lo material (por ejemplo, Laclau y Mouffe, 1985). Una de las fuentes más ricas de esta reelaboración del concepto de *cultura* que trata de ir más allá de la dicotomía entre lo material y lo discursivo/cultural es la escuela de los estudios culturales de Birmingham, especialmente en la obra de Raymond Williams y Stuart Hall, autores quienes han trabajado muy seriamente la

relación entre cultura, hegemonía y poder, a los cuales se puede sumar la teoría poscolonial que sitúa dicha relación en el encuentro entre primer y tercer mundos, países desarrollados y «subdesarrollados», o Norte Global y Sur Global.

Dadas todas estas contribuciones, cabe preguntarse por qué aquello que he llamado CES sigue predominando. Antes de contestar esta pregunta, aclararé un poco más el término. Por CES quiero decir no tanto que en aquellos campos por fuera de la antropología y los estudios culturales (tales como C&D) se considera la cultura como una estructura simbólica en el sentido estricto de la palabra, sino que esta connotación —lo simbólico, lo inmaterial— se ha sedimentado en los ambientes extra-académicos (y aún en muchos de estos). Este desfase entre los diversos usos y acepciones de conceptos en la academia y fuera de esta no es poco común.¹ En este caso, sin embargo, la razón para ello, como veremos en un momento, es de fundamental importancia para repensar no solo cultura sino lo real y el mundo mismo. Conviene mencionar que la noción de CES implica que en la práctica muchos actores siguen entendiendo los procesos culturales como existiendo en un dominio autocontenido («la cultura», «lo cultural»), con relación a «lo material» y a «la realidad» pero siempre en una posición secundaria a estas. Esto ocurre al hablar de cultura en términos de símbolos, al referirse a «la producción cultural» en las artes, al estudiar la cultura popular creada por las identidades híbridas globalizadas o en su relación con los medios, y en la esfera de la política pública dentro de la cual sigue predominando la concepción CES. En otras palabras, este entendimiento de lo cultural se ha convertido en una especie de «sentido común» naturalizado. Los estudios culturales latinoamericanos han tratado de problematizar esta situación al realizar la imbricación de cultura, discurso y poder. Sin embargo, en su *realpolitik*, el uso de «cultura» parece ser incapaz de gravitar por fuera de la órbita del CES. Esto ha conducido a lo que George Yúdice, investigador en estudios culturales latinoamericanos, ha llamado «el recurso de la cultura» (2002). A esto ha contribuido, según este autor, la noción de «capital cultural» abanderada por instituciones tales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo para reorientar el modelo de apoyo estatal a la cultura hacia estrategias de *partnership* entre los sectores internacionales, público y privado.

Entenderemos los mecanismos principales que han permitido esta situación con el desarrollo de las secciones subsiguientes, pero quiero señalar uno de ellos, quizás el más importante, para concluir este aparte. Para ello me apoyaré inicialmente en el trabajo del antropólogo inglés

¹ Tampoco es mi intención sugerir que la antropología y los estudios culturales poseen una versión más «verdadera» o «científica» de la cultura. Los problemas de esta noción en estos campos del saber son igualmente profundos, pero los dejaré de lado en este texto. Valga decir que varias de las críticas que presentaré a la teoría social también se aplican a estos campos.

Tim Ingold. Vale la pena leer la siguiente cita en toda su extensión:

«La posición antropológica del relativismo cultural — en que las personas de diferentes herencias culturales (*backgrounds*) perciben la realidad de diversas maneras porque procesan los mismos datos de la experiencia en términos de esquemas de creencias o de representación alternativos— no subvierte sino que refuerza la aseveración de las ciencias naturales sobre su capacidad para darnos un dictamen verdadero de cómo es que la naturaleza funciona realmente. Ambas posiciones se fundan en un distanciamiento doble del mundo por parte del observador. El primero establece una división entre humanidad y naturaleza; el segundo crea una división, dentro de lo humano, entre “nativos” o “indígenas” que viven de acuerdo a una cultura, y los occidentales, racionales e ilustrados, que han superado la suya. Ambas posiciones son legitimadas por un compromiso que yace en el fundamento del pensamiento y ciencia de Occidente, y que de hecho es su característica más marcada; este es el compromiso hacia la preeminencia de la razón abstracta o universal. Dado que es gracias a esta capacidad para razonar que la humanidad, de acuerdo a este discurso occidental, se diferencia de la naturaleza, se sigue que es en base al desarrollo máximo de esta capacidad que la ciencia moderna se distingue de las prácticas de conocimiento de las gentes de “otras culturas”, cuyo pensamiento, se supone, permanece atado a las limitaciones y convenciones de la tradición. De hecho, la perspectiva soberana de la razón abstracta se erige sobre la intersección de dos dicotomías: entre la modernidad y la naturaleza, y entre la modernidad y la tradición.» (Ingold, 2000, p. 15; mi traducción)

Vemos aquí una versión particularmente aguda de la caracterización de la modernidad como una ontología basada en la dualidad entre naturaleza y cultura, y entre «nosotros» y «ellos», que muchos autores han resaltado (y a la cual, como veremos, se refieren los movimientos sociales que hablan de crisis de modelo civilizatorio). Lo más interesante de Ingold —que escapa a la mayoría de los autores cuyo análisis de la modernidad continúa ubicándose dentro de un discurso crítico pero intramoderno (por ejemplo, Latour, Habermas, Agamben, etc.)— es que sitúa cierta forma de racionalidad —la razón abstracta o el logocentrismo (que, agreguemos, es falogocentrismo, pues también contribuye a la dominación de la mujer, como enfatizan las pensadoras feministas)— en el fundamento mismo de la operación moderna dualista que descalifica otros mundos.² Ingold

² Hay una gran consistencia en identificar la tradición racionalista (el dualismo cartesiano) entre una serie de autores, particularmente Maturana y Varela en el campo del cognitivismo fenomenológico ([1984]2003) y Winograd y Flores (1986, quienes parten de la fenomenología de Heidegger y de la obra de Maturana y Varela). Véase también la obra de la filósofa ambientalista feminista Val Plumwood (2002). Insisto en la importancia de este posicionamiento especialmente si lo

es explícito en demostrar cómo funciona esta operación: por un lado, se afirma la unicidad de la realidad (solo existe un mundo natural); segundo, se postula la existencia de múltiples concepciones de este mundo, es decir, de «culturas» que «conocen» esta realidad única de diversas maneras (relativismo cultural), y tercero, toda la operación es legitimada por la existencia de una supra-racionalidad («razón universal»), que solo Occidente posee y que es la única garantía de verdad sobre esa realidad. De este modo, «la antropología se embarca en el estudio comparativo de visiones de mundo culturalmente específicas, mientras que la ciencia investiga el funcionamiento de la naturaleza» (Ingold, 2000, p. 15; véase la figura 1.1 en la misma página). Además de apuntar a la complicidad de la antropología con este estado de cosas, Ingold pone de manifiesto una curiosa división de trabajo: la ciencia habla por los no-humanos, mientras que la política se ocupa del devenir humano. Un corolario de esta división es que la naturaleza no puede ser origen de hechos políticos; como veremos, esta es una de las premisas que muchos movimientos sociales están desafiando hoy en día no solo al insistir en que la naturaleza está compuesta de seres vivos, sino al incorporar a estos seres vivos en las movilizaciones políticas en defensa de la «naturaleza» (de la Cadena, 2008).

Para terminar, vale la pena citar a Ingold de nuevo: «Mientras que los dictámenes de la ciencia son tomados como el resultado de observaciones desinteresadas y de análisis racional, los recuentos indígenas son ridiculizados como forma de experiencia subjetiva o de “creencias” de racionalidad cuestionable. (...) Pienso que tenemos que descender de las alturas imaginadas de la razón abstracta y reubicarnos en un entroncamiento activo y continuo con nuestros mundos si hemos de arribar a una ecología capaz de recuperar el proceso mismo de la vida» (p. 16). Veamos ahora si el concepto de ontología nos ayuda al menos a pensar cómo sería esta reinmersión en el flujo de la vida.

Breve excursus: fallas tectónicas en la teoría social contemporánea

La teoría social contemporánea —aquella que hemos heredado directamente de Marx, Weber, Durkheim y de los economistas clásicos como Smith, Ricardo, y todo esto sin duda con raíces en la filosofía de Kant, Hegel y otros y en la teoría liberal de Locke, Hume, Hobbes, entre otros— cubre hoy en día un amplio panorama de manifestaciones. Ha tenido sin duda una gran productividad, que hoy se ve reflejada en la variedad de tendencias dentro de los tres grandes paradigmas: liberal, marxista y posestructuralista. Además de las obras generalmente consideradas

comparamos a otras críticas contemporáneas intramodernas de la modernidad. El pensamiento decolonial latinoamericano actual también subraya este factor.

como más lúcidas dentro del pensamiento crítico contemporáneo (por ejemplo, la Escuela de Frankfurt, Foucault), las más radicales (por ejemplo, Deleuze y Guattari), o las más de moda en el momento presente (una serie de pensadores hombres italianos y franceses), todo «mapa» de la teoría social contemporánea hoy tiene que incluir grandes pensadoras feministas (Haraway, Mouffe, Butler, Irigaray, Federici, Gibson-Graham, para mencionar solo algunas de las más influyentes en distintas corrientes), así como todo un espectro de teorías subalternas y postcoloniales construidas a partir de las obras de Fanon y los pensadores anti-coloniales, Guha y los estudios subalternos de la India, y la teoría decolonial latinoamericana.

A pesar de la riqueza y diversidad de perspectivas y tendencias que nos presenta este panorama —y en algún rincón o parcela de las cuales cada estudiante de doctorado en casi cualquier universidad del mundo tiene que ubicar su proyecto de tesis—, son cada vez más claros los límites que enfrenta, tanto a nivel de las preguntas que logra hacerse como sobre las luces que da para la acción social. Si entendemos por episteme la configuración particular de conocimientos que caracteriza a una sociedad y una época determinada y que determina lo que cuenta como «conocimiento» en dicha época, sin que seamos completamente conscientes de ello, digamos entonces que el panorama antes descrito constituye el episteme de la teoría social moderna u occidental. Ahora bien, es este episteme el que se está resquebrajando bajo el peso de sus mismas exclusiones y limitado por sus condiciones histórico-estructurales, por un lado, y por el simple hecho de que cada vez hay más voces y formas de conocimientos que no encuentran acomodo fácil dentro de él (y en muchos casos ni se preocupan por encontrarlo). Veamos muy brevemente cómo.

Entre los aspectos estructurales mencionaremos tres. Primero, el hecho de estar fundamentado en la separación arbitraria del todo que es la realidad socio-natural en esferas supuestamente autocontenidas (economía, sociedad, cultura, política, individuo, etc.), a las cuales se les dedica una «ciencia», lo que da lugar a un sistema de «disciplinas». Desde hace ya varias décadas es claro que esta compartimentalización de lo real es, además de ilusoria, insuficiente para iluminar las crisis actuales multidimensionales, tales como la crisis ecológica, del clima y de pobreza. Segundo, el episteme de la teoría social moderna (TSM) se estructura hoy en día en términos de tres grandes paradigmas (liberal, marxista y posestructuralista), que hoy se ven a gatas para hacerse nuevas preguntas que ayuden a pensar de forma diferente y novedosa. Mirando las grandes revistas académicas disciplinarias, nos sorprendemos ante la pobreza de la imaginación teórica que nos repite *ad nauseam* —así sea con variaciones pequeñas— cómo debemos entender la «globalización», el «capitalismo mundial» o el «imperio», las crisis de la democracia o la producción cultural. El tercer elemento estructural, y quizás el más importante, es que todo el edificio de la ciencias sociales y humanas contemporáneas se erigen

sobre la operación ya señalada por Ingold y analizada por muchos otros autores intramodernos. Hay acuerdo en que la perspectiva dominante de la modernidad está basada en una serie de dualismos fundacionales (naturaleza/cultura, modernos/no-modernos, sujeto/objeto, mente/cuerpo), de los cuales se derivan muchos otros (humano/no-humano, vivo/inerte, razón/emoción, lo ideal/lo material, secular/sagrado, racional/irracional, ciencia/fe, etc.).³

Son precisamente los aspectos subordinados de estos dualismos los que se están afirmando hoy en día de múltiples maneras, algo que podríamos denominar como el retorno de lo epistémico reprimido. Si quisiéramos hacer un mapa provisional (que ya estamos en capacidad de empezar a hacer, y de nuevo quizás los estudiantes de doctorado de muchas partes del mundo se vean cada vez más abocados a hacerlo), veríamos que hay varias líneas que podemos dibujar de lo que ya no cabe con facilidad dentro de la tabla de TSM. Llamaré a estas perspectivas *posconstructivistas* (pues toman el constructivismo como punto de partida, pero buscando ir más allá) o *posdualistas*. Entre estas están las nuevas formas de abordar lo «no-humano» (incluyendo objetos), como en las perspectivas del actor-red; la entrada de «lo natural» a la teoría social (por vía de la ecología política, las teorías de la complejidad, la etnografía de los modelos de naturaleza de pueblos no occidentales, etc.); el regreso de «la vida» y la «materialidad» como problema para la teoría social (nuevos materialismos y vitalismos); las problemáticas del cuerpo (desde las teorías de enacción de Varela y los nuevos enfoques cognitivistas hasta enfoques feministas y de teoría *queer*); la irrupción de lo sagrado y lo espiritual como relevantes para la teoría social, los cuales habían sido expulsados por completo de las academias seculares, o neutralizados en los espacios especializados de los «estudios de la religión». Finalmente, y como elaboraremos en el siguiente aparte, uno de los grandes reprimidos que retornan son los conocimientos de los grupos subalternos, cuya racionalidad fue negada, cuando no violentamente reprimida. Volvemos al ejemplo ya mencionado: al movilizar la montaña como entidad sintiente, los grupos indignos del Perú no lo hacen basándose en una «creencia» (nuestra reducción con base en el dualismo «ciencia/creencia» o «verdadero/falso»), sino a partir de toda un episteme y ontología que precisamente no

³ No entrare en este trabajo a debatir sobre las múltiples concepciones de modernidad, lo cual sería imposible en unas cuantas páginas. Diré que desde ciertas perspectivas críticas (como la decolonial, pero no solamente esta) se puede mantener la noción de que hay una modernidad dualista dominante. Esto no quiere decir que no haya otras formas de modernidad disidentes, marginales, o alternativas dentro de Occidente mismo. Siempre las ha habido, y algunas de ellas estaría resurgiendo, y nuevas modernidades se estarían creando, desde las fracturas mismas de esa modernidad dominante. Pero negar toda consistencia a lo que llamo la forma de euro-modernidad dominante sería equivalente a negarle toda coherencia al capitalismo o al patriarcado.

funcionan basándose en estos binarios (de la Cadena, 2008). Veremos cómo en la próxima sección.

Para concluir, comentemos primero que la mayoría de las tendencias críticas que he mencionado, aunque hacen visibles las insuficiencias de la TSM, aún funcionan dentro de ella; la razón es su compromiso con la razón abstracta de que nos hablaba Ingold. Aun la fenomenología, como ha apuntado Varela (Varela, Thompson y Rosch, 1991) —es decir, el pensamiento no-dual de la filosofía occidental *par excellence*— encuentra su límite a este nivel. La solución de Varela para salir del impasse fue la de apelar a tradiciones filosóficas no occidentales que no dependan de este compromiso con la razón abstracta, lo cual encontrará en la poderosa filosofía de la mente del budismo. En el siguiente aparte (aunque indirectamente construyendo sobre Varela entre otros autores y autoras) buscaremos nuestra orientación en la dimensión epistémico-política de algunos movimientos sociales.

Vale la pena aclarar el propósito de todo este ejercicio: visualizar formas diferentes de pensar dentro del campo de C&D. Como toda actividad intelectual en las sociedades modernas, C&D se desarrolla a partir de conocimientos en relación con la TSM. En algunos casos, C&D ha hecho importantes contribuciones a la TSM desde su práctica institucional y política. Pero, en general, puede decirse que la TSM constituye el trasfondo desde el cual se piensa en C&D. Tiene entonces cierta relevancia preguntarse por las implicaciones de lo que he llamado límites o fracturas en la TSM para el campo que nos concierne en esta revista.

La ontología como diferencia radical: conceptos para el pluriverso⁴

La ontología dualista y la tradición racionalista

Hablar de ontología, dada la exposición anterior sobre los límites de la CES y la TSM, nos permitirá lograr dos objetivos: afinar la crítica político-epistémica a la ontología dualista de la modernidad (y por tanto a la CES), y visibilizar la existencia y resurgimiento de lo que llamaremos ontologías relacionales. Tradicionalmente, la filosofía ha definido la ontología como el estudio de la esencia del ser, de lo real. En este trabajo, utilizaremos una variante que no asume una posición realista fuerte (una realidad subyacente única), pero que trata de visibilizar la noción de mundos diversos sin negar lo real. Esta noción, propuesta más recientemente por Blaser (2008, 2010 y 2011), tiene tres niveles. Primero, ontología se refiere a aquellas premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo. Así, por ejemplo, en la ontología moderna

existen individuos y comunidades, mente, cuerpo y alma, así como también existen la economía, el mercado, el capital, el árbol, el insecto, las especies, etc. Dentro de esta ontología, el mundo está poblado por «individuos» que manipulan «objetos» con mayor o menor eficacia. Estas premisas ontológicas son bastante peculiares en la historia de las ontologías. El segundo nivel es que las ontologías se enactúan a través de prácticas; es decir, no solamente existen como imaginarias, ideas, discursos o lo que se quiera, sino que son corporizadas en prácticas. Estas prácticas crean verdaderos mundos —de aquí que a veces los conceptos de *mundo* y *ontología* se usen de forma equivalente. Por ejemplo, la enacción de premisas sobre el carácter separado de la naturaleza, así como la forma de pensar en economía y alimentación lleva a la forma de agricultura del monocultivo (en contraste, una ontología relacional lleva a una forma de cultivo diverso e integral, como demuestra la agroecología para muchos sistemas de finca campesinos o indígenas); la enacción de una ontología dentro de cual la montaña es un ser discreto e inerte, sin vida, lleva a su eventual destrucción, como en la minería a cielo abierto de oro o carbón.

Tercero, las ontologías se manifiestan en historias (o narrativas) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Este último nivel está ampliamente corroborado por la literatura etnográfica sobre mitos y rituales de creación, por ejemplo.⁵ Pero también existe en las narrativas que los modernos nos decimos sobre nosotros mismos, las mismas que transmiten los políticos día a día en sus discursos, que ineluctablemente incorporan los noticieros de la BBC, CNN o TVE en su cobertura de «lo que pasa en el mundo», y que todas y todos enactuamos en nuestro vivir cotidiano *como sujetos autosuficientes que confrontamos o vivimos en un mundo compuesto de objetos igualmente autosuficientes que podemos manipular con libertad*.

La ontología moderna es con frecuencia analizada desde la perspectiva de la tradición racionalista que se originara con Descartes. Esta tradición —bien analizada desde la perspectiva de la fenomenología y la teoría de la enacción por Maturana, Varela y Flores (véase por ejemplo, Maturana y Varela, 2003[1984]; Varela, 1991, y Winograd y Flores, 1986)— subyace en el binario de naturaleza y cultura y por tanto puede decirse, con Plumwood (2002) y Leff (1998), que la crisis ecológica es una crisis de la racionalidad dualista y de los modelos de pensamiento basados en esta. A escala más etnográfico-política, se puede decir que con la globalización de las últimas décadas, más aun que en épocas anteriores, el mundo se ha ido reconstituyendo «bajo la sombra de la diáspora liberal» (Povinelli, 2000), es decir, bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por supuesto, el mercado. Una

⁴ Toda esta sección se basa en mi trabajo de los últimos años con Mario Blaser y Marisol de la Cadena, y debe ser vista como en coautoría con ellos.

⁵ El libro de Blaser (2010) es una lúcida demostración de esta tesis sobre la ontología, y en general del argumento de esta sección.

consecuencia de suprema importancia para pensar qué ha pasado con la diferencia radical en este contexto es la identificada por la ecóloga australiana Deborah Bird Rose: «Los dualismos occidentales sostienen un *feedback loop* de desconexión creciente. Nuestras conexiones con el mundo más allá de nuestro ser son cada vez menos claras para nosotros mismos, y es cada vez más difícil que las sintamos y mantengamos como reales» (2008: 162). Las consecuencias de vivir con esta ontología han sido enormes. Hasta los mismos modelos de disenter son estandarizados por ella, como bien ha dicho el pensador hindú Ashis Nandy (1987).

Ontologías relacionales: perspectivas teóricas

Pasemos a explicar la ontología relacional antes de discutir las implicaciones políticas del análisis. Hay muchísimas formas de expresar la relacionalidad. Un principio clave es que la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen. Quizás el budismo tienen la posición más radical a este respecto al afirmar que nada existe en sí, todo inter-existe; como explica el maestro Thich Nhat Hanh, una flor no existe, inter-existe. Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos; desde el cognitivismo fenomenológico, hay «una coincidencia continua de nuestro ser, nuestro hacer y nuestro conocer» (Maturana y Varela, 2003[1984]: 13). Una forma más de referirse a lo relacional es que en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el «individuo» sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forman un mundo, con otras distinciones.⁶

Hay muchas tendencias que se acercan en diverso grado a estas posiciones: la ecología, que es una teoría de la interrelación y la interdependencia de todos los seres (aunque sea refuncionalizada en las visiones más científicas); la teoría de sistemas, con la noción fundamental de que el todo es siempre más que la suma de las partes; la teoría de la autopoiesis de Maturana y Varela, que enfatiza la autoproducción constante de toda entidad viva a partir de un sistema de elementos cuya interrelación no produce otra cosa que la misma entidad; las teorías de complejidad que develan las dinámicas de auto-organización y emergencia a partir de la creación y transformación de interrelaciones a veces a partir de procesos sorprendentes, no lineales; toda la gama de teorías de redes contemporáneas; las nuevas tendencias

del diseño centradas en la interactividad; filosofías de la web que enfatizan la creación de inteligencias colectivas a través de la interrelación digital; la teoría de Gaia; etc. Todas estas tendencias cuestionan los dualismos modernos en mayor o menor grado, y contienen el potencial de des-construir la modernidad. La mayoría, sin embargo, aún se ubican con cierta facilidad dentro de la TSM. Paralela a estas tendencias, sin embargo, hay una movilización muy potente, que es la de los movimientos sociales que surgen de ontologías relacionales. Veamos de qué manera.

Ontologías relacionales: perspectivas territoriales y comunales

Sintetizando alguno de los puntos centrales de trabajos anteriores (Blaser, de la Cadena y Escobar, 2009; de la Cadena, 2008; Blaser, 2010, y Escobar, 2010a y 2010b), resaltamos dos aspectos clave de muchas ontologías relacionales: el territorio como condición de posibilidad, y las diversas lógicas comunales que con frecuencia las subyacen. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad de hombres y mujeres. Pero no sólo es eso, sino también es el espacio-tiempo de interrelación con el mundo natural y el mundo animal que circunda y es parte constitutivo de él. Es decir, la interrelación genera escenarios de sinergia y de complementariedad tanto para el mundo de los hombres-mujeres, como para la reproducción del resto de los otros mundos que circundan al mundo humano. Dentro de muchos mundos indígenas y en algunas comunidades afrodescendientes de América Latina, esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que *se entiende tienen vida o son espacios animados*, aunque es difícil de demostrar esto desde la visión del positivismo europeo.

El territorio se concibe como más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas (véase Escobar, 2010a para el caso de comunidades afrodescendientes en Colombia). Para poder captar ese algo más, es crucial atender a las diferencias ontológicas. Cuando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no son solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de *comunidad*, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas, pasando por espíritus, todo dependiendo de los territorios específicos). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. ¿Qué impacto tiene para la concepción moderna de la política cuando esta no queda restringida a los humanos?

La forma en que los no-humanos y los humanos manejan sus relaciones sociales y su comunicación en un determinado territorio varía, pero en cada caso la participación de no-humanos es un aspecto

⁶ Las figuras más destacadas de esta antropología ecológica y relacional han sido Marilyn Strathern, Tim Ingold, Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro.

(relativamente) «normal» de la política relacional.⁷ Esto no es así en la política representacional, donde la oposición a un emprendimiento minero en términos de «el cerro no lo quiere», puede solo ser aceptada como una demanda cultural —«los indígenas tienen derecho a su cerro y creencias como otros tienen derecho a su iglesia y su Dios». En estos términos, los «otros» se constituyen en socios menores en las coaliciones que se oponen a un emprendimiento minero; son buenos para las relaciones públicas y la movilización pero, de cara a la *realpolitik*, lo que cuenta en última instancia es la «realidad», y a esta la representa la ciencia (o cuando menos el sentido común moderno que nos dice que el cerro es una formación rocosa y nada más).

Ontologías relacionales y autonomía: la dimensión político-comunal de los movimientos

No solo se hace evidente que la política emergente va más allá de la lucha entre izquierda y derecha centrada en el estado para señalar un conflicto entre formas representativas/estadísticas y relacionales/autónomas de hacer política, sino que también se hace evidente que hay un conflicto ontológico entre mundos que conciben lo que existe y sus relaciones en formas diferentes. Pues lo que se expresa en muchas de estas movilizaciones no es la naturaleza o el medioambiente de los medioambientalistas o los ecólogos, son entidades sintientes, relacionadas con los humanos socialmente y cuya voluntad se puede reconocer por una variedad de medios específicos a cada territorio.

La lógica relacional y comunal es vista por algunos autores como el fundamento de muchas movilizaciones indígenas y de afrodescendientes en América Latina durante las últimas dos décadas, y en especial en casos como los de Bolivia, Ecuador y el sur de México. Otra forma de explicarlo es diciendo que los mundos relacionales se diferencian de las sociedades liberales, capitalistas, y estatales y no conducen a ellas por sí solas. Aunque el argumento es muy complejo,⁸ encontramos

un resumen apto en el análisis de las insurrecciones en Bolivia entre el 2000-2005 de Gutiérrez Aguilar:

«En Bolivia, lo comunitario-popular y lo nacional-popular quebraron el paradigma liberal de forma contundente y abrupta después de 2000... [Lo que quedó demostrado fue] la posibilidad de alterar la realidad social de manera profunda para conservar, transformando, mundos de la vida colectiva y antiguos y para producir formas de gobierno, enlace y autorregulación novedosas y fértiles. De alguna forma, las ideas centrales de este camino pueden sintetizarse en la tríada: *dignidad, autonomía, cooperación*; que constituye el contenido más potente y disruptivo de las movilizaciones.» (A. Gutiérrez, 2008: 350-51)

Las nociones de *prácticas no-liberales y no-capitalistas* están siendo activamente desarrolladas en América Latina, particularmente en relación con formas urbanas y rurales de movilización popular en Oaxaca, Chiapas, Ecuador, Bolivia (El Alto) y el suroccidente de Colombia, particularmente en términos del desarrollo de autonomías que incluyen formas no estatales de poder derivadas de prácticas culturales, económicas y políticas comunitarias. En algunos casos, las formas autónomas de gobierno comunal se consideran enraizadas en varios siglos de resistencia indígena. En otros casos, como las comunidades aymaras urbanas de El Alto, Bolivia, lo que ocurre es una creativa re-constitución de la lógica comunitaria sobre la base de nuevas formas de territorialidad. La mayoría de los casos de organización autónoma implican ciertas prácticas, tales como las asambleas comunales, la rotación de las obligaciones y formas de poder horizontal y disperso. En las formas comunales, el poder no funciona sobre la base de la representación liberal, sino que se funda en maneras alternativas de organización social. La autonomía es, pues, un proceso tanto cultural como político. Se trata de formas autónomas de existencia y organización política, y de toma de decisiones. Como dicen los zapatistas, el objetivo de la autonomía no es tanto tomar el poder y cambiar el mundo sino crear uno nuevo.

Lo que surge de esta interpretación es una cuestión fundamental, la de «*ser capaz de estabilizar en el tiempo un modo de regulación fuera de, contra y más allá del orden social impuesto por la producción capitalista y el Estado liberal*» (Gutiérrez, 2008: 46). Esta propuesta implica tres puntos básicos: el desplazamiento constante de la economía capitalista con la consiguiente expansión de formas de economía diversa, incluyendo formas comunitarias y no capitalistas; el descentramiento de la democracia representativa y el establecimiento en su lugar de formas de democracia directa, autónoma y comunales, y el establecimiento de mecanismos de pluralismo epistémico y cultural (interculturalidad), entre ontologías y mundos culturales diferentes. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y el Estado dejarán de existir, sino que *su centralidad discursiva y social se ha desplazado en alguna medida*, de tal manera que el espectro de las experiencias sociales que puedan ser

⁷ Decimos relativamente normal porque los efectos de una larga historia colonial también se manifiestan en la forma de disputas acerca de qué entra y qué no entra dentro de la política relacional de comunidades específicas. Así por ejemplo, clivajes religiosos determinan que en ciertas comunidades aparezcan divisiones acerca de si los no-humanos deben o no ser consultados y cuáles son los procedimientos apropiados para hacerlo.

⁸ Véase Escobar (2010c) para una explicación detallada y lista de referencias a estos debates en América Latina, debates que incluyen en Bolivia a intelectuales aymara como Pablo Mamani, Félix Patzi, Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Simón Yampara y otros, así como a intelectuales no indígenas como Raquel Gutiérrez Aguilar, Raúl Zibechi, Silvia Rivera Cusicanqui y muchos otros. A estos debates se deben sumar las discusiones sobre autonomía motivadas por el Zapatismo. Véanse especialmente los trabajos de Gustavo Esteva a este respecto (por ejemplo, Esteva, 2005). Véanse también los textos de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), <http://www.nasaacin.org/>

consideradas como alternativas válidas y creíbles a lo que existe se amplíe de manera significativa (Santos, 2007).

Para concluir esta sección, es posible sugerir, al menos como hipótesis, que tanto a partir de ciertas tendencias dentro de la teoría social y —lo que es más importante— teniendo en cuenta las orientaciones actuales de muchos movimientos sociales, estamos asistiendo a la *activación política de la relacionalidad*. Estamos presenciando el surgimiento de un campo ontológico-político a partir de estas tendencias parcialmente convergentes, el cual pudiera constituirse en un espacio importante para reorientar la práctica social y cultural de forma que promuevan los propósitos de la sustentabilidad ecológica, el pluralismo cultural y la justicia social.

La ontología dualista de la forma dominante de euro-modernidad no está solamente a contracorriente de las ontologías relacionales, sino que es incapaz de reconocerlas como tales. Por eso en sus encuentros con la relacionalidad, domestica la alteridad de múltiples maneras, especialmente reinterpretando los conflictos entre mundos (por ejemplo, conflictos ambientales) en términos modernos. Esta reinscripción es una de las formas en que el universo moderno se impone sobre el pluriverso. Sin embargo, los conflictos sociales, culturales y ambientales están cobrando tal importancia en el planeta que comienzan a ser vistos como conflictos ontológicos y como formas de contestar los binarios centrales de la ontología moderna, particularmente aquellos que enactúan la objetivación de la naturaleza (naturaleza/cultura) y la subordinación de ciertos grupos (nosotros/ellos o la división colonial). Blaser (2010) ha propuesto el término *ontología política* para articular dicha situación como proyecto intelectual y político. Dicha ontología política tiene dos caras: los procesos por los cuales se concretizan mundos u ontologías particulares, y el estudio de los conflictos que emergen cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros.

Podemos decir entonces que desde una perspectiva de ontología política la coyuntura actual está marcada por la lucha entre dos grandes tendencias (las cuales se dan al tiempo y se sobreponen): una visión y práctica de la globalización como universalización y profundización de la modernidad (así sea con cualificaciones «culturales» en diverso grado en todas partes del mundo), y una visión y práctica de la globalidad como la creación de condiciones para el mantenimiento y recreación del pluriverso (Blaser, 2010). Si bien la concepción de CES está más atada al primer proyecto, la perspectiva ontológica de cultura como diferencia radical, pensamos, puede ayudarnos a propender por el segundo. Y si bien las estructuras de poder que mantienen el universo parecieran estar decididas a subyugar e invisibilizar por medios cada vez más eficientes y/o brutales el pluriverso, igualmente cada vez encontramos expresiones más elocuentes y radicales de la decisión de este de existir. Mencionemos de paso que los imaginarios y luchas recientes en Sur América alrededor del buen vivir y los derechos de la naturaleza

(y posiblemente alrededor del decrecimiento en Europa) constituyen una teoría y práctica post-dualista: es decir, una práctica del inter-existir. Como tales, son elementos clave en los diseños para el pluriverso. A esto se acercan también las discusiones sobre post-desarrollo (por ejemplo, Acosta, 2010, y Gudynas y Acosta, 2011), transiciones al post-extractivismo (por ejemplo, Gudynas, 2011) e interculturalidad (por ejemplo, Walsh, 2009) animadas en Sur América. Igualmente se pueden mencionar las propuestas, por parte de movimientos indígenas y desde el diálogo interreligioso, de erigir la «cultura» como cuarto pilar para el desarrollo sustentable; estas también son cada vez más audibles, y en algunos casos se orientan más hacia una concepción de diferencia radical que de CES. En todos estos casos, lo que está en juego son formas relacionales de ser, hacer y conocer. Esta es una discusión en la que todas las voces críticas pueden contribuir, ya sea en el Sur o el Norte global.

Conclusión

Son muchas las preguntas que quedan pendientes.⁹ Por lo pronto, hemos argumentado que la perspectiva ontológica de la diferencia radical nos enfrenta a la noción de que lo que está en juego en la actual coyuntura planetaria es precisamente la defensa del pluriverso. Aunque no hemos hablado de la crisis ecológica-social (energética, de cambio climático, de alimentos y de pobreza), pensamos que lo que hemos llamado activación política de la relacionalidad tiene muchos más elementos que ofrecer para enfrentarlas que las soluciones que nos siguen llegando desde el universo de la racionalidad y del mercado (tales como la llamada economía verde que se quiere imponer como la gran estrategia frente a estas crisis en espacios tales como en la cumbre de Río + 20 en junio del 2012).

De abrirse parcialmente a esta perspectiva, el campo de Cultura y Desarrollo podría convertirse en un espacio de teorización y práctica de vital importancia en apoyo del pluriverso. No se abandonarán, sin duda, las perspectivas y actividades dentro de la CES, ni se trata de esto, sino de escuchar con atención a las luchas políticas más radicales de hoy en día como luchas por la diferencia, y desde allí también contribuir a proyectos de *alternativas al desarrollo* basados en la defensa y *re/creación* de mundos relacionales. No es imposible pensar que los sujetos

⁹ Una de las más importantes es la relevancia de la activación política de la relacionalidad —y los imaginarios de relacionalidad y lo comunal— para áreas urbanas en todo el mundo, así como para el Norte global. Nuestra posición inicial es que son completamente relevantes, aunque la *re/creación* de relacionalidad y la *re/constitución* de lógicas comunales tendrán que tomar formas específicas. Queremos decir con esto que la relacionalidad y la comunalidad de ninguna forma están históricamente restringidas a las áreas rurales del Tercer Mundo, ni a los pueblos originarios o minorías étnicas. Pero esto requerirá otro tratamiento.

culturales y políticos emergentes en Latinoamérica logren una condición de alteridad activa y estable capaz de reconstituir las estructuras socio-naturales desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, la relacionalidad y el pluriverso.

Referencias citadas

Acosta, A. (2010). «El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi». Quito: Fundación Friedrich Eber, FES-ILDIS.

Bird Rose, D. (2008). «On history, trees, and ethical proximity», *Postcolonial Studies*, 11(2), p. 157-167.

Blaser (M). (2008). «La ontología política de un programa de caza sustentable», *WAN Journal*, n.º 4.

Disponible en: http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/3.%20mario%20blaser.pdf

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

Blaser, M. (2011). «Ontology is not Culture by Other Means: The Chapenges of radical Difference». Manuscrito sin publicar.

Blaser, M., de la Cadena, M. y Escobar, A. (2009). Convocatoria a la conferencia *Política más allá de «la Política»*. Propuesta para conferencia, sin publicar.

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

de la Cadena, M. (2008). «Política indígena: Un análisis más allá de la "política"», *WAN Journal*, n.º 4, p. 139-171. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm> (consultado en 2008).

Escobar, A. (2010c). «América Latina en una encrucijada: modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?». En: Bretón (Coord.). *Saturno devora a sus hijos. Miradas Críticas sobre el desarrollo y sus promesas* (p. 33-86). Barcelona: Icaria.

Escobar, A. (2010b). «Ecología política postconstructivista», *Revista Sustentabilidad(es)*, n.º 2. Disponible en: <http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-02/ecologias-politicas-postconstructivistas>

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

Esteva, G. (2005). «Celebration of Zapatismo», *Humboldt Journal of Social relations*, 29(1), p. 127-167.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. Londres: Routledge.

Gudynas, E. (2011). «Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo». En: Wanderley (Coord.). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina* (p. 379-410). La Paz, Bolivia: CIDES UMSA.

Disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasExtractivismoTransicionesCides11.pdf>

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). «La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), p. 71-83. Venezuela. Disponible en: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>

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

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment*. Londres: Routledge.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.

Leff, E. (1998). *Saber Ambiental*. México, DF: Siglo XXI.

Maturana, H. y Varela, F. (2003 [1984]). *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Editorial Lumen.

Nandy, A. (1987). *Traditions, Tyrannies and Utopias*. Nueva Delhi: Oxford University Press.

Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. Nueva York: Routledge

Povinelli, E. (2001). «Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability», *Annual Review of Anthropology*, n.º 30, p. 319-334.

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

Santos, B. (2007). *The Rise of the Global Left*. Londres: Zed Books.

Varela, F. (1999). *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.

Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind*. Cambridge: MIT Press.

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

Winograd, T. y Flores, F. (1986). *Understanding Computers and Cognition*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.